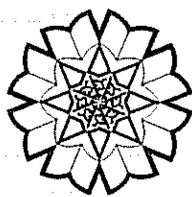
دائرة المعارف بزرگ اسلامی

بخش گزینش عناوین

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

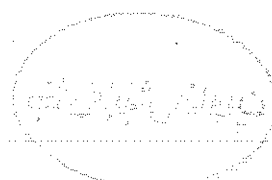
مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به‌منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* است
که به‌دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی





جلد

چهارم

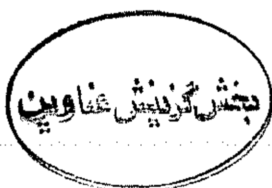


ابن سینا - ابن بیّر

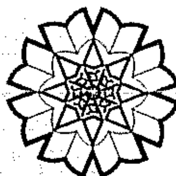
زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۰







نام کتاب: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴
ناشر: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۰ شمسی
حروف‌چینی: شرکت افست (سهامی عام)
لیتوگرافی: علم و هنر
چاپ: سحاب، پارس
صحافی: ایران‌مهر
تعداد: ۱۰۰۰۰
بها: ۱۰۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شمارهٔ ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف ـ سرپرستی علمی و سرویراستاری: آقای کاظم موسوی بجنوردی.

ب ـ شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای تفضلی، احمد
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رضا، عنایت الله
آقای زریاب، عباس
آقای سجادی، سیدصادق
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی اشرف
آقای عالمزاده، هادی
آقای عبدعلی، محمد
آقای مجتبائی، فتح الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت الله
آقای محقق داماد، سید مصطفی
آقای موحد، صمد
آقای موسوی بجنوردی، کاظم
آقای مولوی، محمدعلی

ج ـ بخش گزینش عناوین

د ـ بخش پرونده‌های علمی

ه ـ بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق

و ـ بخش بررسی

ز ـ محورهای ویراستاری

ح ـ بخش ویرایش و چاپ

ط ـ کتابخانه

ی ـ بخش منابع خارجی

یا ـ بخش عربی

یب ـ بخش دائرة المعارف بزرگ ایران

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	مدیربخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آل داود، سیدعلی	مؤلف و ویراستار
آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین	مؤلف و ویراستار
خانم اخوان فرد، مینو	عضو بخش گزینش عناوین
آقای ارزنده، مهران	مؤلف و ویراستار
آقای اسحاقی، جعفر	جست وجوگر منابع غیرموجود در مرکز
آقای انجوی شیرازی، ابوالقاسم	ویراستار محور ۶
آقای انزابی نژاد، رضا	مؤلف

آقای انصاری، حسن	مؤلف،دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و ویراستار
آقای انصاری، حسین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انصاری، محمد	مؤلف
آقای انواری، محمدجواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای انواری، محیی‌الدین	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای ایزدی مبارکه، کامران	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای بادکوبه هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بته‌کن، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بوذرجمهر، حیدر	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای بهرامیان، علی	مؤلف
آقای بیرجندی، ابوالفضل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بینش، تقی	مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای پورمحمد شیرجوپشت، رحمت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای تبرائیان، محمدحسن	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای تفضلی، احمد	مدیر بخش منابع خارجی
آقای توکلی بیدهندی، احمد	دستیار بخش ویرایش و چاپ و نسخه‌پرداز
خانم جایدرپور، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های‌علمی، دستیار بخش‌کلام و فرق و مؤلف
آقای جعفر، خضیر	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای جعفری نائینی، علیرضا	مؤلف و ویراستار
آقای جلالی مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جلیلی، مهدی	مؤلف
خانم جم‌زاده، پریوش	پژوهشگر بخش ایران شناسی
آقای جمشیدنژاد اول، غلامرضا	مؤلف
خانم جودی نعمتی، اکرم	مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج منوچهری، فرامرز	عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و مؤلف
آقای حبیبی مظاهری، مسعود	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش کلام و فرق
آقای حجت جلالی، عباس	مؤلف
آقای حجتی کرمانی، محمد جواد	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای حدیدی، جواد	ویراستار محور ۳
خانم حشمت پسند، بشری	مؤلف
خانم حفیظی، مینا	مؤلف و دستیار بخش ادبیات و عرفان
خانم حقیقی ایرانی، رؤیا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای حکیمیان، ابوالفتح	مؤلف
آقای حنانی کاشانی، سعید	مؤلف
آقای خاکی، محمد	مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	مشاور شورای مدیران و مؤلف
خانم خسروی، زهرا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	مؤلف و دستیار بخش تاریخ
آقای خندان، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

خانم دانش‌آموز، حبیبه	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
خانم دودانگه، صغری	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
خانم رادمنش، فاطمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم رازپوش، شهناز	مؤلف
خانم ربیع‌زاده، زهرا	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازادهٔ لنگرودی، رضا	ویراستار محور ۵
آقای رفیع، مهدی	ویراستار
آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای روح بخشیان، عبدالمحمد	مؤلف
آقای زرنگار، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زریاب، عباس	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای ساروی، محمد جواد	مؤلف
آقای سالاری، سید عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم سپهری، کبری	مؤلف
آقای سجادی، سید جعفر	مؤلف
آقای سجادی، سید صادق	مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سعیدی، عباس	ویراستار
آقای سلماسی، مهدی	مؤلف
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سمسار، محمد حسن	مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم سید حسین‌زاده، هدی	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای سیدی، محمد	مؤلف و ویراستار
خانم سینائی، مریم	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
خانم شاهنگیان، نوری‌السادات	مؤلف
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شریعت، محمد صادق	مؤلف
آقای شعار، جعفر	مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم شکوهی، فریبا	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
آقای شمس، محمد جواد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شیخی، حمیدرضا	مؤلف
آقای صادقی، علی اشرف	ویراستار محور ۲
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای صفری نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای صفوت، داریوش	ویراستار

آقای ضیائی، علی اکبر	مؤلف
آقای طباطبائی، سید جواد	ویراستار
آقای طباطبائی، عبدالعزیز	مؤلف
خانم ظفری، ناهید	مؤلف
آقای عابدی، محسن	مؤلف
آقای عالم‌زاده، هادی	ویراستار محور ۱
آقای عبدعلی، محمد	مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	مترجم و ویراستار بخش عربی
آقای علاءالدینی، علیرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای علوی مقدم، مهیار	مؤلف
آقای علی‌زاده، بیوک	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم عماری، مریم	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای غلامی، یدالله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش هنر
خانم غلامیان، سیمین	عضو بخش گزینش عناوین
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مؤلف و ویراستار
آقای فاضلی، محمد	مؤلف
آقای فرزانه، علی	ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای فرهانی منفرد، مهدی	مؤلف
آقای فکرت، محمد آصف	مؤلف
آقای قانع، احمد علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم کاشیان، ایران‌ناز	دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای کاظم بیکی، محمد علی	مؤلف و ویراستار
آقای کرامتی، یونس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای کسائی، نورالله	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	مؤلف و ویراستار
آقای گذشته، ناصر	مؤلف
آقای گلشنی، عبدالکریم	مؤلف
آقای گنجی، محمد حسن	عضو بخش جغرافیا
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
آقای لسانی فشارکی، محمد علی	مؤلف و ویراستار
آقای مایل هروی، نجیب	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای متقی، سید حمید	مسئول دفتر سر ویراستاری
آقای مجتبائی، فتح‌الله	مدیر بخش ادبیات و بخش عرفان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهد شبستری، محمد	مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق داماد، سید مصطفی	مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق و ویراستار
آقای محمدزاده، رضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای محمدی، غلامحسین	عضو بخش گزینش عناوین
خانم مسّاح، رضوان	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای مصلایی‌پور، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مقیمی، قهار	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

آقای منصوری، منصور	قائم مقام معاونت اداری و مالی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موحد، صمد	مدیر بخش فلسفه، ویراستار و مؤلف
آقای مؤذن جامی، محمد مهدی	مؤلف
آقای مؤذن جامی، محمد هادی	مؤلف
آقای موسوی، سید مهدی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای موسوی بجنوردی، کاظم	سرپرست علمی، سر ویراستار و مؤلف
آقای موسوی بجنوردی، هادی	معاون اداری و مالی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای مولوی، محمدعلی	ویراستار محور ۴، مدیر بخش علوم و ویراستار مقالات عربی
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار
خانم میلانی، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای نجفی اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش عربی
آقای نظام تهرانی، نادر	عضو هیأت علمی بخش عربی
خانم نفیسی، نوشیندخت	مؤلف
آقای نقدی ثقفی، یوسف	مؤلف
آقای نقیئی، عباس	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای نوالی، محمود	مؤلف
آقای نیستانی، جواد	پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
آقای وکیلی، ابومحمد	مؤلف
آقای هدائی، محمد	مؤلف
خانم یمینی قائشی، زهرا	دستیار بخش علوم
آقای یوسفی اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

خانم ابوطالبی، نیّره	کمک کتابدار
خانم استخری، مهرانگیز	کمک کتابدار
آقای بنی‌آدم، حسین	مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای عربی
آقای بهزادپور، امیر	مسئول بخش زیراکس
آقای تابش، جعفر	مسئول بخش صحافی
آقای جمشیدنژاد اول، غلامرضا	کارشناس فهرست نویسی و طبقه‌بندی
آقای جوزی، مهدی	مسئول گردش کتاب
خانم خارچینکو، نادیژدا	فهرست‌نویس کتابهای روسی
خانم، داودآبادی، فاطمه	کمک کتابدار
خانم دودانگه، صغری	مسئول فهارس
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه آرایی
خانم ریحانی‌منفرد، نسترن	ویرایشگر بخش فهرست نویسی
آقای سلیمانی، خلیل	عضو بخش زیراکس
خانم طلوعی، کتایون	کمک کتابدار

خانم عماری، مدین	کمک کتابدار
آقای غفوری، علی‌رضا	عضو بخش زیراکس
آقای غیاث آبادی، ناصر	عضو بخش زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	عضو بخش صحافی
آقای فکرت، محمدآصف	کارشناس فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای قربانی، ناصر	عضو بخش صحافی
خانم گستری، فریبا	ویرایشگر بخش فهرست نویسی
آقای مافی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای فارسی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز
آقای محمدی، سیدعیسی	عضو بخش زیراکس
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	عضو بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	عضو بخش صحافی
خانم هارتونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین

کارکنان فنی:

آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح مطبعی
آقای گوهری، مجید	صفحه‌آرا و ناظر چاپ

تقدیر و تشکر

بدین وسیله از همهٔ همکاران اداری و امور مالی، به ویژه کارکنان دبیرخانه و عکاسی که هریک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان شرکت محترم افست، مخصوصاً بخش حروف‌چینی، همچنین کارکنان لیتوگرافی علم و هنر و چاپ سحاب و پارس و صحافی ایران مهر تقدیر و تشکر می‌شود.

اِبْنِ سینا، ابوعلی حسین‌بن عبدالله بن سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق / ۹۸۰ ـ ۱۰۳۷م)، بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی و پزشک نامدار ایران در جهان اسلام.

زندگی وسرگذشت: مادربارهٔزندگی وسرگذشت ابن‌سینا آگاهی بس بیشتری داریم تادربارهٔهر فیلسوف مسلمان دیگر. این نیزبه برکت زندگی نامه‌ای است که ابوعُبید جوزجانی (د ۴۳۸ ق/۱۰۴۶م) شاگرد وفادار وی به نوشته آورده است و بخش نخست آن تقریر ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشتهٔ خود جوزجانی است. این نوشته بعدها به «سرگذشت» یا «سیره» مشهور شده است. کهن‌ترین متنی که از این سرگذشت در دست است، کتاب *تتمهٔ صِوان الحکمة* اثر ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی است که همچنین مطالب تازه‌ای دربارهٔ ابن سینا در بردارد. در کنار این گزارش، ما دو گزارش دیگر را از زندگی ابن سینا نزد ابن ابی اصیبعه در *عیون الانباء* وی و در *تاریخ الحکماء* اثر ابن قفطی می‌یابیم. گزارشهای هر یک از این دو منبع دارای اختلافاتی است. هر چند منبع مشترک آنها همان روایت جوزجانی به نقل از خود ابن سینا و سپس بقیهٔ گزارش جوزجانی از سرگذشت است. ابن خلّکان نیز در *وفیات الاعیان* (۱۵۷/۲ ـ ۱۶۲) گویا از روایت بیهقی بهره گرفته و نکاتی را آورده است که در آثار ابن ابی اصیبعه و ابن قفطی یافت نمی‌شود. متنی هم از سرگذشت ابن سینا، سالها پیش از سوی احمد فؤاد اهوانی در حاشیهٔ دست نوشته‌ای از *نُزهَةُ الارواح* شهرزوری کشف شده بود که به دست یحیی ابن احمد کاشی در ۷۵۴ ق / ۱۳۵۳م نوشته شده بوده است. اهوانی این سرگذشت را نوشتهٔ کاشی پنداشته است و آن را به مناسبت هزارهٔ تولد ابن سینا در مجموعهٔ *ذِکرَیٰ ابن سینا* در ۱۹۵۲م در قاهره، با عنوان «نُکَتٌ فی احوال الشیخ الرئیس ابن سینا» منتشر کرده است. در ۱۹۷۴ ویلیام گُلمَن[1] این سرگذشت را برپایهٔ چندین دست نوشته به شیوه‌ای انتقادی تدوین و با عنوان «زندگانی ابن سینا[2]» با ترجمهٔ انگلیسی آن منتشر ساخت. این متن تاکنون بهترین متنی است که از سرگذشت ابن سینا در دست است، هرچند در آن لغزشها و اشتباهاتی در خواندن و ترجمهٔ برخی عبارات یافت می‌شود که مانفِرِد اولمان آنها را در نقدی که برآن کتاب در مجلهٔ آلمانی «اسلام[3]» (۱۹۷۵م، صص 148-151) نوشته، یادآور شده است.

ما در اینجا زندگانی ابن سینا را برپایهٔ روایت خودش و سپس دنبالهٔ آن را به روایت جوزجانی می‌آوریم. ابن سینا در حدود ۳۷۰ ق / ۹۸۰م در بخارا زاییده شد. پدرش از اهالی بلخ بود و در دوران فرمانروایی نوح بن منصور سامانی (۳۶۶ـ۳۸۷ ق / ۹۷۷ـ۹۹۷م) به بخارا رفت و در آنجا در یکی از مهم‌ترین قریه‌ها به نام خَرمَیثَن در دستگاه اداری به کار پرداخت، او از قریه‌ای در نزدیکی آنجا، به نام اَفشَنَه زنی (ستاره نام؟) را به همسری گرفت و در آنجا اقامت گزید.

ابن سینا در آنجا به جهان چشم گشود. پنج سال پس از آن برادر کهترش به نام محمود به دنیا آمد. ابن سینا نخست به آموختن *قرآن* و ادبیات پرداخت و ده ساله بود که همهٔ *قرآن* و بسیاری ازمباحث ادبی را فراگرفته‌وانگیزهٔشگفتی‌دیگران شده بود. در این میان پدر وی دعوت یکی از داعیان مصری اسماعیلیان را پذیرفته بود و از پیروان ایشان به شمار می‌رفت. برادر ابن سینا نیز از آنان بود. پدرش ابن سینا را نیز به آیین اسماعیلیان دعوت می‌کرد، اما وی هرچند به سخنان آنان گوش می‌داد و گفته‌هایشان را دربارهٔ عقل و نفس می‌فهمید، نمی‌توانست آیین ایشان را بپذیرد و پیرو آنان شود. پدرش *رسائل اخوان الصفاء* را مطالعه می‌کرد و ابن سینا نیز گاه به مطالعهٔ آنها می‌پرداخت. سپس پدرش وی را نزد سبزی فروشی به نام محمود مَسّاحی که از حساب هندی آگاه بود، فرستاد و ابن سینا از وی این فن را آموخت. در این هنگام دانشمندی به نام ابوعبدالله (حسین بن ابراهیم الطَبری) ناتِلی که مدعی فلسفه دانی بود، به بخارا آمد. پدر ابن سینا وی را در خانهٔ خود جای داد و ابن سینا نزد او به آموختن فلسفه پرداخت. وی پیش از آمدن ناتِلی به بخارا، نزد مردی به نام اسماعیل زاهد فقه آموخته و در این زمینه سخت جویا و پویا و با همهٔ شیوه‌های اعتراض، به روش فقیهان آشنا شده بود. آنگاه ابن سینا نزد ناتِلی به خواندن «مدخل منطق ارسطو» (اَیساگوگِه[4] = ایساغوجی) اثر پُرفوریوس[5] فیلسوف نوافلاطونی (۲۳۴ ـ ۳۰۱ یا ۳۰۵م) پرداخت و در این راه تا بدانجا پیش رفت که نکات تازه‌ای کشف می‌کرد و سبب شگفتی بسیارِ استادش می‌شد. چنانکه وی پدر ابن سینا را وادار ساخت که فرزندش را یکباره و تنها در راه دانش مشغول کند. ابن سینا بخشهای سادهٔ منطق را نزد ناتِلی فرا گرفت، اما او را دربارهٔ دقایق این دانش ناآگاه یافت، از این رو به خواندن کتابهای منطق ارسطو و مطالعهٔ شرحهای دیگران برآنها پرداخت، تا اینکه در این دانش چیره دست شد. وی همزمان کتاب «عناصر یا اصول هندسه» اثر اُقلیدس (یوکلایدِس[6]) ریاضی‌دان مشهور یونانی (سدهٔ ۴ و ۳ ق م) را اندکی نزد ناتلی خواند و سپس بقیهٔ مسائل کتاب را نزد خود خواند و آنها را حل کرد. سپس خواندن کتاب معروف *المجسطی* (مِگیسته سونتاکسیس[7]) اثر بطلمیوس (کلاودیوس پتولمایوس[8]) ستاره‌شناس بزرگ یونانی (ثلث دوم سدهٔ ۲ ق م) را نزد ناتلی آغاز کرد و پس از خواندن مقدمات و رسیدن به شکلهای هندسی آن، ناتلی به وی گفت که بقیهٔ کتاب را خودش بخواند و مسائل آن را حل کند و مشکلات را از وی بپرسد، اما به این کار نپرداخت و ابن سینا نزد خودش مسائل آن را حل کرد، چنانکه بسیاری از مشکلها را ناتِلی نمی‌دانست، مگر پس از آنکه ابن سینا آنها را برای وی توضیح می‌داد. در این هنگام، ناتلی بخارا را به قصد گُرگانج و رسیدن به دربار ابوعلی مأمون بن محمد خوارزمشاه، ترک کرد. در این میان ابن سینا نزد خود به خواندن و آموختن متون و

1. William E. Gohlman
2. *The Life of Ibn Sina.*
3. *Der Islam.*
4. Eisagōgè
5. Porphyrios
6. Euk [c] leidès
7. Megistè Suntaxis
8. Claudius Ptolémaios

شرحهای کتابهایی در طبیعیات و الهیات پرداخت تا به گفتهٔ خودش «درهای دانش به رویش گشوده شد». آنگاه به دانش پزشکی گرایش یافت و خواندن کتابهایی را در این زمینه آغاز کرد. وی پزشکی را دانشی می‌شمارد که دشوار نیست و بدین‌سان می‌گوید که وی در اندک زمانی در آن مُبرّز شده، چنانکه پزشکان برجسته نزد او آموختن پزشکی را آغاز کردند. خود ابن سینا نیز به درمان بیماران می‌پرداخت و در این رهگذر شیوه‌هایی درمانی، برگرفته از تجربه، بروی آشکار می‌شد که به گفتهٔ خودش نمی‌توان آنها را وصف کرد. وی همزمان به مطالعات خود در فقه ومناظره با دیگران در این زمینه ادامه می‌داد. وی در این هنگام ۱۶ ساله بوده است. پس از آن، ابن سینا یک سال ونیم دیگر به آموختن و خواندن پرداخت. باردیگر خواندن کتابهای منطق و همهٔ بخشهای فلسفه را از سر گرفت. وی در این میان حتی یک شب را در سراسر آن نمی‌خوابید و روزها نیز جز به کار خواندن و آموختن نمی‌پرداخت. انبوهی از دسته‌های کاغذ در برابر خود می‌نهاد و مسائل گوناگون را برای خود مطرح می‌کرد و در هر مسأله‌ای مقدمات قیاس و شروط آن را در نظر می‌گرفت. هرگاه نیز با قیاسی روبه رو می‌شد که نمی‌توانست به «حد أوسط» آن دست یابد، برمی‌خاست و به مسجد می‌رفت و نماز می‌گزارد و از خداوند حل مشکلِ خویش را خواستار می‌شد تا بر وی گشوده می‌گشت.آنگاه شب هنگام به خانه بازمی‌گشت، چراغ پیش روی می‌نهاد و به خواندن و نوشتن مشغول می‌شد؛ هرگاه که خواب برچشمانش چیره می‌شد یا احساس ناتوانی در تن خود می‌کرد، پیاله‌ای شراب می‌نوشید (برخی معتقدند که در اینجا شراب مطلق نوشیدنی است) و توان خود را باز می‌یافت و بار دیگر به خواندن می‌پرداخت. به گفتهٔ خودش «هرگاه خوابش می‌برد، خود آن مسائل را در خواب می‌دید و بسیاری از آنها بر وی روشن و آشکار می‌شد». ابن سینا بدین شیوه پیش می‌رفت تا برهمهٔ دانشها آگاهی یافت وبه اندازهٔ توانایی انسانی، برآنها چیره گردید، چنانکه خود می‌گوید: «آنچه در آن زمان می‌دانستم، به همان گونه است که اکنون می‌دانم و تا به امروز چیزی برآن نیفزوده‌ام». ابن سینا در این هنگام نزدیک به ۱۸ سال داشته، در منطق، طبیعیات و ریاضیات چیره دست بوده است و آنگاه برالهیات روی آورده و به خواندن کتاب متافیزیک (*مابعدالطبیعهٔ*) ارسطو پرداخته و حتی به گفتهٔ خودش ۴۰ بار آن را خوانده بوده، چنانکه متن آن را از برداشته، اما هنوز محتوا و مقصود آن را نمی‌فهمیده است. وی از خود ناامید شده و به خود می‌گفته است «این کتابی است که راهی به سوی فهمیدن آن نیست» تا اینکه روزی در بازار کتاب فروشان، مردی کتابی را به بهای ارزان براو عرضه می‌کند که وی پس از تردید آن را می‌خرد؛ این همان کتاب ابونصرفارابی دربارهٔ *اغراض مابعدالطبیعة* بوده است. پس از خواندن آن مقصود و محتوای آن کتاب بر وی روشن می‌شود.

فرمانروای بخارا در این زمان نوح بن منصور سامانی بوده است. وی دچار یک بیماری می‌شود که پزشکان در درمان آن درمانده بودند. در این میان نام ابن سینا به دانشوری مشهور شده بود. پزشکان نام او را نزد آن فرمانروا به میان آوردند و از او خواستند که ابن سینا را به حضور بخواند. ابن سینا نزد بیمار رفت و با پزشکان در مداوای وی شرکت کرد و از آن پس در شمار پیرامونیان و نزدیکان نوح بن منصور درآمد. ابن سینا روزی از وی اجازه خواست که به کتابخانهٔ بزرگ و مشهور وی راه یابد. این اجازه به او داده شد و ابن سینا در آنجا کتابهای بسیاری را در دانشهای گوناگون یافت که نامهای بسیاری از آنها را کسی نشنیده و خود وی نیز، هم پیش و هم پس از آن، آنها را ندیده بود. وی به خواندن آنها پرداخت و از آنها بهره‌های فراوان گرفت. پس از چندی آن کتابخانه آتش گرفت و همهٔ کتابها سوخته شد. دشمنان ابن سینا می‌گفتند که خود وی عمداً آن را به آتش کشیده بود تا دیگران از کتابهای آن بهره‌مند نشوند (دربارهٔ این کتابخانه و آتش گرفتن آن نک: مقالهٔ ماکس وایزوایلر[1]، «ابن سینا و کتابخانه‌های ایرانی زمان وی» در «یادنامهٔ ابن سینا»، 63-48، به ویژه 56، که نویسنده حدس می‌زند کتابخانه در ذیقعدهٔ ۳۸۹ ق / اکتبر ۹۹۹م آتش گرفته است). ابن سینا در این هنگام، به گفتهٔ خودش به ۱۸ سالگی رسیده و از آموختن همهٔ دانشهای زمانش فارغ شده بود. وی می‌گوید: «در آن زمان حافظهٔ بهتری در علم داشتم، اما اکنون دانش من پخته‌تر شده است، و گرنه همان دانش است و از آن پس به چیز تازه‌ای دست نیافته‌ام».

ابن‌سینا به ۲۲ سالگی رسیده بود که پدرش درگذشت (بیهقی، علی، ۴۴). وی در این میان برخی کارهای دولتی امیر سامانی عبدالملک دوم را بر عهده گرفته بود. از سوی دیگر، در این فاصله، سرکردهٔ خاندان قراخانیان ایلَک نصربن علی به بخارا هجوم آورد و آن را تصرف کرد و در ذیقعدهٔ ۳۸۹ / اکتبر ۹۹۹ عبدالملک‌بن نوح، یعنی آخرین فرمانروای سامانی را زندانی کرد و به اوزگَند فرستاد. بدین سان ابن‌سینا بایستی ظاهراً در حدود دو سال در دربار عبدالملک‌بن نوح به سر برده باشد، یعنی از زمان مرگ نوح‌بن منصور (۳۸۷ق / ۹۹۷م) تا پایان کار عبدالملک (نک: بارتولد، 267,268). این دگرگونیهای سیاسی و سقوط فرمانروایی سامانیان در بخارا، انگیزهٔ آن شد که ابن‌سینا بار سفر بربندد و به گفتهٔ خودش «ضرورت وی را بر آن داشت که بخارا را ترک گوید».

وی در حدود ۳۹۲ق در جامهٔ فقیهان با طیلسان و تحت‌الحَنَک از بخارا به گرگانج در شمال غربی خوارزم رفت و در آنجا به حضور علی ابن‌مأمون بن محمد خوارزمشاه، از فرمانروایان آل مأمون (تا ح۳۸۷- ۳۹۹ق / ۹۹۷ - ۱۰۰۹م) معرفی شد. در این هنگام ابوالحسین سهیلی که به گفتهٔ خود ابن‌سینا «دوستدار این گونه دانشها» بوده مقام وزارت را بر عهده داشته است. نام این مرد در متن گزارش ابن‌سینا و نیز متن علی‌بن زید بیهقی (ص ۴۵) ابوالحسین آمده است، اما ثعالبی در

1. Max Weisweiler, «Avicenna und die iranischen...»

یتیمة‌الدهر (۲۵۴/۴) نام وی را ابوالحسن احمدبن محمد سهیلی آورده است و می‌گوید وی در ۴۰۴ق / ۱۰۱۳م به بغداد رفت و در آنجا در ۴۱۸ق / ۱۰۲۷م درگذشت. در گرگانج حقوق ماهیانه‌ای برای ابن‌سینا مقرر گردید که به گفتهٔ خودش برای «معاش کسی چون او کفایت می‌کرد».

پس از چندی، به گفتهٔ ابن‌سینا، بار دیگر «ضرورت وی را بر آن داشت» که گرگانج را ترک کند. وی دربارهٔ چگونگی این ضرورت چیزی نمی‌گوید، اما از سوی دیگر، نظامی عروضی (ص۷۷) داستانی را می‌آورد که بنابر آن، سلطان محمود غزنوی (حک ۳۸۸ - ۴۲۱ق / ۹۹۸ - ۱۰۳۰م) از خوارزمشاه ابوالعباس مأمون‌بن مأمون درخواست کرد که چند تن از دانشمندان دربار خود، از جمله ابن‌سینا را به دربار وی گسیل دارد. تنی چند از ایشان، از جمله ابوریحان بیرونی، به این سفر رضایت دادند، اما ابن‌سینا و دانشمند دیگری به نام ابوسَهل مسیحی از رفتن سرباز زدند و ناگزیر شدند که گرگانج را ترک گویند. در این داستان می‌توان بذری از حقیقت را یافت. محمود غزنوی سنی مذهب متعصبی بوده است، در حالی که ابن‌سینا، بنابر سنت خانوادگیش شیعی مذهب بوده است (چنانکه دیدیم پدرش به اسماعیلیان گرویده بود). محمود غزنوی همچنین با فلسفه و فیلسوفان میانهٔ خوشی نداشته است، چنانکه وی را در هجوم به ری در ۴۲۰ق می‌یابیم که در آن شهر «مقدار ۵۰ خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه، از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درختهای آویختگان (یعنی کسانی که ایشان را بر درختان به دار آویخته بودند) بفرمود سوختن» (*مجمل التواریخ والقصص*، ۴۰۴). با وجود این نمی‌توان انگیزهٔ اصلی ابن‌سینا را برای ترک گرگانج معین کرد و به حقیقت تاریخی این «ضرورت» پی برد. به هر حال در حدود ۴۰۲ق / ۱۰۱۲م ابن‌سینا از راه شهرهای نَسا، اَبیوَرد (یا باوَرد)، طوس، سَمَنگان (سمنقان) به جاجَرْم سرحد نهایی خراسان رفت و سپس به شهر گرگان رسید. به گفتهٔ خود ابن‌سینا، قصد وی از این سفر پیوستن به دربار شمس‌المعالی قابوس‌بن وشمگیر (حک ۳۶۷-۴۰۲ق / ۹۷۸-۱۰۱۲م) فرمانروای زیاری گرگان بوده است. اما در این میان، سپاهیان قابوس بر وی شوریده و او را خلع و زندانی کرده بودند. وی در ۴۰۳ق درگذشت. جانشین قابوس، پسرش منوچهر، خود را دست‌نشاندهٔ محمود غزنوی اعلام کرد و دختر او را به همسری گرفت. روشن است که ابن‌سینا نمی‌توانست با وی از در سازش درآید و بار دیگر ناگزیر شد که گرگان را ترک گوید. در این میان ابوعُبَید جوزجانی، شاگرد وفادارش به وی پیوست و تا پایان عمر ابن‌سینا، یار و همراه او بود و نیز نخستین نویسندهٔ سرگذشت ابن‌سینا به نقل از خودش بود.

از اینجا به بعد، جوزجانی به تکمیل بقیهٔ زندگانی و سرگذشت ابن‌سینا می‌پردازد و می‌گوید که در گرگان مردی بود به نام ابومحمد شیرازی که دوستدار دانشها بود و در همسایگی خود، برای ابن‌سینا خانه‌ای خرید و او را در آنجا مسکن داد.

در حدود ۴۰۴ق ابن‌سینا گرگان (جُرجان) را به قصد ری ترک کرد. وی در ری به خدمت سَیّده (با نام شیرین دختر سپهبد شروین و ملقب به اُمّ‌الملوک (د۴۱۹ق / ۱۰۲۸م)، بیوهٔ فخرالدوله علی بویه (د۳۸۷ق / ۹۹۷م) و مادر مجدالدوله ابوطالب رستم‌بن فخرالدوله) پیوست. مادر و فرزند ابن‌سینا را بنابر توصیه‌هایی که همراه آورده بود، گرامی داشتند. در این میان ابن‌سینا مجدالدوله را که دچار بیماری سوداء (مالیخولیا) شده بود، درمان کرد. وی همچنان در ری ماند تا هنگامی که شمس‌الدوله ابوطاهر پسر دیگر فخرالدوله که پس از مرگ پدرش در ۳۸۷ق / ۹۹۷م فرمانروای همدان و قَرمیسین (کرمانشاه) شده بود، در ۴۰۵ق / ۱۰۱۵م به ری حمله آورد. این حمله پس از درگیری وی با هلال بن بَدر بن حسنویه روی داد. وی از دودمان کردهای فرمانروا بر نواحی جَبَل و قرمیسن بوده است. هلال‌بن بدر که از سوی سلطان‌الدوله (د۴۱۲ق / ۱۰۲۱م) در بغداد زندانی شده بود، آزادی خود را باز یافته و از سوی سلطان‌الدوله لشکری در اختیارش نهاده شده بود تا با شمس‌الدوله که در این میان بر سرزمینهای دیگری نیز دست یافته بود، به جنگ برخیزد. در نبردی که در ذیقعدهٔ ۴۰۵ / مهٔ ۱۰۱۵ میان ایشان درگرفت، هلال‌بن بدر کشته شد و سپاهیان سلطان‌الدوله ناچار شدند که به بغداد بازگردند (ابن‌اثیر، حوادث سال ۴۰۵ق).

به گفتهٔ جوزجانی، در این هنگام «حوادثی روی داد که ابن‌سینا را ناگزیر ساخت که ری را ترک کند». اما وی دربارهٔ ماهیت این حوادث چیزی نمی‌گوید. به هر حال می‌توان گمان برد که این بار نیز اوضاع سیاسی و اجتماعی ری چنان شده بود که ابن‌سینا دیگر نمی‌توانست بیشتر در آن شهر بماند. در این میان شاید تهدیدهایی که از سوی محمود غزنوی به ری می‌شد، در تصمیم ابن‌سینا به ترک آن شهر بی‌تأثیر نبوده باشد، زیرا در گزارشی از خواندمیر (صص ۱۲۸-۱۲۹) آمده است که «در آن وقت که سلطان محمود غزنوی به طرف عراق رایت آفتاب اشراق برافراشت، شیخ (یعنی ابن‌سینا) از ری به قزوین و از قزوین به همدان شتافت». به هر روی، ابن‌سینا به همدان رفت. در این میان شمس‌الدوله به بیماری قولنج دچار شد. ابن‌سینا را به کاخ وی بردند و او به معالجه پرداخت تا شمس‌الدوله بهبود یافت. ابن‌سینا چهل روز را در کاخ گذرانید و در پایان خلعتهای فراوان گرفت و به خانهٔ خود بازگشت، در حالی که در شمار نزدیکان و همنشینان شمس‌الدوله درآمده بود. پس از چندی شمس‌الدوله برای نبرد با عَنّاز به سوی قَرمیسین لشکر کشید. حسام‌الدین ابوشَوک فارس بن محمدبن عَنّاز سرکردهٔ قبیلهٔ کرد شاذَنجان بود که در دو سوی رشته کوههای میان کرمانشاه و قصرشیرین کنونی فرمانروایی داشت. پس از شکست هلال‌بن بدر به دست شمس‌الدوله و از دست رفتن سرزمینهایش، عنّاز که همسایهٔ دورتر او بود، بر آن شد که آن سرزمینها را تصرف کند. بنابراین شمس‌الدوله برای پیشگیری از دست‌اندازیهای عناز به جنگ وی رفت، در حالی که ابن‌سینا نیز همراه او بود. در این نبرد،

شمس‌الدوله شکست خورد و به همدان بازگشت. این واقعه در ۴۰۶ ق / ۱۰۱۵م بود. در این هنگام شمس‌الدوله ابن‌سینا را به وزارت خود گماشت. اما پس از چندی میان ابن‌سینا و سپاهیان شمس‌الدوله که ترکیبی از پیاده نظام دیلمی و سواره نظام ترک بودند، درگیری روی داد. سپاهیان که شاید از شکست خوردن از عنّاز ناآرام‌تر شده بودند و برای خود از سوی ابن‌سینا احساس خطر می‌کردند، بر وی شوریدند، خانه‌اش را محاصره کردند و پس از دستگیری وی همهٔ دارایی او را به تاراج بردند. افزون بر این از شمس‌الدوله خواستار کشتن وی شدند، اما شمس‌الدوله از این کار سرباز زد و برای آرام کردن سپاهیان، ابن‌سینا را فقط از دستگاه دولت دور کرد. ابن‌سینا متواری شد و ۴۰ روز را در خانهٔ مردی به نام ابوسَعد (یا ابوسعید) بن دَخدول (یا دَخدوک) به سر برد. در این هنگام، شمس‌الدوله بار دیگر دچار بیماری قولنج شد و ابن‌سینا را احضار کرد و از وی بسیار پوزش خواست. ابن‌سینا به معالجهٔ وی پرداخت تا بهبود یافت. شمس‌الدوله بار دیگر وزارت را به وی سپرد. بنابر گزارش جوزجانی، شمس‌الدوله در این میان از ابن‌سینا خواسته بود که شرحی بر نوشته‌های ارسطو بنویسد، اما ابن‌سینا به وی گفته بود که فراغتی برای این کار ندارد، اما اگر وی راضی شود، به نوشتن کتابی دربارهٔ دانشهای فلسفی (بی‌آنکه در آن با مخالفان مناظره یا عقاید ایشان را رد کند) خواهد پرداخت و بدین سان تألیف کتاب شفا را از «طبیعیات» آن آغاز کرد. وی کتاب اول قانون در پزشکی را پیش از آن تألیف کرده بود. در این میان چنین می‌نماید که ابن‌سینا از زندگانی آرامی برخوردار بوده است، زیرا بنابر گزارش جوزجانی، روزها را به کارهای وزارت شمس‌الدوله می‌گذراند و شبها دانشجویان بر وی گرد می‌آمدند و از کتاب شفا و قانون می‌خواندند.

چند سالی بدین سان گذشت، تا هنگامی که شمس‌الدوله برای جنگ با امیر طارُم برخاست. طارم ناحیه‌ای بود در کوهستانهای میان قزوین و گیلان. امیر آن در هنگام حملهٔ شمس‌الدوله به آنجا (۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م) ابراهیم بن مرزبان بن اسماعیل بن وَهسودان بود که پس از مرگ فخرالدوله (۳۸۷ق / ۹۹۷م) شهرهایی را در ناحیهٔ طارم به تصرف خود درآورده بود و آنها را تا ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹م که محمود غزنوی به جبال هجوم آورد، در دست داشت (ابن‌اثیر، حوادث سال ۴۲۰ ق). این فرمانروا از خاندان وَهسودان و از سلسله‌ای بوده است که به آل افراسیاب (یا سالاریان یا کَنگَریان) معروف است. اما در نزدیکی طارم، شمس‌الدوله دوباره به سختی دچار بیماری قولنج شد که بیماریهای دیگری را نیز به همراه داشت. سپاهیان از مرگ وی بیمناک شدند و او را در تخت روان به سوی همدان بازگرداندند، اما او در راه درگذشت (۴۱۲ ق / ۱۰۲۱م).

پس از مرگ شمس‌الدوله، پسرش سَماءالدوله ابوالحسن به جای او نشست و از ابن سینا خواست که وزارت او را بپذیرد، اما ابن سینا از پذیرفتن این مقام سرباز زد. سماءالدوله از ۴۱۲ق دو سال مستقلاً فرمانروایی کرد و سپس زیر فرمانروایی علاءالدوله قرار گرفت و از ۴۲۱ ق که علاءالدوله فرمانداری برای همدان منصوب کرد، خبری از وی در دست نیست (همو، حوادث سال ۴۲۱ ق). در این میان روزگار آل بویه به سر آمده بود و نشانه‌های انحطاط و فروریزش دولت آنان آشکار می‌شد. ابن سینا صلاح خود را در آن دید که کناره گیرد. جوزجانی گزارش می‌دهد که «روزگار ضربات خود را فرود می‌آورد و آن مُلک به ویرانی می‌گرایید. وی (ابن سینا) ترجیح داد که دیگر در آن دولت نماند و به آن خدمت ادامه ندهد و مطمئن شد که احتیاط در آن است که برای رسیدن به دلخواه خود، پنهان بزید و منتظر فرصتی باشد تا از آن دیار دور شود» (نک‍: جوزجانی، ۲).

بدین سان ابن سینا چندی متواری بود و در خانهٔ مردی به نام ابوغالب عطار پنهان می‌زیست و نوشتن بقیهٔ کتاب شفا را از سر گرفت و پس از پایان دادن به همهٔ بخشهای «طبیعیات» (جز کتاب «الحیوان») و «الهیات» آن، بخش «منطق» را آغاز کرد و برخی از آن‌را نوشت. در این میان ظاهراً ابن سینا نهانی با علاءالدوله (بو جعفر محمد بن دشمنزار یا دشمنزیار معروف به ابن کاکویه) فرمانروای اصفهان مکاتبه می‌کرده است. علاءالدوله را سیّده از ۳۹۸ ق/۱۰۰۸ م به حکومت اصفهان منصوب کرده بود. علاءالدوله خویشاوند دور آل بویه و پدرش دایی یا خالوی (کاکوی) سیّده مادر مجدالدوله و شمس‌الدوله بوده است. وی تا سال مرگش (۴۳۱ ق/۱۰۴۱ م) ــ جز برای مدت کوتاهی که چنانکه گفته خواهد شد، سرداران سلطان مسعود غزنوی، وی را از آنجا بیرون راندند ــ بر اصفهان حکومت می‌کرد. از سوی دیگر، بنابر گزارش علی بن زید بیهقی (ص ۵۰) علاءالدوله خود مکاتبه با ابن سینا را آغاز کرده و از وی خواسته است که به اصفهان و دربار وی برود. به هر روی، پس از چندی تاج‌الملک کوهی (ابو نصر ابراهیم بن بهرام) که بنابر گزارش ابن اثیر (حوادث سال ۴۱۱ ق) ظاهراً پس از امتناع ابن سینا از پذیرفتن وزارت شمس‌الدوله برای بار دوم، وزیر وی شده بود، ابن سینا را متهم کرد که با علاءالدوله نهانی نامه‌نگاری می‌کند. سپس کسان را به جست‌وجوی وی برانگیخت. دشمنان ابن سینا نهانگاه وی (خانهٔ ابوغالب عطار) را نشان دادند و وی را یافتند و دستگیر کردند و به قلعه‌ای به نام فَردَجان فرستادند و در آنجا زندانی کردند. قلعهٔ فردجان که همچنین بَرْهان یا براهان (فراهان) نامیده می‌شده است، به گفتهٔ یاقوت (۳/۸۷۰) در ۱۵ فرسنگی همدان در ناحیهٔ جَرّا قرار داشته و اکنون پَردَگان نامیده می‌شود و در ۱۱۰ کیلومتری راه میان همدان و اصفهان قرار دارد (نک‍: ابن اثیر، حوادث سال ۴۲۱ ق). ابن سینا ۴ ماه را در آن قلعه سپری کرد. بنابر گزارش ابن اثیر، در نبردی که در ۴۱۱ق/۱۰۲۰ م میان سربازان کرد و ترک شمس‌الدوله در همدان درگرفته بود، تاج‌الملک سرکردهٔ سربازان کرد بوده است (همو، حوادث سال ۴۱۱ ق). وی از علاءالدوله برای سرکوب سربازان ترک یاری خواست، اما سه سال بعد، یعنی در ۴۱۴ ق/۱۰۲۴م، سَماءالدوله پسر شمس‌الدوله بروجرد را به محاصره

درآورد و فرماندار آنجا فرهاد بن مرداویج از علاءالدوله یاری خواست و هر دو همدان را محاصره کردند، اما کمبود خواربار ایشان را ناچار به عقب‌نشینی کرد. سپس در نبردی با تاج‌الملک، علاءالدوله نخست به جُرفاذقان (گلپایگان) عقب نشست، بار دیگر به همدان هجوم برد. در نبردی سماءالدوله شکست خورد و تسلیم شد. اما علاءالدوله مقدم وی را گرامی داشت و تاج‌الملک به همان قلعهٔ فردجان پناه برد (همو، حوادث سال ۴۱۴ ق). سپس علاءالدوله همراه سماءالدوله به قلعهٔ فردجان رفت و تاج‌الملک تسلیم شد. و آنگاه همهٔ ایشان همراه ابن سینا به همدان بازگشتند و ابن سینا در خانهٔ مردی علوی سکنی گزید و به نوشتن بقیهٔ بخش «منطق» *شفا* پرداخت. ما دربارهٔ نام این مرد علوی چیزی نمی‌دانیم، اما از سوی دیگر، ابن سینا در همدان رسالهٔ *ادویهٔ قلبیهٔ* خود را به مردی به نام شریف السعید ابوالحسین علی بن حسین الحَسَنی تقدیم کرده است که چنانکه پیداست علوی بوده و احتمالاً همان مرد باشد (نک: مهدوی، ۳۳۵).

ابن سینا مدتی را در همدان گذرانید و تاج‌الملک در این میان وی را با مواعید زیبا سرگرم می‌داشت. سپس ابن سینا تصمیم گرفت که همدان را به قصد اصفهان ترک کند. وی به همراهی شاگردش جوزجانی و دو برده، با لباس مبدل و در جامهٔ صوفیان روانه شد و پس از تحمل سختیهای بسیار راه به جایی به نام طَبران (یا طهران یا طَیّران) در نزدیکی اصفهان رسید. این محل اکنون یکی از روستاهای حومهٔ اصفهان و در سمت شمال محلهٔ آب بخشان، متصل به شهر است و بیدآباد و تیران (آهنگران) نام دارد. اصل نام آن از تیر فارسی به معنای سیارهٔ عطارد با الف و نون نسبت است (همایی، ۲۴۱، حاشیه). دوستان ابن سینا و نیز یاران و ندیمان علاءالدوله که از آمدن ابن سینا آگاه شده بودند به پیشواز وی آمدند و جامه‌ها و مرکوبهای ویژه به همراه آوردند. وی در اصفهان در خانهٔ مردی به نام عبدالله بن بی بی در محله‌ای به نام کوی گنبد فرود آمد. آن خانه اثاثه و فرش و وسایل کافی داشته است. از این هنگام به بعد (۴۱۴ق/۱۰۲۳ م) دوران چهارده پانزده سالهٔ زندگی آرام و خلّاق ابن سینا آغاز می‌شود. وی اکنون از نزدیکان و همنشینان علاءالدوله بود که مردی دانش‌دوست و دانشمند پرور به شمار می‌رفت. شبهای جمعه مجلس مناظره‌ای در حضور وی تشکیل می‌شد که ابن سینا و دانشمندان دیگر در آن شرکت می‌کردند. ابن سینا در همهٔ دانشها سرآمد ایشان بود. وی در اصفهان کتاب *شفا* را بانوشتن بخشهای «منطق»، «مجسطی»، «اُقلیدس»، «ریاضیات» و «موسیقی» به پایان رسانید، جز دو بخش «گیاهان» و «جانوران» (که آنها را هنگامی که علاءالدوله به شاپورخواست، واقع در جنوب همدان و غرب اصفهان، حمله کرد و ابن سینا نیز همراه وی بود، در میان راه نوشت). کتاب *النجاة* نیز در همین سفر و در میان راه نوشته شده بود.

بنابر گزارش ابن اثیر، علاءالدوله چند بار به شاپورخواست حمله کرده بود، از جمله در سالهای ۴۱۷ ق/۱۰۲۶ م و ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م و ۴۲۳ ق/۱۰۳۲ م (نک: حوادث این سالها)، اما از سوی دیگر جوزجانی می‌گوید که ابن سینا هنگام به پایان رساندن کتاب *شفا* چهل ساله بوده است (ص ۳). اکنون اگر سال تولد ابن سینا را ۳۷۰ ق بدانیم تاریخ پایان نوشتن *شفا* ۴۱۰ ق می‌شود، مگر اینکه فرض کنیم که مقصود جوزجانی پایان بخشهای «نبات» و «حیوان» *شفا* بوده است که چنانکه اشاره شد، ابن سینا نوشتن آنها را در همراهی علاءالدوله در یکی از حمله‌های او به شاپورخواست، و احتمالاً در ۴۲۱ ق/۱۰۳۰ م در میان راه به پایان رسانده بوده است. ابن سینا کتاب *الانصاف* را نیز در اصفهان تألیف کرده بود، اما این کتاب در حملهٔ سلطان مسعود غزنوی به اصفهان و تصرف آن از میان رفت. مسعود غزنوی (حک ۴۲۱-۴۳۲ ق/۱۰۳۱-۱۰۴۱ م) در ۴۲۱ ق به اصفهان حمله کرد و شهر را به تصرف درآورد. سپاهیان وی، پس از کشتار فراوان به تاراج اموال علاءالدوله و نیز خانهٔ ابن سینا دست زدند و اموال و کتابهای وی را غارت کردند و سپس آنها را به شهر غزنه فرستادند. این کتابها در ۵۴۵ ق/ ۱۱۵۰ م به دست سربازان علاءالدین جهانسوز غوری به آتش کشیده شدند (بیهقی، ابوالفضل، ۱۲، ۱۴، ۱۵؛ مافرّوخی، ۱۰۷؛ قس: همایی، ۲/۲۶۵ به بعد). علاءالدوله، پس از حملهٔ مسعود به اصفهان همچنان فرمانروای آنجا باقی ماند.

ابن سینا همچنان در اصفهان روزگار می‌گذرانید، تا هنگامی که علاءالدوله در ۴۲۷ ق/۱۰۳۶ م به نبرد با تاش فَرّاش سپهسالار سلطان مسعود در ناحیهٔ کَرَج (یا کرخ) نزدیک همدان شتافت. ابن سینا که در این سفر علاءالدوله را همراهی می‌کرد، دچار بیماری قولنج شد و به درمان خود پرداخت و به قصد بهبود هر چه زودتر در یک روز هشت بار خود را تنقیه می‌کرد و در نتیجه دچار زخم روده شد. سپس در همین حال بیماری به اصفهان برده شد و همچنان به مداوای خود ادامه می‌داد تا اندکی بهبود یافت، چنانکه توانست در مجلس علاءالدوله حضور یابد. تا اینکه علاءالدوله قصد رفتن به همدان کرد. ابن سینا نیز وی را همراهی کرد، اما در راه بیماریش عود کرد. پس از رسیدن به همدان، وی از معالجهٔ خود دست کشید و پس از چند روز در نخستین جمعهٔ رمضان ۴۲۸/ ژوئن ۱۰۳۷، در ۵۸ سالگی درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (نک: گلمن، «زندگانی ابن سینا»، متن عربی، ۱۶-۸۸؛ بیهقی، علی ۳۸-۵۸).

دربارهٔ سرگذشت ابن سینا، در آن بخشی که خودش آن را برای شاگردش جوزجانی تقریر کرده است و می‌توان آن را «اتوبیوگرافی» وی نامید، نکات مبهمی وجود دارد که شایسته است به آنها اشاره شود. از یک سو، ابن سینا هنگامی که به یکی از رویدادهای زندگیش اشاره می‌کند، به انگیزه‌های عینی و ذهنی آن نمی‌پردازد و زمینهٔ تاریخی و زمانی آن را توضیح نمی‌دهد، بلکه با اشاره‌ای کوتاه از کنار آن می‌گذرد و به ویژه، گویی تعمّد دارد که پیوند میان انگیزه‌های عینی، یعنی سیاسی ـ اجتماعی یک رویداد زندگیش را با انگیزه‌های درونی تصمیم خودش، برای خواننده مبهم گذارد و مکرراً به تعبیرهایی مانند

«ضرورت مرا بر آن داشت که...» اکتفا می‌کند و نمی‌گوید که آن چه «ضرورتی» بوده است. از سوی دیگر گویی زندگی و سرگذشت اندیشه‌ای و علمی برای ابن سینا برای او اززندگی بیرونیش از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. بنابراین رویدادهای درونی و تاریخ روحی و عقلی او برایش از «بُعد زمان» بیرون بوده است. از اینجاست که شاید بتوان گمان برد که چرا وی از تصریح به «تاریخ» (سالهای) رویدادهای بیرونی زندگیش خودداری می‌کرده است (در این باره نک: لولینگ[1]، 513-496 / (III(1)).

نوشته‌ها: ابن سینا، علی رغم زندگانی ناآرام و پرحادثهٔ خود، اندیشمند و نویسنده‌ای پرکار بوده است. آنچه از نوشته‌های خرد و کلان وی بر جای مانده است، نمایندهٔ ذهنی فعال و پویاست که گویی در هر شرایطی، حتی در سخت‌ترین و توان‌فرساترین آنها، از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاده است. استعداد وی در فراگیری و حفظ خوانده‌ها و آموخته‌ها زبانزد همگان بوده است و چنانکه در سرگذشتش دیدیم، خود او نیز به توانایی شگرف خویش در یادگیری در دوران نوجوانیش اشاره می‌کند و ما بار دیگر در زمینهٔ دیگری به آن اشاره خواهیم کرد. حافظهٔ نیرومند وی کار تألیف را نیز بر او آسان می‌ساخت. شاگردش جوزجانی می‌گوید هنگامی که ــ چنانکه دیدیم ــ ابن سینا متواریاً در خانهٔ ابوغالب عطّار به سر می‌برد، از او خواسته بود که نوشتن بقیهٔ کتاب *شفا* را به پایان رساند و سپس می‌افزاید که در این هنگام، ابن سینا هیچ کتابی یا مرجعی در اختیار نداشت؛ هر روز ۵۰ ورق می‌نوشت، تا اینکه همهٔ «طبیعیات» و «الهیات» *شفا* و سپس بخشی از «منطق» را به پایان آورد (گلمن، ۵۸). جوزجانی در جای دیگری از سرگذشت ابن سینا می‌گوید «من بیست و پنج سال در خدمت و مصاحبت او بودم و هرگز ندیدم که هرگاه کتاب تازه‌ای به دستش می‌رسید، آن را از آغاز تا پایان بخواند، بلکه یک باره به قسمتهای دشوار و مسائل پیچیدهٔ آن و نظریات نویسندهٔ کتاب می‌پرداخت تا به مرتبهٔ وی در آن دانش و درجهٔ فهم او پی ببرد» (همو، ۶۸).

برای آگاهی از مجموعهٔ نوشته‌های اصیل ابن سینا و نوشته‌های منسوب به وی، اکنون فهرست جامعی به کوشش یحیی مهدوی در دست است که ما را از همهٔ کوششهای دیگر در این راه بی‌نیاز می‌سازد (نک: مهدوی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*). در این فهرست ۱۳۱ نوشتهٔ اصیل از ابن سینا و ۱۱۱ اثر منسوب به وی یا نوشته‌هایی با عنوانهای دیگر معرفی شده است. ما در اینجا تنها نوشته‌های چاپ شده و ترجمه شده به زبانهای دیگر را ذکر می‌کنیم:

۱. *الشفاء*: از این مهم‌ترین اثر فلسفی ابن سینا، بخشهای «طبیعیات» و «الهیات» برای نخستین بار یک چاپ سنگی در تهران (۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م) منتشر شده است. بخش «منطق» و همهٔ بخشهای دیگر آن از ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۳ م به مناسبت هزارهٔ تولد ابن سینا، زیر نظر ابراهیم مدکور و به کوشش شماری از محققان دیگر در قاهره منتشر شده است. بخش «برهان» از «منطق» شفا، جداگانه به کوشش عبدالرحمن بدوی در قاهره، ۱۹۵۴ م (چاپ دوم ۱۹۶۶ م) منتشر شده است. متن عربی و ترجمهٔ فرانسوی بخش روان‌شناسی (کتاب النفس) شفا را، یان باکوش در دو جلد، در ۱۹۵۶ م در پراگ و متن عربی آن را فضل‌الرحمن در آکسفورد (انگلستان) منتشر کرده‌است. ترجمهٔ قدیمی لاتینی آن نیز برای نخستین بار در ۱۵۰۸ م در ونیز ایتالیا و چاپ انتقادی جدید آن ترجمه به کوشش سیمون فان ریت در دو جلد زیر عنوان «ابن سینای لاتینی، کتاب دربارهٔ روان» در لوون سویس در سالهای ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲ م همراه مقدمه‌ای دربارهٔ نظریات روان‌شناسی ابن سینا از ج. وربکه منتشر شده است[2]. چاپ انتقادی جدید ترجمهٔ لاتینی «الهیات» *شفا* نیز به کوشش سیمون فان ریت، با مقدمه‌ای از وربکه در دو جلد (ج ۱، مقاله ۴ ـ ۱ و ج ۲، مقاله ۱۰ ـ ۵ را دربرمی‌گیرد) در سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰ م در لوون سویس انتشار یافته است[3].

۲. *النّجاة*: این کتاب که مطالب آن مختصر و گزیده‌ای از مطالب شفا است، از مهم‌ترین نوشته‌های ابن سیناست که فشردهٔ فلسفهٔ وی را در بردارد. نخستین بار در ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م، به کوشش محیی‌الدین صبری الکردی و بار دوم در ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م، در قاهره منتشر شد. چاپ دیگری از آن به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در ۱۳۶۴ ش در تهران انتشار یافته است. بخش «الهیات» آن به وسیلهٔ نعمت‌الله کرم به لاتینی ترجمه و در ۱۹۲۶ م در رم منتشر شده است[4]. ترجمهٔ انگلیسی بخش «نفس» (روان‌شناسی) آن نیز به وسیله فضل‌الرحمن در کتابش به عنوان «روان‌شناسی ابن سینا» نخست در ۱۹۵۲ م و بار دوم در ۱۹۸۱ م در لندن منتشر شده است[5].

۳. *الاشارات و التنبیهات*: ظاهراً آخرین نوشتهٔ ابن سینا و از برجسته‌ترین آثار اوست. نثر عربی ادبی شیوا از ویژگیهای آن است. نخستین بار به کوشش ژ. فورژه[6] در ۱۸۹۲ م در لیدن و دومین بار در سه جلد (چهاربخش) همراه با شرح نصیرالدین طوسی بر آن، به کوشش سلیمان دنیا میان سالهای ۱۹۵۷ ـ ۱۹۶۰ م در قاهره منتشر شده است. ترجمهٔ فرانسوی آن به وسیلهٔ ابن سینا شناس فرانسوی، آن‌ماری گواشون در ۱۹۵۱ م در پاریس انتشار یافته است[7].

۴. *کتاب الانصاف*: نوشتهٔ بزرگی بوده است که به گفتهٔ خود ابن‌سینا، نزدیک به ۲۸ هزار مسأله را در بر می‌گرفته است. تنها دست‌نوشتهٔ آن در حملهٔ مسعود غزنوی به اصفهان به تاراج رفت.

1. Günter Lüling 2. *Avicenna latinus, Liber de anima*, Édition critique par Simone Van Riet, Louvain. 3. *Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive Sceintia divina* Édition critique, par S. Van Riet, Introduction par G. Verbeke. 4. Nematallah Carame, *Metaphysices Compendium*, Roma, 1926 5. F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London. 6. J. Forget, Leiden, 1892. 4. Anne Marie Goichon, *Avicenne Le liver des direction et remarques.*

ابن‌سینا، به گفتهٔ خودش، قصد داشته است که اگر فرصتی و فراغتی یابد آن را دوباره بنویسد، اما ظاهراً به این کار موفق نشده است. پاره‌هایی از این نوشته را عبدالرحمن بدوی یافته و در مجموعه‌ای به نام *ارسطو عند العرب*، (قاهره، ۱۹۴۷م ؛چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۸م) منتشر کرده است (نکـ: ص ۱۲۱، سطر ۷) در این مجموعه همچنین شرح ابن‌سینا بر کتاب دوازدهم متافیزیک (*مابعد الطبیعة*) ارسطو (صص ۲۲ ـ ۳۳) و شرح وی بر تکه‌هایی از *اثولوجیا* منسوب به ارسطو (صص ۳۵ ـ ۷۴) و پاره‌هایی از کتاب *المباحثات* ابن‌سینا (صص ۱۲۲ ـ ۲۳۹) و نیز تعلیقات بر حواشی کتاب *النفس* ارسطو (صص ۷۵ ـ ۱۱۶) یافت می‌شود.

۵. *منطق المشرقیین*، نخستین‌بار در ۱۹۱۰م در قاهره و سپس در ۱۹۸۲م در بیروت چاپ و منتشر شده است.

۶. *رسالة أضحَوِیّة فی امر المعاد*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۴م.

۷. *عیون الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م، کویت، ۱۹۷۸م.

۸. *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م که این نوشته‌ها را در بر دارد: «رسالة فی الحدود»، «رسالة فی اقسام العلوم العقلیة»، «رسالة فی اثبات النبوّات»، «رسالة النیروزیّة»، «فی الطبیعیات من عیون الحِکمة»، «فی الاجرام العلویة»، «فی القوی الانسانیة و ادراکاتها»، «فی العهد» و «فی علم الاخلاق».

۹. ا. ف. مِرِن از ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۹م برخی از نوشته‌های ابن‌سینا را در چهار جزء زیر عنوان «رسائل عرفانی ابن‌سینا»، همراه ترجمهٔ آزاد فرانسوی، تدوین و در لیدن منتشر کرده است[1]. در این مجموعه، این نوشته‌ها یافت می‌شود: «رسالة حی بن‌یقظان» (در جزء یکم)، «رسالة الطیر» (در جزء دوم)، «رسالة فی ماهیّة العشق»، «رسالة فی ماهیّة الصلاة»، «رسالة فی معنی الزیارة» (هر سه در جزء سوم) و «رسالة فی القَدَر» (در جزء چهارم). افزون بر اینها، مجموعه‌ای از رسائل ابن‌سینا با عنوان *جامع البدایع* در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م در قاهره منتشر شد که علاوه بر رسالهٔ «شرح سورة الاخلاص» شش رساله را که در مجموعه‌های مِرن یافت می‌شود، نیز دربر دارد. در ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م نیز مجموعه‌ای با عنوان مجموعهٔ *رسائل الشیخ الرئیس* به کوشش عبدالله‌بن احمدالعلوی در حیدرآباد منتشر شد که افزون بر برخی از رسائل نامبرده در بالا، «رسالة فی السعادة» و «رسالة فی الذکر» را نیز دربر می‌گیرد. در ۱۹۵۳م، حلمی ضیا اولکن نیز مجموعه‌ای از رسائل ابن‌سینا را با عنوان *رسائل ابن‌سینا ۲*، در استانبول منتشر کرده است که این نوشته‌ها را دربر می‌گیرد: «جواب ستّ‌عشرة مسألة لابی‌ریحان»، «اجوبة مسائل سَأَل عنها ابوریحان»، «مکاتبة لابی علی بن‌سینا»، «رسالة فی اِبطال احکام النجوم»، «مسائل عن احوال الروح»، «اجوبة عن عشرة مسائل»، «رسالة فی النفس و بقائها و معادها» و «الجواب لبعض المتکلّمین». رسالهٔ حی بن یقظان بار دیگر در ۱۹۵۲م به کوشش هانری کُربَن تدوین و همراه ترجمه و شرح قدیم فارسی و ترجمهٔ فرانسوی آن در تهران منتشر شد. وی سپس در ۱۹۵۴م در نوشتهٔ دیگری با عنوان «ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، مطالعه‌ای دربارهٔ سلسله تمثیلهای ابن‌سینا» به تحلیل و پژوهش دربارهٔ رسائل عرفانی ابن‌سینا پرداخت[2]. آ. م. گـواشون نیز در ۱۹۵۹م، ترجمهٔ فرانسوی و شرح و پژوهشی دربارهٔ رسالهٔ حی بن‌یقظان را در پاریس منتشر ساخت[3].

۱۰. *فنّ معانی کتاب ریطوریقا*، به کوشش م. س. سلیم، قاهره، ۱۹۵۰م.

۱۱. *رسالة فی الاکسیر*، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۵۳م.

۱۲. *رسالة فی معرفة النَّفس الناطقة و احوالها*، قاهره، ۱۹۳۴م، ترجمهٔ لاتینی آن به‌وسیلهٔ آندرئاس آلپاگوس[4] در ۱۵۴۶م در ونیز منتشر شد. متن و ترجمهٔ آلمانی آن‌را اس. لانـداور[5] با عنوان «روان‌شناسی ابن‌سینا» در «مجلهٔ انجمن خاوری آلمان[6]» شمارهٔ ۲۹ ، در ۱۸۷۶م منتشر ساخت (صص 418-335-372,375). ترجمهٔ انگلیسی آن نیز بـا عنوان «مختصری دربارهٔ روان» در سال ۱۹۰۶م بـه‌وسیلهٔ ای. آ. واندیک[7] در ورونا، انتشار یافت.

۱۳. *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۲م.

۱۴. *القانون فی الطب*، کتاب مشهور ابن‌سینا در پزشکی، متن عربی آن نخستین بار در ۱۵۹۳م در رم و سپس در ۱۲۹۰ق در قاهره؛ در ۱۲۹۴ق در بولاق و در سالهای ۱۳۰۷ـ۱۳۰۸ و ۱۳۲۴ق در لکنهو چاپ و منتشرشد. ترجمهٔ لاتینی‌آن به‌وسیلهٔ گراردوس‌کرمونایی[8] در نیمهٔ ۱۲م انجام گرفت. و چندین بار در ایتـالیا (میـلان، ۱۴۷۳م، پادوآ، ۱۴۷۶م، ونیز ۱۴۸۲م، ۱۵۹۱م و ۱۷۰۸م) به چاپ رسید.

۱۵. *النُّکَتُ و الفوائد*، این رسالهٔ ناشناختهٔ ابن‌سینا که دست نوشته‌ای از آن در کتابخانهٔ فیض‌الله استانبول، به شمارهٔ ۱۲۱۷ یافت می‌شود، مختصری از «منطق»، «طبیعیات» و «الهیات» را دربر دارد و مطالب آن یادآور مطالب *النجاة* و *الاشارات* است. با وجود اختصار، این رساله ارزش بسیار دارد. فن پنجم از کتاب دوم «طبیعیات» این نوشته را ویلهلم کوچ در «یادنامهٔ ابن‌سینا» (صص 178-149) تدوین و منتشر کرده[9] و نوید داده است که بخشهای «الهیات»، «منطق» و بقیهٔ «طبیعیات» نیز از سوی پ. ورنست[10] تدوین و منتشر خواهد شد.

1. A. F. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne.* 2. H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire, I. Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓān*, Téhéran, 1952; id, *Avicenne et la Récit visionnaire*, Téhéran, 1954. 3. A. M. Goichon, *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓān , Commenté par des textes d'Avicenne.* 4. Andreas Alpagus 5. S. Landauer 6. "Die Psychologie des Ibn Sinâ" ZDMG 7. E. A. Van Dyck, A *Compendium on the Soul*, Verona, 1906. 8. Gerardus Cremonensis 9. Wilhelm Kutsch, "Ein neuer Text...".
10. P. Wernst

۱۶. المبدأ[۱] والمعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش.

نوشته‌های فارسی: ابن سینا چند نوشته به فارسی دارد که مهم‌ترین آنها دانشنامهٔ علائی است. وی آن‌را برای علاء الدوله کاکویه و به درخواست او نوشته و به وی تقدیم کرده است. در کتاب نزهت نامهٔ علائی نکتهٔ توجه انگیزی آمده است که می‌گوید: «شنودم که خداوند ماضی علاء الدوله قدّس‌الله روحه... خواجه رئیس ابوعلی‌سینا را گفت: اگر علوم اوائل به عبارت پارسی بودی، می‌توانستمی دانستن، بدین سبب به حکم فرمان *دانشنامهٔ علائی* بساخت، و چون بپرداخت و عرضه کرد، از آن هیچ نتوانست دریافتن» (نک: شهمردان، ۲۲، متن). بخش «منطق» و «الهیات» *دانشنامه* نخستین‌بار به کوشش احمد خراسانی در ۱۳۱۵ ش در تهران منتشر شد. سپس به مناسبت هزارهٔ تولد ابن‌سینا بخش «الهیات» آن به کوشش محمد معین در ۱۳۳۱ ش و بخش «طبیعیات» آن به کوشش سید محمد مشکوة در همان سال در تهران انتشار یافت. ترجمهٔ فرانسوی بخشهای «طبیعیات» و «ریاضیات» به وسیلهٔ محمد آشنا و هانری ماسه در دو جلد در سالهای ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶م در پاریس منتشر شد[۱]. بخش «الهیات» آن را پرویز مروج با شرح و حواشی به انگلیسی ترجمه کرده و در ۱۹۷۳م در نیویورک منتشر کرده است[۲]. افزون بر اینها، رسالهٔ «رگ‌شناسی» از ابن‌سینا نیز به کوشش سید محمد مشکوة در ۱۳۳۰ش و بخش «ریاضیات» *دانشنامه* به‌وسیلهٔ مجتبی مینوی در ۱۳۳۱ ش در تهران منتشر شده است. همچنین رسالهٔ فارسی کنوز *المعزمین* و رسالهٔ جرّثقیل از ابن‌سینا هر دو به کوشش جلال الدین همایی در ۱۳۳۱ ش در تهران انتشار یافته است.

I. نظام فلسفی

ما در این بخش تنها به‌ابن سینای فیلسوف می‌پردازیم. نظام فلسفی ابن سینا، به‌طور کلی و به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفهٔ اروپایی سده‌های میانه داشته است. این نظام فلسفی آمیزه‌ای است از مهم‌ترین عناصر بنیادی فلسفهٔ مشایی ـ ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی، در پیوند با جهان‌بینی دینی اسلامی. با وجود این، ابن سینا، پیش از هر چیز پیرو ارسطو است که دربارهٔ وی می‌گوید «امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان ارسطاطالیس» (*دانشنامه*، الهیات، ۱۱۱). اما این پیروی از ارسطو، تعصب‌آمیز و کورکورانه نیست. ابن سینا، در پیروی از خطوط اساسی اندیشه‌های بنیادی ارسطو، گاه به‌گاه و اینجا و آنجا در ساختار تفکر مشایی نوآوری می‌کند، نکات مبهم تفکر ارسطو را روشن می‌سازد، به‌ویژه به‌تفصیل می‌پردازد و گاه بر آن می‌افزاید و سرانجام می‌کوشد که به‌یاری عناصری از اندیشه‌های افلوطینی (پلوتینوس) و نوافلاطونی نظام فلسفی نوینی بنیاد نهد، اما رویدادهای زندگانی به‌ویژه مرگ زودرسش، کوششهای او را ناتمام و نا فرجام گذاشت.

ابن سینا، نظام فلسفی نوین خود را که قصد داشته است آن را به‌پایان برساند «حکمت یا فلسفهٔ مشرقی» نامیده است. دربارهٔ این فلسفهٔ مشرقی از سوی پژوهشگران سالهاست که نظرهای بسیار اظهار شده است. این مسأله نخستین بار از سوی خاورشناس ایتالیایی نالینو[۳] در مقاله‌ای به‌عنوان «فلسفهٔ مشرقی یا اشراقی ابن سینا» در نشریهٔ ایتالیایی «مجلهٔ مطالعات خاوری[۴]» مطرح گردید (ترجمهٔ عربی آن از سوی عبدالرحمن بدوی در کتاب او *التُّراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة*، ۲۴۵ ـ ۲۹۶، یافت می‌شود). نویسنده در این مقاله نشان می‌دهد که نزد ابن سینا، سخن بر سر «فلسفهٔ مشرقی» است نه «اشراقی». در میان نوشته‌های چاپ شدهٔ ابن سینا، کتاب کوچکی یافت می‌شود با عنوان گزیده شده از سوی ناشر، *منطق المشرقیین* که ظاهراً پاره‌ای از کتاب *حکمة المشرقیّه* است و ابن سینا خود به‌آن اشاره می‌کند که گویا وی در آن فلسفهٔ نوینی را، غیر از آنچه نزد مشاییان یافت می‌شود، عرضه کرده است. ما اشاره به‌این نکته را نزد خود ابن سینا می‌یابیم. وی در یک جا در مقدمهٔ خود بر کتاب *شفا* می‌گوید «من غیر از این دو کتاب (یعنی *شفا* و *اللواحق* که شرح و تفصیل *شفا* بوده است) کتاب دیگری دارم که در آن فلسفه را آنگونه آورده‌ام که در طبع خود هست و بنابر آنچه عقیدهٔ آشکار و صریح ایجاب می‌کند و در آن جانب عقاید شریکان در صناعت (یعنی فلسفه) رعایت نمی‌گردد و از مخالفت با ایشان پرهیز نمی‌شود، آنگونه که در کتابهای دیگر از آن پرهیز می‌شود و آن کتاب من در فلسفهٔ مشرقیّه است... هر که خواهان حقیقت بی‌ابهام است، باید که آن کتاب را جست و جو کند» (*الشفاء*، منطق، مدخل، ۱۰). از سوی دیگر، ابن سینا در مقدمه بر *منطق المشرقیین* نیز دربارهٔ طرح فلسفهٔ مشرقی خود گفتاری دارد که مضمون آن چنین است «همّت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم دربارهٔ آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، بی آنکه در این رهگذر دچار تعصّب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتابهای یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در کتابهایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفتهٔ مشاییان تألیف کرده‌ایم، یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده است و کسی جز آنان از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به‌فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (یعنی ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده است که همگنان و استادان وی از آنها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانشها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتب کرده است و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در اکثر دانشها به‌اصول

1. M. Achena et H. Massé, *Le livre de science*. 2. P. Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna*. 3. C. A. Nallino 4. RSO

درست و پربار پی برده است و انسانها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند، آگاه ساخته است و این پیشینهٔ آن چیزی است که یک انسان که برای نخستین بار دست به‌جدا کردن امور درهم آمیخته و به‌سامان کردن چیزهای تباه شده می‌زند، بدان توانایی دارد و سزاوار است که کسانی که پس از وی می‌آیند، پراکندگیهای او را گرد آورند و هرجا شکافی در آنچه او بنا کرده است، می‌یابند، پر کنند و از اصولی که وی عرضه کرده است، نتایج فرعی را به‌دست آورند. اما از کسانی که پس از وی (ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته است از عهدهٔ آنچه از او به‌میراث برده است، برآید، بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به‌درستی گفته است، یا در تعصّب‌ورزی به‌برخی از خطاها یا کمبودهای وی، سپری شده است و نیز در همهٔ عمر خود به‌آنچه پیشینیان گفته‌اند، سرگرم شده و مهلت آن را نداشته است که به‌عقل خود رجوع کند، یا اگر هم فرصتی یافته است، به‌خود روا نمی‌داشته است که به‌سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح کرد یا در آنها بازنگری کرد. اما برای ما، از همان آغاز اشتغال به‌آن (یعنی فلسفه) فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند، آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان نیز دانشهایی به‌ما رسیده باشد و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود و به‌یاری توفیق الهی در کوته زمانی توانستیم آنچه را که پیشینیان به‌میراث نهاده بودند، دریابیم. سپس همهٔ آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان آن را منطق می‌نامند (و دور نیست که نزد «مشرقیان» نام دیگری داشته باشد) حرف به‌حرف مقابله کردیم و از آنچه (میان آن دو) موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیت و وجه هر چیزی را جست و جو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد... اما از آنجا که مشتغلان به‌دانش به‌مشاییان یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به‌ایشان پیوستیم و نسبت به‌مشاییان تعصب ورزیدیم، زیرا ایشان بیش از گروههای دیگر سزاوار تعصب ورزیدنند. بنابراین ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به‌مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباههای ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم، در چیزهایی بود که تحمل آن امکان نداشت. اما در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وا می‌داشت] این بود که خوش نداشتیم که نادانان از مخالفت با چیزهایی آگاه شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند، همان گونه که در روشنایی روز شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمهای عقلهای معاصران ما از ادراک آن ناتوان است. بدین سان ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، که گویی دیرکهای تکیه بر دیوارند (منافقون / ۴/۶۳) و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند. گویی ایشان مانند حنبلیان در برابر کتابهای حدیثند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به‌او می‌گفتیم و به‌ایشان سود می‌رساندیم وای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمّق کنند...». ابن سینا سپس می‌افزاید که «ما این کتاب فلسفهٔ مشرقی را فقط برای نشان دادن به‌خودمان (یعنی کسانی که برای ما مانند خودمان هستند) گرد آورده‌ایم. اما برای عامّهٔ کسانی که به‌این کار (فلسفه) می‌پردازند، در کتاب *شفا* بسیار و بیش از نیازشان عرضه کرده‌ایم و در *اللواحق* باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند، خواهیم آورد» (*منطق المشرقیین*، ۲-۳، ۴). از گفته‌های ابن سینا در هر دو مقدمه بر *شفا* و *منطق المشرقیین* چنان برمی‌آید که وی فلسفهٔ مشرقی را پیش از به‌پایان رساندن *شفا* نوشته بوده است و *اللواحق* را در هنگام نوشتن دیباچهٔ *منطق المشرقیین* هنوز همچنان در دست نوشتن داشته است. اکنون این پرسش به‌میان می‌آید که آیا ابن سینا واقعاً در فلسفهٔ مشرقی خود، قصد داشته است که بینش فلسفی نوینی را غیر از آنچه در سنّت تفکر فلسفی مشایی شناخته شده است، عرضه کند؟ از یک سو ما در بخش *منطق المشرقیین* که تنها پاره‌ای کوتاه از طرح بزرگ فلسفهٔ مشرقی بوده است، چندان نشانی از نوآوری نمی‌بینیم، جز آنکه ابن سینا به‌طورکلی در «منطق» *شفا* نیز از لحاظ شروح و بسط و تفصیل بر ساختار منطق ارسطویی، افزوده است. گفته‌های خود ابن سینا در دیباچه بر *منطق المشرقیین* نیز، چنانکه دیدیم، تأکید می‌کند که وی همچنان به‌سنّت مشاییان وفادار مانده است. اما از سوی دیگر، در برخی از نوشته‌های دیگر ابن سینا، مانند *الاشارات والتنبیهات* و به‌ویژه رسائل عرفانی و نیز در پاره‌هایی بازمانده از کتاب *الانصاف* وی، گرایشی به‌نگرش تازه‌ای به‌فلسفه آشکار می‌شود، اما حتی در این گونه نوشته‌ها نیز اصول بنیادی تفکر ابن سینا، همان اصول ارسطویی ـ مشایی است آمیخته با عناصر بارزی از بینش نوافلاطونی. در این میان گواهی دیگری از شهاب‌الدین یحیی بن حَبَش سهروردی (۵۴۸ ـ ۵۸۷ ق / ۱۱۵۳ ـ ۱۱۹۱ م) بنیان‌گذار فلسفهٔ اشراق در دست است. سهروردی، با اشاره به‌در دست داشتن دفترهایی از ابن سینا که به‌«مشرقیین» نسبت داده می‌شود و به‌طور پراکنده و نامرتب موجود است، می‌گوید «این دفترها (کراریس)، هرچند (ابن سینا) آنها را به‌مشرق نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشاییان و فلسفهٔ عامّه است، جزآنکه وی برخی‌از عبارات آنها را تغییر داده، یا در برخی فروع آن اندک تصرفی کرده است که برروی‌هم باکتابهای دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی دوران دانشمندان خسروانی ارتباطی ندارد» (ص ۱۹۵، حاشیه). بنابراین گفته‌ها، سهروردی در آنچه از نوشته‌های «مشرقی» ابن سینا در دست داشته است، اندک نشانی از عناصر بینش اشراقی خود نمی‌یافته است. از سوی دیگر خود ابن سینا نیز در نامه‌ای به‌ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان الکیا می‌نویسد «من کتابی پرداختم و آن را *کتاب الانصاف* نام نهادم و درآن دانشمندان را به‌دو گروه تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان و مشرقیان را به‌معارضه با مغربیان وا داشتم و

هرگاه دشمنایگی میانشان برمی‌خاست، من به‌انصاف می‌پرداختم. این کتاب نزدیک به۲۸٬۰۰۰ مسأله را در برمی‌گرفت. من در آن جاهای دشوارفصوص [یعنی متون کتابهای ارسطو و مشاییان دیگر] را شرح و توضیح داده‌ام، تا پایان کتاب *اثولوجیا* با همهٔ نکات انتقادپذیری (مَطعَن) که در آن یافت می‌شود و نیز در آن از اشتباهات مفسّران سخن گفته‌ام و این کار را در اندک زمانی انجام دادم که اگر نوشته می‌شد بیست مجلد می‌گردید. این کتاب در بعضی از گریزها و هزیمتها از میان رفت» («المباحثات»، ۱۱۹، ۱۲۱).

ما در طرحی که از نظام فلسفی ابن سینا در اینجا عرضه می‌کنیم، آن را در زیر چهار بخش می‌آوریم: هستی شناسی و خداشناسی، جهان‌شناسی، روان شناسی و نظریهٔ شناخت و گرایش عرفانی.

هستی‌شناسی و خداشناسی: مسألهٔ وجود و موجود و پژوهش دربارهٔ این دو مفهوم، از آغاز تفکر فلسفی همواره فیلسوفان را به خود مشغول داشته و یکی از مهم‌ترین مباحث متافیزیک (مابعدالطبیعه) بوده است. از فیلسوفان پیش از سقراط گرفته تا افلاطون و سرانجام ارسطو و نیز فیلسوفان دورانهای بعدی، همگی به پژوهش دربارهٔ مفهوم وجود یا موجود پرداخته بوده‌اند. بدین‌سان جای شگفتی نیست که مسألهٔ شناخت هستی (اونتولوژی)[1] در تفکر فلسفی اسلامی نیز ،از همان آغاز جای ویژهٔ خود را داشته است. اهمیت ویژهٔ شناخت هستی به سنّت ارسطویی باز می‌گردد. ارسطو مسألهٔ هستی یا موجود را بنیادی‌ترین موضوع پژوهش فلسفی شمرده است. وی در کتاب *متافیزیک (مابعدالطبیعهٔ)* خود، در یک جا می‌گوید «درواقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده است و همیشه مایهٔ سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟» (ص ۲۰۸، در اصل مطابق کتاب 7، فصل 2، 1028 b2). وی پیش از آن در جای دیگری، دربارهٔ موضوع اصلی متافیزیک گفته است: «دانشی است که به موجود چونان موجود (بماهو موجودٌ) و متعلقات و لواحق آن به خودی خود، نگرش دارد» (همان، ۸۷، در اصل مطابق کتاب 4، فصل 1، 1003 a20). ابن سینا نیز، در پیروی از ارسطو، بر همین نکته تأکید می‌نهد و در یک جا می‌گوید «پس باید که نخستین موضوع، موجود چونان موجود باشد» و در جای دیگر می‌افزاید «پس نخستین موضوع این دانش (یعنی مابعدالطبیعه) موجود بماهو موجود است و مطالب آن اموری است که به آن موجود بماهو موجود، بی‌هیچ شرطی ملحق و همراه می‌شود» (*الشفاء، الهیات* (۱)، ۹، ۱۳؛ قس: همو، *عیون الحکمة*، ۴۷). بدین‌سان هستی‌شناسی محور اصلی نظام فلسفی ابن سینا را تشکیل می‌دهد که هم در متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی او به معنای اخص آن، نقش تعیین کننده‌ای داراست؛ و این در حالی است که وی «هستی خدا» (اَنّیّةُاللّه) را نه موضوع فلسفهٔ نخستین، بلکه از مطالب آن می‌شمارد و می‌گوید «این (یعنی هستی خدا) نمی‌تواند موضوع باشد، زیرا موضوع هر دانشی، امری است مسلم‌الوجود در آن دانش که از احوال آن بحث می‌کنند... و هستی خدا نمی‌باید در این دانش همچون موضوع، مسلم باشد، بلکه جست‌وجو شده در این دانش است» (*الشفاء، الهیات* (۱)، ۵، ۶). اما در عین حال، ابن سینا فلسفهٔ نخستین (فلسفهٔ اولی) را با «حکمت» یکی می‌داند و آن را برترین علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خدا می‌شمارد (همان، ۱۵). از سوی دیگر، فلسفهٔ نخستین، نزد وی «علم کلّی» نامیده می‌شود، «زیرا چیزی که در آن بحث می‌شود، موجود کلّی است از آن جهت که موجود کلّی است و مبادی آن از آن جهت که موجود کلّی است ــ مانند علت و معلول و کثرت و وحدت و...» («فی الاجرام العلویة»، ۲۷). اکنون ابن سینا، مسائل شناخت هستی را از خود مفهوم «هستی یا موجود و وجود» آغاز می‌کند. وجود و موجود بدیهی‌ترین مفاهیمند و دربارهٔ هستی یا وجود و موجود هیچ توضیحی جز نام خود آنها نمی‌توان داد. «موجود را جز با نام آن نمی‌توان شرح داد، آن نخستین مبدأ هرگونه شرحی است، پس برای آن شرحی نیست، بلکه صورت آن بی‌میانجی چیزی در ذهن (نفس) جای می‌گیرد» (*النجاة*، ۲۰۰). وی همین معنی را در جای دیگری این‌گونه بیان می‌کند و می‌گوید «موجود و شیٔ و ضروری چیزهایی‌اند که معانی آنها به نحوی آغازین در ذهن نگاشته (مرتسم) می‌شوند، و این ارتسام چیزی نیست که دست یافتن به آن نیازمند به چیزهای شناخته شده‌تر از آنها باشد» (*الشفاء، الهیات* (۱)، ۲۹).

ابن سینا در نوشتهٔ فارسی خود نیز می‌گوید «هستی را خرد خود بشناسد بی‌حد و بی‌رسم که او را حدّ نیست. که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عام‌تر نیست و ورا رسم نیست. زیرا که چیزی از وی معروف‌تر نیست» (*دانشنامهٔ علائی، الهیات*، ۸ـ۹)، اما از سوی دیگر ابن سینا مفهوم وجود یا موجود را به معنایی بسیار گسترده می‌گیرد و دامنهٔ مفهوم آنها را شامل هر آنچه واژهٔ «هست» دربارهٔ آن به کار می‌رود، یا مطلق وجود، می‌داند و می‌گوید عامهٔ مردم می‌پندارند که موجود همان محسوس است و آنچه حس بدان دست نیابد، موجود نیست، یا آنچه مانند جسم در مکانی یا وضعی نیست، از هستی بهره‌ای ندارد. این سخنی باطل است، زیرا مفاهیم کلی، هرچند محسوس نیستند، مفاهیم معقولند و بدین‌سان به گونه‌ای واژهٔ «هست» را می‌توان دربارهٔ آنها به کار برد. مثلاً مفهوم «انسان» از حیثی که دارای حقیقت یگانه‌ای است، یا بهتر بگوییم، از حیث حقیقت اصلی آن که بسیاری در آن راهی ندارد، محسوس نیست، بلکه معقول صرف است و این امر در مورد هر «کُلّی» صادق است (*الاشارات*، ۳/۴۳۵ـ۴۳۷). بدین‌سان موجود واژه‌ای است که می‌توان آن را دربارهٔ همه چیز، چه محسوس و چه غیرمحسوس، به کار برد، زیرا «موجود طبیعتی است که حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد یا غیر آن» (*الشفاء، الهیات* (۱)، ۵۴). از سوی دیگر صدق مفهوم هستی، نزد ابن سینا، بر مصادیق آن یکسان یا به تواطؤ نیست، بلکه مفهومی است «مُشَکِّک»، یعنی مفهومی که صدق آن بر افرادش به کمی و بیشی و شدت و ضعف

1. Ontologie

است. مسألهٔ «تشکیک» در وجود نقش تعیین کننده‌ای در هستی شناسی و به‌ویژه خداشناسی ابن سینا دارد. ابن سینا هنگام سخن دربارهٔ مقولات دهگانهٔ ارسطویی، می‌گوید: «هستی بر این دَه نه چنان افتد که حیوانی بر مردم و بر اسب که یکی را حیوانی بیش از دیگر نَبُوَد و نه چنان سپیدی بر برف که یکی را بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنی افتد، بی‌هیچ اختلاف؛ بلکه هستی نخست مَر جوهر را هست و به میانجی جوهر مرکمیّت و کیفیت و اضافات را و به میانجی ایشان مر آن باقی را؛ و هستی سیاهی و سپیدی و درازی و پهنایی چنان نیست که هستی زمان و تغیُّر که ایشان را ثبات است و زمان و تغیّر را ثبات نیست. پس هستی بر این چیزها پیش و پس افتد و به کمابیشی، هرچند بر یک معنی افتد و چنین را مُشکِّک خوانند» (*دانشنامه*، الهیات، ۳۸). و نیز در جای دیگری می‌گوید «هستی معنایی است که بر چیزها به پیشینی و پسینی می‌افتد و برخی از هستی بهرهٔ استوارتری داراست، مانند جوهر و آنچه به خود ایستاده (قائم بنفسه)» و «هستی در آنچه دارای وجود است، مختلف نیست، بلکه اگر اختلافی هست در استواری (تأکُّد) و ضعف است» («المباحثات»، ۲۱۱، «رسائل خاصة»، ۲۴۱).

مسألهٔ مهم دیگر در فلسفهٔ ابن سینا که می‌توان آن را محور اصلی هستی شناسی و نیز نظام جهانی وی به شمار آورد، تمایز یا فرق میان هستی و چیستی (وجود و ماهیّت) است. هرچند وی دربارهٔ این مسأله به پژوهش مستقلی نمی‌پردازد، چنانکه گویی آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان می‌شمارد، با وجود این، هرگاه که در مسیر پژوهشهای خود به آن برمی‌خورد، به اهمیت تمایز وجود و ماهیت صریحاً و مصرّانه تأکید می‌کند. شاید درست باشد اگر بگوییم که این اصرار و تأکید او بر این تمایز بدان سبب است که وی بسیاری از مباحث اِلهیات (تئولوژی) و نیز جهان‌شناسی خود را بر پایهٔ این اصل استوار می‌سازد. اکنون می‌توان پرسید که سرچشمهٔ اصل سینایی تمایز هستی و چیستی را در کجا باید جست و جو کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت که هستهٔ اساسی آن نزد ارسطو یافت می‌شود. ارسطو در این باره می‌گوید «اما انسان چیست (یا چیستی انسان) و انسان هست (یا هستی انسان) دو معنای مختلفند» («تحلیلهای پسین یا دومین[1]»، کتاب 7، فصل 2، 92 b 10)، اما این تمایز نزد ارسطو تمایزی منطقی است، درحالی که ابن سینا این تمایز منطقی را گسترش می‌دهد و به تمایزی هستی شناسانه (اونتولوژیک) مبدل می‌سازد. سرچشمهٔ دیگر این اصل را احتمالاً باید نزد فارابی جست و جو کرد که ابن سینا گفته‌های وی را در یاد داشته است. فارابی دربارهٔ تمایز هستی و چیستی اشیاء می‌گوید «چیزها، هریک دارای چیستی (ماهیّت) و هستی (هویّت) است و چیستی آن نه هستی آن است، نه داخل در هستی آن؛ اگر ماهیّت انسان، هستی (هویّت) او می‌بود، تصور ماهیّت انسان، تصوری از هستی (عینی) می‌بود و اگر تصور می‌کردی که انسان چیست، همانا تصور می‌کردی که این انسان (موجود) است و هستی آن را می‌دانستی...» و «نیز هستی داخل در ماهیت این چیزها نیست، وگرنه گونه‌ای تحقق بخش (مُقَوِّم) آن می‌بود که تصور ماهیّت بی‌آن کامل نمی‌شد و در توهّم نیز جدا کردن هستی از چیستی ناممکن می‌بود. پس وجود و هویّت در موجودات، در شمار مُقَوِّمات نیست و از عوارض لازم است» (*کتاب الفصوص*، ۲؛ قس: با آنچه فارابی دربارهٔ واژهٔ «هویّت» می‌گوید: هُوَ را در عربی به جای «هست» در فارسی به کار می‌برند و مصدر آن را «هویّت» نهادند... مانند «انسانیّت» از «انسان»... و دیگران به جای «هُوَ» لفظ «موجود» را به کار بردند که لفظی مشتق است و تصاریفی دارد و به جای «هویّت» لفظ «وجود» را قرار دادند، نک: *کتاب الحروف*، ۱۱۲ـ ۱۱۳، پارهٔ ۸۳؛ فارابی در جای دیگری می‌گوید: گروهی خواستند از این دوری گزینند و واژهٔ «موجود» را به جای «هُوَ» و «وجود» را به جای «هویّت» به کار می‌برند. اما من برآنم که انسان هرکدام را بخواهد می‌تواند به کار ببرد، همان، ۱۱۴ ـ ۱۱۵، پارهٔ ۸۶؛ نیز نک: توضیحات ابن رشد دربارهٔ «هُوَ» و «هویّت»، در *تفسیر مابعدالطبیعة*، ۵۵۷/۲ ـ ۵۵۸؛ مترجمان عرب واژهٔ «هُوَ» را در برابر واژهٔ یونانی to on = موجود و هـویّت را در برابر to einai = وجود یا هستی به کار برده‌اند؛ نک: همان، فهرست واژه‌ها، ۹۷/۳ـ۹۸).

ابن سینا نیز در تأکید بر تمایز وجود و ماهیّت، اندیشه‌های فارابی را دنبال می‌کند و به شکلهای گوناگون آن را توضیح می‌دهد و از هر فرصتی برای تأکید آن بهره می‌گیرد. در یک جا می‌گوید «اما هستی، ماهیّت چیزی و جزئی هم از ماهیّت چیزی نیست؛ یعنی چیزهایی که دارای ماهیّتند، هستی (وجود) داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه بر آنها روی می‌دهد (*الاشارات*، ۴۷۷/۳)». و برای اثبات این امر در جای دیگری می‌گوید: «پس از آنکه بر تو آشکار شد که مثلث از خط و سطح است، ولی آشکار نشد که موجود است، آنگاه معنی مثلث را مـی‌فهمی و شک می‌کنی در اینکه آیـا در میان واقـعیات بیرونی موصوف به هستی هست، یا موجود نیست» (همان، ۴۴۳/۳). بدین‌سان وجود نزد ابن سینا تحقق بخش (مُقَوِّم) یا شکل دهندهٔ ماهیت نیست، زیرا «هستی، همهٔ چیزها را همچون مُقَوِّم آنها و داخل در ماهیّت آنها، دربرنمی‌گیرد» (*منطق المشرقیین*، ۱۷). ابن سینا مکرراً سه اصطلاح مُقَوِّم، لازم و عارض را به کار می‌برد، از این رو نقل توضیح خود وی از این مفاهیم سودمند است. وی می‌گوید «هر محمولی بر چیزی از چیزها که مطابق ذات آن نیست، یا مُقَوِّم است، یا لازم، یا عارض. مُقَوِّم آن است که در ماهیّت چیزی داخل می‌شود و ماهیّتش از آن چیز و غیر آن گرد می‌آید. لازم (همراه) آن است که چیزی پس از تحقق ذاتش ناگزیر بدان موصوف می‌شود، از آن رو که تابع ذات آن است نه از آن رو که داخل در حقیقت ذات آن است. عارض آن است که چیزی بدان موصوف می‌شود، جز اینکه لازم نیست که آن چیز همیشه بدان موصوف

1. *Analytica posteriora.*

باشد؛ مُقوّم و لازم در این امر شریکند که هریک از آنها از شیء جدا نمی‌شود؛ لازم و عارض در این امر شریکند که هریک از آنها بیرون از حقیقت شیء است و سپس به آن می‌پیوندد. نمونهٔ «مُقوّم» شکل بودن برای مثلّث و جسم بودن برای انسان است؛ نمونهٔ «لازم» مساوی بودن زاویه‌ها با دو قائمه در مثلّث است؛ نمونهٔ «عارض» پیری و جوانی انسان و احوال دیگری است که بر وی روی می‌دهند» (همان، ۱۳ ـ ۱۴).

ابن‌سینا به دنبال تأکید بر تمایز وجود و ماهیت، بر عروض وجود بر ماهیت تأکید می‌کند و در یک جا می‌گوید «طبیعت موجود چونان طبیعت موجود، در حدّ و رسم معنای یگانه‌ای است و ماهیات دیگر نیز غیر از خود طبیعت وجودند، زیرا چیزهایی‌اند که وجود بر آنها عارض می‌شود و لازم (همراه) آنهاست، مانند انسانیّت؛ چون انسانیت ماهیّت است و خود وجود نیست . وجود نیز جزیی از آن نیست، بلکه وجود بیرون از تعریف (حدّ) آن و پیوند شونده به ماهیت آن... و عارض بر آن است» (*الشفاء*، طبیعیات، سماع طبیعی، ۲۷)، بدین سان ابن سینا تصریح می‌کند که «ماهیّت چیزی غیر از هستی (آنیّة) آن است، زیرا انسان بودن غیر از موجود بودن اوست» (*التعلیقات*، ۱۴۳) و نیز «هرچه دارای ماهیّت است معلول است و هستی (آنیّت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» (همان، ۱۸۵) و «همهٔ ماهیات، وجودشان از بیرون است و وجود عَرَض در آنهاست، زیرا تحقق بخش (مُقَوِّم) حقیقت یا ماهیّت هیچ یک از آنها نیست» (همان، ۱۸۶). وی در نوشتهٔ فارسی خود نیز همین نکته را تکرار می‌کند و می‌گوید «پس این دَه را (یعنی مقولات را) ماهیّتی است که نه از چیزی بُوَد، چون بودنِ چهار، چهار، یا بودنِ وی شماری بدان صفت که هست و هستی او را «اِنیّت» خوانند به تازی؛ و ماهیّت دیگر است و اِنیّت دیگر، و اِنیّت، ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنیِ عَرَضی است» (*دانشنامهٔ علائی*، الهیات، ۳۸ ـ ۳۹). در اینجا شایسته است به این نکته اشاره کنیم که واژه «اِنیّت» یا «آنیّت» شکل عربی شدهٔ واژهٔ یونانی einai یا در تلفظ یونانی دورهٔ بیزانس inai است. مثلاً اسحاق بن حنین همواره این واژهٔ یونانی را به شکل «آنیّة» به کار می‌برد (نک: ارسطو، *فی النفس*، ۳۰، قس: ۶۵، ۷۷؛ نیز نک: ابن رشد، ۶/۲ ۱۰۰۰؛ در اینجا واژهٔ یونانی to hoti ارسطو [یعنی: که هست] به «اِنَّ» و واژهٔ to einai [یعنی هستی] به «آنیّة» برگردانده شده است؛ قس: ارسطو، متافیزیک، ۲۵۸، در اصل مطابق کتاب 7، فصل 17، 1041a15؛ نیز نک: مقالهٔ فرانسوی گواشون: «برهان هستی در منطق ابن سینا[1]»، به ویژه 183). ما نزد ابن سینا واژهٔ یونانی on یعنی «موجود» را به همان شکل اصلی آن می‌یابیم. وی در *الشفاء* می‌گوید: اگر تحقیق کنی نخستین صفت واجب‌الوجود این است که او «اُنْ و موجود است» (الهیّات، (۲)/۳۶۷؛ قس: *النجاة*، ۲۵۱). در هر دو متن این واژه به صورت «اِنَّ» درآمده است، ولی درست نیست. فارابی، پیش از آن این واژهٔ یونانی را به کار برده و آن را با «اِنَّ» درعربی به‌یک‌معناشمرده است (*الحروف* ۶۱: معنیِ اِنّ، ثبات، دوام، کمال و استواری در وجود و در شناخت به شیء است... و آشکارتر از آن در یونانی «اُنْ» و «اُون» است که هر دو تأکید است (!)، جز اینکه «اُونْ» دوم تأکید قوی‌تری است... ازاین‌رو خدا را «اُون» با واو کشیده می‌نامند و آن را ویژهٔ خدا می‌دانند و برای غیر خدا می‌گویند «اُنْ» «کوتاه». البته ریشه‌یابی فارابی کاملاً درست نیست، ولی نشانی از اصل دارد. ابن سینا احتمالاً این واژه را نزد فارابی یافته یا از مأخذ مشترک دیگری گرفته است).

مراتب موجودات: در هستی‌شناسی ابن سینا، همهٔ موجودات یکسان از مفهوم «هستی» برخوردار نیستند، بلکه برخی در این معنی سزاوارتر و شایسته‌تر از دیگرانند. بدین سان موجودات در مراتبی قرار دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید «شایسته‌ترین چیزها برای هستی جوهرهایند، سپس عَرَضها، و جوهرهایی که در اجسام نیستند شایسته‌ترین جوهرهابرای وجودند، مگر مادّهٔ نخستین (هیولی الاولیٰ)؛ زیرا این جوهرها سه‌گانه‌اند: مادّه، صورت و جدا (مُفارِق) که نه جسم است و نه جزئی از جسم و وجود آن ناگزیر است، زیرا جسم و اجزاء آن معلولند و انسان سرانجام به جوهری می‌رسد که علتی است ناپیوسته (به مادّه)، بلکه کاملاً جداست. پس نخستینِ موجودات در شایستگی برای هستی، جوهر جدایِ ناپیوسته به جسم است، سپس صورت است، سپس مادّه است، و این هرچند سببی برای جسم است، اما سببی بخشندهٔ هستی نیست، بلکه یک پذیرا (مَحل) برای حصول هستی است. جسم دارای هیولی و افزون بر آن دارای صورت است که از هیولی کامل‌تر است. پس از اینها عَرَض می‌آید؛ و درهر طبقه‌ای از این طبقات، شماری از موجودات یافت می‌شوند که در هستی متفاوتند» (*النجاة*، ۲۰۸).

جوهر و عرض: از سوی دیگر، ابن سینا موجودات را در دو ردهٔ دیگر، یعنی جوهرها و عرضها قرار می‌دهد. جوهرها به خود ایستاده‌اند (یا قائم به خودند) و عرضها وابسته به آنهایند. وی دربارهٔ این معنا می‌گوید: «هستی برای شیء یا به خودی خود است (بالذّات)، مانند انسان بودن انسان، یا بالعَرَض است، مانند سفید بودن زید. چیزهایی که بالعرضند حد ندارند. ما اکنون آن را رها می‌کنیم و به موجود و وجودی که به خودی خود (یا بالذّات) است می‌پردازیم. نخستین اقسامِ موجوداتِ به خودی خود [بالذّات واژه‌ای است که مترجمان عرب در برابر واژهٔ یونانی Kath hauto (= به خودی خود) برگزیده‌اند] جوهر است. زیرا موجود بر دو قسم است: یکی موجود در چیزی دیگر است که آن چیز در خودش دارای تحقّق هستی و نوع است، اما این وجود نه مانند وجود جزئی از آن چیز است، بی آنکه جداییش از آن چیز روا باشد، این همانا موجود در موضوع (زیرنهاده) است. دوّم موجودی که در هیچ یک از اشیاء به این صفت نیست و به‌هیچ‌روی در موضوعی نیست، این همانا جوهر است» (*الشفاء*، الهیات (۱)، ۵۷). ابن سینا

---

1. «La démonstration de l'existence ...»

دربارهٔ «موضوع» و فرق آن با «محل» (پذیرا) می‌گوید: موضوع آن است که به خود و نوعیت خود ایستاده (قائم) باشد و سپس سبب شود که چیزی به وسیلهٔ آن در آن قائم شود، اما نه مانند جزئی از آن (همان، ۵۹).

واجب و ممکن: اکنون پس از بررسی مفهوم هستی و شکلهای آن، ابن سینا مبحث دیگری را وارد هستی‌شناسی خود می‌کند که در نظام فلسفی او اهمیت بسیار دارد، به ویژه از آن‌رو که این مسأله با خداشناسی او پیوند تنگاتنگ دارد و شاید بتوان آن را زیرساخت خداشناسی او به‌شمار آورد. بدین‌سان خداشناسی (تئولوژی) ابن سینا درواقع بر پایهٔ هستی‌شناسی (اونتولوژی) او برپا می‌شود و مکمّل آن است. ابن سینا نخست موجود را به دو گونهٔ بنیادی تقسیم می‌کند: ممکن و واجب (شاید بود و بایست بود). وی در این باره چنین می‌گوید: «هر موجودی، اگر از لحاظ ذاتش به آن بنگری، بدون ملاحظهٔ غیر آن، یا چنان است که وجود برای آن، در خودش (فی نفسه) واجب است، یا چنین نیست. اگر واجب است، پس آن حقیقتِ در خود است، آنکه وجودش از خودش واجب است و قیّوم است؛ اما اگر واجب نیست، نشاید گفت که آن به خودیِ خود ممتنع است، پس از آنکه فرض شد که موجود است؛ بلکه اگر به اعتبار ذاتش شرطی همراه آن شود، مانند شرط نبودِ علّتش، ممتنع می‌شود، یا مانند شرط وجود علّتش که آنگاه واجب می‌گردد؛ اما اگر هیچ‌گونه شرطی همراه آن نشود (نه تحقق علّت و نه عدم آن)، آنگاه امر سومی برای آن باقی می‌ماند که همانا «امکان» است. بدین‌سان نظر به ذاتش چیزی است که نه واجب است نه ممتنع. پس هر موجودی: یا واجب الوجود به خود (بذاته) است یا ممکن الوجود به خود. آنچه حقِ آن در خودش امکان است، از خودش موجود نمی‌شود، زیرا وجودش از خودش، از آن حیث که ممکن است، بر عدمش برتری ندارد، اما اگر یکی از آن دو برتری یابد، به سبب حضور یا غیبت چیز دیگری است. پس هستی هر ممکنی از دیگری می‌آید» (*الاشارات*، ۴۴۷/۳ ـ ۴۴۸). ابن سینا در جای دیگری دربارهٔ دو مفهوم «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» توضیح بیشتری دارد که می‌گوید: «واجب‌الوجود موجودی است که هرگاه ناموجود فرض شود، تناقضی پدید می‌آید و ممکن‌الوجود آن است که اگر ناموجود فرض شود، تناقضی پدید نمی‌آید، پس واجب‌الوجود هستی بایسته (ضروری‌الوجود) است، و ممکن‌الوجود آن است که در آن به‌هیچ روی بایستگی (ضرورت) نیست، نه در هستی و نه در نیستی آن» (*النجاة*، ۲۲۴ ـ ۲۲۵). سپس ادامه می‌دهد که «واجب الوجود یا به خود واجب است یا به خود واجب نیست، اما واجب‌الوجود به خود، آن است که به سبب خودش هست نه به سبب چیزِ دیگری، هرچه باشد، و از فرض عدم آن تناقضی پدید می‌آید، اما واجب‌الوجودِ نه به خودش (لابذاته) آن است که اگر چیز دیگری که غیر از آن است، فرض شود، واجب می‌گردد. مثلاً «چهار» واجب الوجود به خود نیست، اما با فرض دو دو چنین است، یا احتراق، واجب الوجود به خود نیست، اما با فرض برخورد نیروی فاعل بالطبع و نیروی منفعل بالطبع ــ یعنی آنچه می‌سوزاند و آنچه می‌سوزد ــ (واجب الوجود) می‌شود» [یعنی واجب الوجود بالغیر] (همان، ۲۲۵).

خداشناسی: اشاره شد، که مبحث واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، در هستی‌شناسی ابن سینا پیوند تنگاتنگ با خداشناسی وی دارد. خداشناسی ابن سینا، بر پایهٔ هستی شناسانهٔ «واجب وممکن» به شکلهای گوناگون در *شفا*، *نجات*، *اشارات* و نیز نوشته‌های کوچک‌تر وی عرضه می‌شود. در یکی از این نوشته‌های کوچک گفته می‌شود که «پس موجودات، یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود؛ و واجب‌الوجود نیز یا به خود است (بذاته) یا به غیر خود. آنکه به خود (واجب الوجود) است، خداست (الله)، و آنکه به غیر خود (واجب الوجود) است، علّتش واجب‌الوجود به خود است و در ذات خود ممکن‌الوجود و به غیر خود واجب‌الوجود است؛ و تواند که به غیر خود ممکن‌الوجود باشد، اگر علّتش آن را ایجاد نکند و اگر آن را ایجاد کرد، به وسیلهٔ آن واجب‌الوجود می‌شود و امکان وجودش از سوی آن دیگری از میان برداشته می‌شود، جز اینکه امکان وجودش به خود، همچنان از اوست، چون این امکان حقیقت وجوهر آن است وجوهریّت هرگز از میان برداشته نمی‌شود» (*التعلیقات*، ۱۷۵).

در پیوند با خداشناسی ابن سینا، ما به‌گفتهٔ ژرف و شگفت‌انگیزی از او برمی‌خوریم که می‌گوید «عقلهای انسانها کُنه و حقیقت «نخستین» (یعنی خدا) را ادراک نمی‌کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. بایستگی هستی (وجوبِ وجود) یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لازمهای آن. و این البته ویژه‌ترین و نخستین لازمهای آن است، زیرا در او بدون میانجی لازم دیگری، یافت می‌شود...و همچنین یکتایی (وحدت) نیز از ویژه‌ترین لازمهای اوست، زیرا وحدتِ حقیقی از آنِ اوست و آنچه جز اوست دارای چیستی و هستی (ماهیت و آنّیت) است» (همان، ۱۸۵ ـ ۱۸۶). با وجود این، ابن سینا مفهوم «واجب الوجود» را سنگ زیربنای خداشناسی خود قرار می‌دهد. هستی در واجب الوجود از لوازم ذات و او موجب آن است. ذات او واجبیّت است و خود او علت هستی است، در حالی که هستی در هر چیز دیگری داخل در ماهیت آن نیست، بلکه از بیرون بر آن روی می‌دهد و از لوازم آن به‌شمار نمی‌رود. ذات او (واجب الوجود) واجبیّت است، یعنی وجود بالفعل نه مطلقِ وجود، بلکه آن از لازمهای اوست. حق آن است که وجودش از خودش است، بنابراین خدا حق است و هر آنچه جز اوست باطل است. همچنانکه برای واجب الوجود برهانی نیست وجز از راه خودش شناختنی نیست، چنانکه خودش می‌گوید «الله گواهی می‌دهد که الٰهی جز او نیست» (آل عمران / ۱۸/۳). او را چیستی نیست، بلکه دارای هستی (آنّیت) است، زیرا هر دارای ماهیّتی معلول است، چون وجودش از خودش نیست، بلکه از دیگری است. و وجود مطلقی که بالذّات است، البته معلول نیست. پس وجوبِ وجود، ماهیّتی جز هستی ندارد (*التعلیقات*، ۷۰). ابن سینا

همواره بر این نکته تأکید می‌کند که واجب الوجود، هستی محض است و دارای چیستی (ماهیّت) نیست. وی این نکته را به‌روشنی تمام در *دانشنامهٔ علائی* بررسی می‌کند و می‌گوید «آنچه ورا ماهیت جز إنّیت (هستی) است، نه واجب الوجود است، و پیدا شده است که هرچه ورا ماهیت جز انّیت بُوَد، انّیت ورا معنیِ عَرَضی بود، و پیدا شده است که هرچه ورا معنیِ عَرَضی بود، ورا علّت بود. یا ذات آن چیز که وی عَرَض اندر وی است یا چیزی دیگر. و نشاید که ماهیّتی بود مَر واجب الوجود را که علت انّیت بود، زیرا که اگر آن ماهیت را هستی بُوَد تا از وی انّیت آمده بُوَد، پس این هستی دوم به‌کار نَبوَد، و سؤال اندر هستی پیشین قائم است و اگر ورا هستی نُبوَد، نشاید که وی علت هیچ چیز بُوَد که هرچه ورا هستی نیست، وی علت نُبوَد، و هرچه علت نبود، علت هستی نُبوَد، پس ماهیت واجب الوجود، علت انّیت واجب الوجود نُبوَد، پس علت وی چیزی دیگر بُوَد، پس انّیت (هستی) واجب الوجود را علّت بُوَد، پس واجب الوجود به‌چیزی دیگر هست بُوَد و این محال است» (*دانشنامهٔ علائی*، الهیات، ۷۶ ـ ۷۷). ابن سینا در جای دیگری نتیجه می‌گیرد که «پس پدید آمد که مرعالَم را أوّلی است که به‌عالم نماند و هستی عالَم از وی است و وجود وی واجب است و وجود محض است و همهٔ چیزها را وجود از وی است» (همان، ۸۳) و خلاصه «واجب الوجود را وجود، ماهیّت است» (همان، ۷۹). از صفات دیگر واجب الوجود، یکتایی یا وحدت اوست، زیرا واجب الوجود به‌حسب تعیّن ذاتش یکتاست و به‌هیچ روی مفهوم واجب‌الوجود را دربارهٔ بسیاری (کثرت) نمی‌توان به‌کاربرد، زیرا اگر ذات واجب‌الوجود برهم نهاده از دو چیز، یا چیزهای به‌هم گرد آمده بود، آنگاه وی به‌وسیلهٔ آنها واجب می‌شد و یکی از آنها، یا هر یک از آنها، پیش از واجب الوجود و مُقَوِّم او می‌بود. بنابراین واجب الوجود، نه در معنیٰ و نه در کمیّت منقسم نمی‌شود (*الاشارات*، ۴۷۲/۳ ـ ۴۷۳). صفت دیگر واجب الوجود این است که در هیچ چیزی، مشارِک ماهیت آن چیز نیست، زیرا ماهیّت متعلّق به‌هر چیزی جز او، مقتضیِ امکان وجود است؛ در حالی که وجود، ماهیت چیزی نیست؛ یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، وجود داخلِ در مفهوم آنها نیست، بلکه از بیرون بر آنها روی می‌دهد. بنابراین، واجب الوجود در هیچ یک از چیزها، در معنای جنسی یا نوعی، شرکت ندارد و بدین سان نیازی ندارد که از آنها به‌معنای فصلی یا عرضی، جدا باشد، بلکه به‌خودیِ خود، جداست. پس ذات وی را تعریفی (حدی) نیست، چون جنس و فصل ندارد (همان، ۴۷۷/۳ ـ ۴۷۸). و سرانجام واجب الوجود نه همانند دارد، نه ضد، نه جنس است نه فصل و تعریف نیز ندارد و هیچ اشاره‌ای به‌او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست (همان، ۴۸۱/۳). واجب الوجود همچنین تامّ الوجود است، زیرا هیچ چیزی را از هستی خود و کمالهای هستی خود کم ندارد و هیچ چیزی از جنس هستی او بیرون از هستی او نیست که برای غیر او یافت شود (چنانکه در مورد غیر او روی می‌دهد)، بلکه باید گفت که واجب الوجود فوق تمام است، زیرا نه تنها دارای وجودی است که اورا ست، بلکه همچنین هر وجودی فضل وجود او (یعنی تبعی وجود اوست و در مرتبهٔ وجود او نیست) و برای او و صادر شده از اوست. واجب الوجود همچنین به‌خود، خیر محض است، زیرا خیر آن است که هر چیزی مشتاق آن است وآنچه‌هرچیزی مشتاق آن است، هستی یا کمال هستی در قلمرو هستی است. هیچ‌کس مشتاق عدم‌چونان عدم نیست، بلکه مشتاق عدمی است‌که یک هستی یا کمال هستی را همراه دارد. پس آنچه که در حقیقت موضوع شوق است، هستی است. بنابراین هستی خیر محض و کمال محض است. شرّ ذات ندارد، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم صلاحی برای آن جوهر است، پس هستی خیریّت است، و کمال هستی خیریّت هستی است و وجودی که عدم همراه آن نیست ــ نه عدم جوهر، نه عدم چیزی برای جوهر ــ بلکه همیشه بالفعل است، او خیر محض است. هر واجب الوجودی همچنین حق است، زیرا حَقیّت و حقیقت هر چیزی، ویژگی وجود اوست که در او متحقق است. بنابراین حق‌تر از واجب الوجود یافت نمی‌شود (*الشفاء*، الهیات (۲)، ۳۵۵ ـ ۳۵۶). واجب الوجود همچنین عقل محض است، زیرا ذاتی است از هر لحاظ جدا از ماده. سبب آنکه چیزی معقول نشود، مادّه و علایق مادّه است، در حالی که وجود صوری، همان وجود عقلی است [یعنی صورت شیء است که معقول است] و این وجودی است که چون در چیزی تحقق یافت، آن چیز، به‌وسیله او دارای عقل می‌شود، زیرا آنچه که از معقول شدن چیزی مانع می‌شود، مادّه و علایق آن است، همان گونه که مانع از عقل شدن آن است. پس آنچه که دور از مادّه و علایق آن باشد و متحقّق به‌هستی جدا از مادّه باشد، معقولِ ذات خویش است و چون بذاتِه عقل است و نیز بذاته معقول، پس معقول ذاتِ خویش است و بدین سان ذات او عقل و عاقل و معقول است. و این نه از آن روست که در ذات او کثرتی یافت می‌شود، زیرا وی از آن رو که هویت مجرّدی است، عقل است و از آن رو که گفته می‌شود که هویّت مجرد آن برای خودش است، پس معقول خویش است و از آن رو که گفته می‌شود که ذاتش دارای هویّتی مجرّد است، پس عاقل ذات خویش است، زیرا معقول آن است که ماهیّت مجرد آن برای چیزی باشد و عاقل آن است که دارای ماهیّت مجردی برای چیزی باشد. بنابراین نخستین (اوّل، یعنی خدا، واجب الوجود) به‌اعتبار آنکه دارای ماهیّتی مجرد برای چیزی است، عاقل است و به‌اعتبار آنکه ماهیّت مجرد او برای چیزی است، معقول است و این چیز ذات اوست. به‌دیگر سخن، عاقل است، چون که دارای ماهیت مجردی است برای چیزی که آن چیز ذات اوست؛ و معقول است، چون که ماهیّت مجرد او برای چیزی است که آن چیز ذات اوست (همان (۲)، ۳۵۶، ۳۵۷). واجب الوجود همچنین عشق و عاشق و معشوق است، زیرا، به‌گفتهٔ ابن سینا «برترین شادمان از چیزی، همانا «نخستین» (خدا) است که به‌خود شادمان است، زیرا شدیدترین ادراک را به‌چیزی دارد که دارای شدیدترین کمال است، چیزی که دور از طبیعت امکان و عدم است. عشق حقیقی همانا

شادمانی ناشی از تصور حضور یک ذات است؛ شوق نیز جنبشی به‌سوی تکمیل این شادمانی است، هنگامی که صورت از جهتی نمودار شده باشد، چنانکـه در خیال و از جهتی نمودار نشده باشد، چنـانکه اتفاق می‌افتد که در حسّ نمودار شده است. نخستین (خدا) عاشق خویش و معشوق خویش است، چه دیگری به‌وی عشق ورزد یا نورزد، اما چنین نیست که دیگری به‌وی عشق نمی‌ورزد، بلکه او معشوق برای خویش و از خویش است و معشوق بسیاری چیزهای‌دیگرغیرازخود» (*الاشارات*، ۷۸۲/۳ ـ ۷۸۴). در جای دیگری هم می‌گوید «واجب الوجود که در نهایت کمال، زیبایی و درخشندگی است، ذات خویش را به‌همان غایت درخشندگی و زیبایی تعقل می‌کند، با تمام تعقل، و با تعقل عاقل و معقول بدان گونه که هر دو در حقیقت یکینـد، خودش برای خودش بزرگ‌ترین عاشق و معشوق و بزرگ‌ترین لذت‌بخش و لذت برنده است» (*الشفاء*، الهیات (۲)، ۳۶۹؛ قس: *النجاة*، ۲۴۵).

چگونگی آگاهی یا علم واجب الوجود به اشیاء: ابن سینا این مسأله را به شیوهٔ ویژهٔ خود توضیح می‌دهد. نخست اینکه واجب‌الوجود به هرچیزی به نحوی کلّی آگاهی دارد و با وجود این هیچ چیز شخصی و جزئی یا هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از آگاهی او دور نمی‌ماند. ابن سینا این نکته را از شگفتیهایی می‌شمارد که تصور آن نیازمند به داشتن لطف قریحه است (*النجاة*، ۲۴۷). از سوی دیگر واجب‌الوجود چون به خود بیندیشد (یا ذات خود را تعقل کند) و نیز بیندیشد که او مبدأ هر موجودی است، همزمان به نخستین موجودات صادر از خودش و نیز آنچه از آنها پدید می‌آید، می‌اندیشد، و هیچ چیزی از چیزها پدید نمی‌آید، مگر آنکه از جهتی از سوی او واجب شده باشد. خدا امور جزئی را از آن حیث کـه کلیند، یعنی از آن حیث که دارای صفاتند، ادراک می‌کند (همان، ۲۴۷ ـ ۲۴۸). ابن سینا در جای دیگری دربارهٔ علم یا آگاهی خدا می‌گوید: «علم» نخستین (خدا) از ذات اوست و ذات او سبب همهٔ چیزها در مراتب گوناگون آنهاست. آگاهی او به اشیاء، خود وجود اشیاء است. او از چیزهایی که هنوز هست نشده‌اند، آگاه است و وقتها و زمانهای آنها را نیز می‌شناسد و چون هست شدند، آگاهی او به آنها تجدید نمی‌شود، چنانکه از راه وجود آنها بر آگاهی او افزوده شود. وی هر موجود جزئی یا شخصی را به نحوی کلّی و با شناختی بسیط می‌شناسد و نیز وقتی را که آن موجود در آن پدید می‌آید، به نحوی کلی می‌شناسد، یعنی افراد یا اشخاص زمان را مانند اشخاص هر چیزی به نحوی کلّی می‌شناسد، همان‌گونه که مثلاً این کسوف را به نحوی کلّی می‌شناسد و نیز مدت میان دو کسوف و احوال و افعال و دگرگونیها و اختلاف احوال هر شخصی را نیز به نحوی کلّی می‌شناسد. آگاهی وی زمان نمی‌پذیرد و گذشته، اکنون و آینده در علم او داخل نمی‌شوند (*التعلیقات*، ۶۶ ـ ۶۷).

ابن سینا نحوهٔ علم یا آگاهی خدا را، در سنجش با آگاهی ما اینگونه توضیح می‌دهد که آگاهی یا علم «نخستین» (خدا) مُستَفاد از موجودات نیست، بلکه مستفاد از ذات اوست. آگاهی (علم) او سبب هستی موجودات است و نشایدکه درآگاهی او دگرگونی روی‌دهد. درحالی‌که آگاهی ما انسانها مستفاد از چیزهای بیرون از ماست. سبب آگاهی ما وجود اشیاء است و از آنجا که ما جز جزئیات دگرگون شونده را ادراک نمی‌کنیم، پس آگاهی ما دگرگون شونده است و چون اشیاء باطل‌می‌شوند،آگاهی‌ما نیز باطل می‌شود. نمونهٔ اینکه آگاهی (یا علم) خدا سبب هستی موجودات است، آگاهی یک انسان از صورت یک ساختمان است که سپس مطابق آن صورت، ساختمانی برپا می‌سازد، نه مانند کسی که از صورت ساختمانی بالفعل برپا شده آگاه است. پس چون علم خدا سبب هستی موجودات از اوست، بدون افزار یا ارادهٔ نوشونده (بلکه موجودات تابع دانسته‌های او هستند) معنای این گفته درست است که «کُن فَیَکون». علم یا آگاهی نزد خدا، خود اراده است، زیرا این دانسته‌ها (معلومات) مقتضای ذات اوست و این معنا همان معنای اراده است (همان، ۱۱۶، ۱۱۷). پس خوداندیشی خدا (یا خودِ تعقّل وی ذات خویش را)، همانا وجود اشیاء از اوست و خودِ وجود این اشیاء، خود معقولیت آنها برای اوست، بدان گونه که همه صادر از اوست. خدا از اشیاء آگاه است نه بدان نحو که اشیاء در ذات او حاصل شوند (همان گونه که ما از آنها آگاه می‌شویم)، بلکه بدان نحو که اشیاء صادرِ از ذات او هستند و ذات او سبب آنهاست. فزودگی (اضافه) این معقولات به او یک فزودگی محض عقلی است، یا تنها فزودگی معقول بر عاقل، نه یک فزودگی به هرگونه که باشد، یعنی نه از حیث وجود آنها در واقعیت بیرونی یا از آن حیث که در یک عقل یا نفس موجودند، یا فزودگی صورتی به ماده‌ای یا عرضی به موضوعی، بلکه فزودگی معقول مجرّدی بی‌زیادتی، یعنی اینکه او فقط به آنها می‌اندیشد یا آنها را تعقل می‌کند (همان، ۱۵۳).

جهان‌شناسی (نظریهٔ فیض یا صدور): جهان‌شناسی ابن سینا بر پایهٔ هستی ـ خداشناسی وی برپا می‌شود. در این پهنه نیز عناصر اصیل بینش ارسطویی با عناصر مهمی از بینش نوافلاطونی درهم می‌آمیزند و سلسله مراتب شکوهمندی در پهنهٔ جهان‌شناسی تشکیل می‌دهند. چنانکه گفته شد، مهم‌ترین ویژگی واجب‌الوجود خودآگاهی یا خوداندیشی او، یا به تعبیر دیگر، تعقل او ذات خویش راست. واجب الوجود عقل محض است که ذات خود را تعقل می‌کند و می‌داند که وجود کلّ جهان لازم است که از وی پدید آید، زیرا وی به ذات خود جز چونان عقل و نخستین مبدأ نمی‌اندیشد و به هستی کل جهان از وی به اینگونه می‌اندیشد که خود را مبدأ آن می‌داند. از سوی دیگر، در ذات او مانعی یا اکراهی برای صدور جهان از وی نیست و ذات او از این آگاه است که کمال و عُلُوّ او به گونه‌ای است که خیر از وی فرا می‌ریزد (یَفیضُ) و این از لوازم جلالت اوست که معشوق اوست. بنابراین مبدأ نخستین از فیضان کلّ جهان از وی خشنود است. اما نخستین خوداندیشی (تعقّل بالذّات) او این است که خویشتن خویش را تعقل می‌کند که به خود مبدأ نظام خیر در هستی است و وی از این نظام خیر در وجود آگاه است (*النجاة*، ۲۷۴؛ عیناً در *الشفاء*، الهیات (۲)، ۴۰۲،

۴۰۳). بدین سان هر چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود، با میانجی تعقل یا عقلیت او به آن است و خودِ هستی این صورت معقول نزد واجب‌الوجود، خودِ عقلیّت خدا به آن است، یا به دیگر سخن، معقولیتِ آن صورت، خودِ وجود آن از واجب‌الوجود است و بدین سان از آن حیث که موجود است، معقول است و از آن حیث که معقول است، موجود است (*التعلیقات*، ۴۸). دربارهٔ چگونگی پیدایش جهان، ابن سینا متناوباً واژه‌های «فیض یا فَیَضان»، «اِنبجاس» (فرا ریزش)، «صدور»، «ابداع» و «خَلق» را به کار می‌برد، اما از این میان واژه‌های «فیض» و «فیضان» و «صدور» بیش از همه به کار می‌روند. چنانکه می‌دانیم، «انبجاس»، «فیض یا فیضان» اصطلاحاتی نوافلاطونی است که اصل آنها به خود افلوطین (پلوتینوس) باز می‌گردد. سبب صدور موجودات از واجب‌الوجود، چنانکه گفته شد، خوداندیشی خدا و نیز اندیشیدن او به نظام بهترین در وجود کل جهان است. ابن سینا می‌گوید این معنا، به اعتبار پیدایش موجودات از مبدأ نخستین «اِنبجاس» نامیده می‌شود و به اعتبار پیوند یا نسبت مبدأ نخستین با موجودات «ابداع» نامیده می‌شود («شرح اثولوجیا»، ۶۲). از سوی دیگر، ابداع نزد ابن سینا مفهومی برتر دارد، زیرا به گفتهٔ او «ابداع آن است که از چیزی برای دیگری هستی پدید آید که (آن هستی) تنها متعلق به اوست، بدون میانجی مادّه یا افزار یا زمان، ابداع دارای مرتبهٔ برتری از اِحداث و تکوین است» (*الاشارات*، ۵۲۴/۳ ـ ۵۲۵). اکنون واجب‌الوجود به خود از همهٔ جهات یکی و یگانه است و صدور موجودات از وی به نحو لزوم است و از یکی چونان یکی، تنها یکی لازم می‌شود (اصل: الواحدُ لایَصدُرُ عنهُ الاّ الواحِدُ). از سوی دیگر، هنگامی که می‌گوییم «نخستین (خدا، اوّل) عقل است، منظور عقل به معنای بسیط است، نه به معنای مفصل، چنانکه معقولات بیرون از ذات او باشند؛ و ذاتش با این لازمها که همان معقولاتند متکثّر نمی‌شود بلکه این تکثّری اضافی است که شیء با آن درحقیقت و ماهیّت خود متکثّر نمی‌گردد» (*التعلیقات*، ۱۷۴). اکنون چون واجب‌الوجود یکی و عقل محض است، پس نخستین صادر از او به گونهٔ فیض نیز باید یک عقل باشد، زیرا صورتی است که در مادّه نیست. بدین سان نخستین اثر خوداندیشی خدا ــ یا تعقل او ذاتش را ــ پیدایش یک عقل است و این نخستین معلول از علّتِ نخستین نیز یکی است؛ اما در آن (یعنی در معلول اوّل) کثرتی هست از آن جهت که وحدتی است و وجودی، درحالی که علت نخستین تنها وجود است. و این معلول نیز ذاتی یگانه و بسیط است، زیرا لازمِ نخستینِ یگانه است و باید عقل محض و بسیطی باشد و نیز باید نه صورت مادّه باشد و نه مادّه و لازمهای دیگر پس از او با میانجی پدید می‌آیند. این برهان بر این است که لازم از او بدین صفت است. اما برهان بر اینکه چرا از مبدأ نخستین این موجودات لازم نیامدند، ما را راهی بدان نیست. معنی لزوم برای ذات این است که از ذات چیزی صادر شود بدون سببِ یک واسطه میان آنها. در اینجاست که ابن سینا واژهٔ «فیض» را توضیح می‌دهد و می‌گوید «فیض تنها دربارهٔ خدا و عقلها به کار می‌رود، زیرا از آنجا که صدور موجودات از او به نحو لزوم است و به انگیزهٔ اراده‌ای در پی عرضی نیست، بلکه برای خودِ آن است و صدور موجودات از او، همیشگی است، بی‌آنکه با مَنع یا زحمتی در این رهگذر همراه باشد، بهتر آن است که «فیض» نامیده می‌شود» (همان، ۱۰۰). پس نخستین صادر از خدا، یک عقل است، این عقل به خودیِ خود ممکن و به وسیلهٔ مبدأ نخستین، واجب است. این صدور یا فیض نخستین، انگیزهٔ صدور بقیهٔ موجودات است. جهان‌شناسی ابن سینا بر این پایه برپا می‌شود. وی چگونگی صدور موجودات را به شکلهای گوناگون در شفا و برخی نوشته‌های دیگرش تصویر می‌کند، اما در میان نوشته‌های او رسالهٔ کوچکی یافت می‌شود که ابن سینا در آن به شکلی بسیار روشن و منظّم، پیدایش موجودات، یا به دیگر سخن ، نظریهٔ پیدایش جهان و جهان‌شناسی خود را خلاصه می‌کند. نام این نوشته «رسالة العَروس» است که چندین دست نوشته از آن در کتابخانه‌ها موجود است (نک: مهدوی، ۱۷۹ ـ ۱۸۰) و برای نخستین بار در ۱۹۵۲ م از سوی شارل کونْسْ منتشر شده است. ما در اینجا برگردان بخش عمدهٔ این رساله را که دربارهٔ پیدایش جهان است می‌آوریم. ابن سینا می‌گوید «هر چیزی در جهان پیدایش و تباهی ــ از آنچه نبوده است و سپس هست شده است ــ پیش از پیدایش ممکن‌الوجود بوده است، چون اگر ممتنع‌الوجود می‌بود، به‌وجود نمی‌آمد و اگر واجب‌الوجود می‌بود، از پیش همچنان موجود بود. و ممکن‌الوجود ناگزیر از علّتی است که آن را از نیستی به هستی آورد و نشاید که علت آن، خودش باشد، زیرا علّت، بالذات بر معلول پیشی دارد، پس باید که علّت آن غیر از خودش باشد و سخن دربارهٔ علتش مانند سخن دربارهٔ خودش است و نشاید که هریک از آن دو علت همتایش باشد، زیرا این کار به دَور و تقدم شیء بر خودش می‌انجامد و نیز نشاید که تا بی‌پایان تسلسل یابد، زیرا اگر ما خطی را از یک سو پایان‌دار و از سوی دیگر بی‌پایان، فرض کنیم و خط دیگری نیز مانند آن را و بر آن اندکی بیفزاییم، آنگاه آن دو خط یا مساویند یا متفاوت، اگر مساوی باشند که محال و یاوه است، زیرا یکی را افزونی است که آن دیگری را نیست و اگر متفاوت باشند، نیز محال است، زیرا آنچه که پایان ندارد، از آنچه که پایان ندارد، بیشتر نیست و اگر خطی را از هر دو سو بی‌پایان فرض کنیم، می‌تواند به دو بخش تقسیم شود که هریک از آنها از یکی از دو سویش پایان‌دار باشد و از سوی دیگرش بی‌پایان، این نیز یاوه و محال است. پس ناگزیر باید به یک علت نخستین بینجامد که نه دارای علت فاعلی، نه مادّی، نه صوری و نه غایی باشد. همچنین نشاید که آن علت دو تا باشد، زیرا آنگاه نیازمند به یک فاصل می‌بود که بالذّات بر آن دو تَقَدُّم داشته باشد و آن دو را از قدیم بودن بیرون آورد و نشاید که جسم باشد، زیرا جسم در تصوّر تجزیه‌پذیر است و به کثرت می‌انجامد. پس باید یک عقل باشد که هدف و غایت آن ذاتی باشد و عقل و عاقل و معقول در حقّ آن یک چیز است، عاقل داننده است، پس او نیز باید داننده باشد و

دانستن و داننده و دانسته در حق او یک چیز است. او حکیم مطلق است، زیرا حکمتش از ذات اوست و همچنین حکمت و حکیم یکی است، زیرا حکمت او از ذات اوست. او زنده است، زیرا هریک از ما موصوف به زنده است در پیوند با روانی (نَفْسی) که سبب وجود عقل در اوست. او حقیقت عقل است، پس بسی شایسته‌تر است که زنده باشد، در حالی که هریک از ما به اعتبار یک زندگی ساخته از قوه و فعل، زنده است، اما او زندهٔ بالذّات است، وجودش محض است و نشاید گفت که جهان فعلِ اوست، زیرا هر فاعلی به فعل خود کامل می‌شود، مانند بَنّا که به بنای خود و نویسنده که به نوشتهٔ خود، کامل می‌شود؛ و اگر بگوییم که جهان فعلِ اوست، آنگاه کمال او، پیش از فعل، وابسته به صدور فعل از او می‌بود و اگر فعل داشت، ناگزیر این فعل یا به وسیلهٔ افزار بود یا بی‌افزار، اگر فعلش به وسیلهٔ افزار بود، محال بود، زیرا آنگاه لازم می‌شد گفته شود که آن افزار نیز با افزاری دیگر و این نیز با افزار دیگری ساخته شده و این به بی‌پایان می‌انجامید؛ و اگر بگوییم بدون افزار کار کرده شده، آنگاه لازم است گفته شود که او با طبایع گوناگونی کار کرده و این نیز به کثرت می‌انجامد. اکنون اگر گفته می‌شد: این کثرت از کجا آمده است؟ می‌گوییم: نخستین (یعنی خدا) واجب (الوجود) است. وی چون از خود آگاه بود، با این نخستین آگاهی، عقلی از او واجب آمد. آن عقل از مبدأ (نخستین) و از خودش آگاه شد؛ با آگاهی اول، عقلی از او واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر «نخستین» است [یعنی آگاهی از خودش]، نَفْسِ سپهر اطلس، یعنی دورترین سپهر (فَلَک اَقصیٰ)، و سپهر نخستین که همانا عرش است، پدید آمد. سپس این عقل [دوم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست [یعنی عقل اول] آگاه شد. با آگاهی از «نخستین»، عقلی پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اوّل است، نَفْس سپهر پرستاره، که همانا کُرسی است، پدید آمد. سپس این عقل [یعنی عقل سوم] نیز از (مبدأ) نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد؛ با آگاهی از نخستین، عقلی پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اول است، نَفْس سپهر زحل پدید آمد. این عقل [چهارم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد. با آگاهی از «نخستین»، عقل دیگری واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر اوست، سپهر مشتری پدید آمد. سپس این عقل [پنجم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد و از این رهگذر عقلی پدید آمد و نَفْس سپهر مرّیخ. سپس این عقل [ششم] هم به همان‌سان از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد و باز عقلی پدید آمد [هفتم] و نَفْس سپهر خورشید. این عقل نیز از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد، و از این دو آگاهی، عقلی پدید آمد [عقل هشتم] و نَفْس سپهر زهره. این عقل نیز از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد، و بار دیگر عقلی پدید آمد و نفس عطارد. و این عقل [نهم] نیز از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد؛ با آگاهی از نخستین عقلی از او واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر نخستین است، نَفْس سپهر ماه پدید آمد. این عقل اخیر [عقل دهم] «عقل فعال»، بخشندهٔ صورتها (واهِبُ‌الصُّوَر)، روح‌الامین، جبرئیل و ناموس اکبر نامیده می‌شود. آنچه در جهان روی می‌دهد، از سوی این عقل با همدستی سپهرهاست. سپهرها دارای جنبشی شوقیند و از نزدیکی یا دوری ستارگان ــ و به‌ویژه خورشید ــ گرما و سرما و بخارها پدید می‌آید و دودها از آنها برمی‌خیزند و از آنها پدیده‌های جوی روی می‌دهند؛ و از آنچه در زمین می‌ماند ــ اگر منفذی نیافت و درهم آمیزی روی داد ــ معادن پدید می‌آیند؛ و اگر باز در هم آمیزی بیشتری روی داد، گیاهان پدید می‌آیند، و باز هم اگر درهم‌آمیزی دیگری روی دهد، جانور ناگویا (حیوان غیرناطق) پدید می‌آید؛ و اگر درهم‌آمیزی دیگرِ بهتر و شایسته‌تری روی دهد، انسان پدید می‌آید که اشرف موجودات در این جهان زیرین است» («رسالة العروس»، ۳۹۶ـ۳۹۸؛ قس: *الشفا*، الهیات (۲)، مقالهٔ ۹، فصول ۴، ۵).

روان‌شناسی و نظریهٔ شناخت: نوشتهٔ عمدهٔ ابن سینا در روان‌شناسی، بخش ششم از هشت بخش «طبیعیات» شفا را تشکیل می‌دهد و در *نجات* و *اشارات* و نوشته‌های کوچک‌تر دیگر به شکلهای گوناگون مطرح می‌شود. روان‌شناسی ابن سینا در بنیاد و اصول آن ارسطویی و دارای همان دست‌آوردها و همان نارساییهایی است که در روان‌شناسی ارسطو یافت می‌شود. در اینجا نیز عناصری از بینش نو افلاطونی با آن آمیخته است. مزیّت روان‌شناسی ابن سینا در برابر الگوی ارسطویی آن، در تفصیل و توضیح کامل‌تر برخی از مباحثی است که ارسطو به آنها به اختصار پرداخته و گاه حتی به اشاره‌ای بسنده کرده است.

نخستین مطلبی که ابن سینا بدان می‌پردازد، اثبات هستی روان (نفس) است. ما اجسامی را می‌بینیم که دارای حس و جنبش ارادیند و نیز اجسامی را که خوراک می‌گیرند، بالیده می‌شوند و همانند خود را پدید می‌آورند و این کارها به سبب جسمیّت آنها نیست. بنابراین باید در آنها، برای این کارها، چیز دیگری غیر از جسمیّت یافت شود و آن چیزی که این کارها از آن صادر می‌شود و بر رویهم هر آنچه مبدأ صدور این کارهایی است که به نحوی یک‌سان فاقد اراده نیست، روان یا نَفْسْ نامیده می‌شود. این واژه تنها نامی است برای این چیز، آنهم نه از لحاظ جوهر آن، بلکه از لحاظ گونه‌ای اضافه بر آن، یعنی از این لحاظ که مبدئی برای آن کارهاست («*الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۵). بدین‌سان آشکار است که روان، جسم نیست، بلکه جزئی از جانور و گیاه است که می‌توان آن را صورت یا مانند صورت یا کمال دانست. اما کمال در تعریف نفس شایسته‌تر است، زیرا شامل همهٔ گونه‌های نفس از همهٔ جهات آن می‌شود و حتی نَفْس جدا از مادّه را نیز دربر می‌گیرد. ولی از سوی دیگر نمی‌توان به این بسنده کرد که بگوییم نفس یک کمال است ــ کمال را هرچه بیان کنیم ــ زیرا با این بیان ماهیت روان را نشناخته‌ایم، بلکه از لحاظ نام نَفْس شناخته‌ایم و نام روان نه از حیث جوهر آن، بلکه از این لحاظ که سازمان‌بخش بدنهاست، بر آن می‌افتد و از این‌رو بدن (تن) نیز در تعریف آن به کار

می‌رود. اکنون کمال بر دو گونه است: کمال نخستین و کمال دومین، کمال نخستین آن است که نوع به وسیلهٔ آن نوع بالفعل می‌شود، مانند شکل برای شمشیر؛ و کمال دومین یکی از اموری است که در پی نوع، هر چیز از کنشها و واکنشهایش می‌آید، مانند بریدن در شمشیر و تمیز، اندیشه، احساس و حرکت نزد انسان. از این‌رو روان، کمال نخستین (اول) است؛ زیرا کمال، کمالِ چیزی است، پس روان‌کمال چیزی است و این چیز همان جسم است. در این‌جا جسم باید به معنای جنسی آن گرفته شود نه به معنای مادّی. از سوی دیگر، این جسمی که روان‌کمالِ آن است، هر جسمی نیست، زیرا مثلاً کمال جسم مصنوع مانند تخت و میز و مانند آنها نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است. آنهم نه هر جسم طبیعی؛ زیرا نفس کمال چیزهایی مانند آتش، خاک یا هوا نیست، بلکه کمال یک جسم طبیعی است که کمالهای دومین به یاری افزارهایی،[1] در کارهای زندگانی، از آن صادر می‌شوند، مانند خوراک‌گیری و گوالِش (رشد) و رویش. در اینجاست که ابن‌سینا، به دنبال ارسطو در تعریف روان (نَفْس) می‌گوید: «روان کمال نخستین برای جسم‌طبیعی‌آلی است‌که‌می‌تواندکارهای‌مربوط به زیستن‌را انجام دهد» (همان، ۹ ـ ۱۰؛ قس: ارسطو، «دربارهٔ روان»، کتاب 2، فصل 1، 8 b 412). ابن‌سینا برای اثبات وجود روان در انسان به استدلال بسیار مهمی بر پایهٔ «خودآگاهی» در انسان می‌پردازد که یادآور پیشگام استدلال مشهور فیلسوف فرانسوی دِکارت در سدهٔ ۱۷م است که می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم» و استدلال ابن‌سینا را به شکلی خلاصه‌تر می‌آورد (نک: «گفتار در روشِ درست راه بردن عقل...»[2]، فصل 4). ابن‌سینا گفته بود «آگاهی ما به خودمان، خود وجود ماست» (*التعلیقات*، ۱۶۱).

ابن سینا اثبات هستی روان را از راه «خودآگاهی» دوبار و بر دو گونه در شفا و یک‌بار در *اشارات و تنبیهات* می‌آورد. وی می گوید «اگر انسانی ناگهان آفریده می‌شد، با اندامهای جدا از هم، و این اندامها را نمی‌دید و چنین روی می‌داد که نه او و آنها را لمس می‌کرد نه آنها یکدیگر را، او آوازی هم نمی‌شنید، و از وجود همهٔ اعضایش ناآگاه می‌بود، ولی وجود (آنیّت) خود را چونان چیز یگانه‌ای، با وجود ناآگاهی از همهٔ آنهای دیگر، می‌شناخت، اما مجهول، به خودی خود همان معلوم نیست؛ این اعضا نزد ما در حقیقت جز مانند جامه‌ای نیستند که به سبب دوام وابستگیشان به ما، نزد ما همچون اجزائی از ما به‌شمار می‌روند، چنانکه اگر ما خودمان را تصور کنیم، آن را برهنه نمی‌یابیم، بلکه خودمان را دارای جسمهایی پوشاننده تصور می‌کنیم و این به سبب دوام وابستگی آنها به ماست، جز اینکه در مورد جامه‌ها، ما خو کرده‌ایم که آنها را بیرون آوریم و کنار گذاریم، در حالی که در مورد اعضای تنمان چنین خو نکرده‌ایم؛ و گمان بر اینکه اندامهایمان اجزائی از ما هستند استوارتر است از گمان ما به اینکه جامه‌ها اجزائی از مایند. اما اگر آن (یعنی جسم) همهٔ تن ما نمی‌بود، بلکه یک عضو ویژه می‌بود آنگاه آن عضو همان چیزی می‌بود که من معتقدم که برای خودش «من» است، یا معنای اعتقادم این است که آن «من» است، بی‌آنکه آن عضو باشد، هر چند ناگزیر باید دارای عضو باشد. پس اگر [آنچه من معتقدم که «من» است] ذات آن عضو ــ قلب یا مغز یا چیز دیگر یا چندین عضو به این صفت ــ باشد، که هویّت آن یا هویّت مجموع آنها همان چیزی باشد که من از آن آگاهم که «من» است، آنگاه باید آگاهی من به «من» همان آگاهی من به آن چیز باشد. زیرا چیزی، از جهتی یگانه، نمی‌تواند هم آگاه شده باشد هم ناآگاه‌شده. پس امر چنین نیست، زیرا من می‌دانم که قلب و مغز دارم، آنهم از راه احساس، شنیدن و تجربه، اما نه از آن‌رو که می‌دانم که من «منم». پس آنگاه آن عضو برای خود آن چیزی نیست که من از آن آگاهم که بالذات «من» است، بلکه بالعَرَض «من» است. پس آنچه که من از خود می‌دانم که من «منم»، هنگامی که می‌گویم: من احساس کردم، تعقل کردم یا عمل کردم و همهٔ این اوصاف را گرد آوردم، مقصود چیزی دیگر است، یعنی همان که آن را «من» می‌نامم، اما اگر کسی بگوید که: تو باز هم نمی‌دانی که آن «نَفْس» است، می‌گویم: من همیشه آن را به معنایی که آن را «نَفْس» می‌نامم، می‌دانم، وای بسا نامگذاری آن را به «نَفْس» ندانم. پس اگر فهمیدم که مقصودم از «نفس» چیست، فهمیده‌ام که این همان چیز است و به‌کار برندهٔ افزارهایی است از محرک و ادراک‌کننده، اما مادام که معنای نفس را نفهمیده‌ام، آنها را هم نمی‌دانم. ولی حال قلب و مغز چنین نیست، زیرا من معنی قلب و مغز را می‌فهمم، بی‌آنکه [معنی نَفْس را] بدانم. پس اگر مقصودم از نفس چیزی می‌بود که مبدأ این حرکات و ادراکهایی است که من دارم و نیز هدف آنها در این مجموعه است، آنگاه می‌دانستم که [آن چیز] یا در حقیقت «من» است، یا آن «من» است که این تن را به کار می‌گیرد. پس چنان است که گویی من اکنون نمی‌توانم آگاهی از «من» را جدا از آمیزش آگاهی از اینکه او تن را به کار می‌گیرد و همراه تن است، تشخیص دهم، اما اینکه آن [یعنی نَفْس] جسم است یا جسم نیست، به نظر من نباید جسم باشد و به هیچ‌روی نباید از سوی من تصور شود که جسم است، بلکه وجود آن نزد من فقط بدون جسمیّت تصور می‌شود» (*الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۲۲۵ ـ ۲۲۶).

ابن‌سینا اثبات وجود روان (نفس) را از رهگذر خودآگاهی انسان، همچنین در جای دیگری کوتاه و روشن توضیح می‌دهد و می گوید «اگر به درستی تأمل‌کنی، درمی‌یابی‌که‌اشارهٔ تو به خودت هنگامی که می‌گویی «من»، مفهومی دارد غیر از مفهوم گفته‌ات که «او»، و تو با گفتن «من» به ذات خودت اشاره می‌کنی و اگر به هر یک از اعضاء و اجزاء تنت اشاره کنی می‌گویی «او یا آن» و این اشاره جدا و بیرون از آن چیزی است که «من» است، زیرا نه «من» است و نه «جزء من»؛ چون «من» عبارت از مجموع هویّات نیست، از آن‌رو که حقیقت اجزاء غیر از حقیقت کلّ است. پس اشارهٔ تو به «من» باید چیزی باشد غیر از تنِ تو و غیر از هر یک از اجزاء و توابع آن. این دیگری «نَفْس» نامیده

1. *De anima.* 2. *Discours de la méthode...*

می‌شود «و نیز» حقیقت هر انسانی این جوهری است که ما با «من» به آن اشاره می‌کنیم، یا دیگری به آن با «تو» اشاره می‌کند» («النُّکَت والفَوائد»، ۱۵۸_۱۶۰).

ابن‌سینا آنگاه با تأکید بر این که نفس یا روان جسم نیست، می‌گوید اگر نَفْسی (مثلاً نفس انسان) بتواند مستقلاً و منفرداً با خویش باشد، آنگاه شکی نیست که نفس یک جوهر است؛ و وجود نفس در تن مانند وجود عَرَض در موضوع نیست، بلکه نَفْس یک جوهر است، زیرا صورتی است که در موضوعی نیست (*الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۲۲، ۲۳). سپس ابن‌سینا بر وحدت نفس تأکید می‌کند و می‌گوید «این جوهر در تو یکی است، بلکه در تحقیق خودِ توست و دارای شاخه‌هایی از نیروهایی است که در اعضای (تن) تو پراکنده شده‌اند» (*الاشارات*، ۳۳۲/۲؛ قس: *النجاة*، ۱۸۹ _ ۱۹۱: نفس، ذات یگانه‌ای است دارای نیروهای بسیار...). از سوی دیگر ابن‌سینا پیدایش روان (نفس) را همزمان با پدید آمدن تن می‌شمارد و در اثبات حدوث آن استدلال می‌کند. روانهای انسانی در نوع و معنی متفقند و اگر پیش از پیدایش بدنها موجود بودند، آنگاه یا ذاتهای بسیار می‌بودند یا ذات یگانه‌ای. اما محال است که ذاتهای بسیار یا ذات یگانه‌ای باشند، پس محال است که پیش از بدنها موجود بوده باشند. اما بسیاریِ عددِ نَفْس از این‌رو ممکن نیست که مغایرت نفسها پیش از بدنها هر یک با دیگری یا از لحاظ ماهیت و صورت است، یا از جهت پیوند با عنصر و مادّه که بر حسب مکانها و زمانهایی که ویژهٔ هر یک از نَفْسها در هنگام پیدایش آن در مادّهٔ آن است، متکثّر می‌شود، یعنی بر حسب بدنها، اما پیش از پیدایش تن، نَفْس فقط ماهیّتی مجرّد است و ممکن نیست که نفسی با نفس دیگر از لحاظ عدد مغایر باشد، ماهیّت نیز اختلاف ذاتی نمی‌پذیرد، زیرا چیزهایی که ذوات آنها فقط معانی است، نوعیّات آنها فقط به وسیلهٔ حاملها و قابلها و منفعلات از آنها یا در پیوند با آنها یا زمانها، متکثّر می‌شوند. بنابراین نَفْسها پیش از ورود به بدنها نمی‌توانند از لحاظ عددی مُتَکَثِّرُالذات باشند. از سوی دیگر نفس همچنین نمی‌تواند از لحاظ عددی ذات یگانه‌ای باشد، زیرا با پیدایش دو بدن دو نفس به آنها تعلق می‌گیرند. آنگاه آنها یا دوباره از یک نَفْس یگانه‌اند و در نتیجه یک چیز یگانه [نَفس] که نه بزرگی دارد و نه حجم، بالقوّه منقسم می‌بود، اما بطلان این آشکار است. یا اینکه نفسِ عدداً یگانه‌ای در دو بدن جای می‌گیرد، این نیز نیازی به ابطال ندارد. پس درست این است که بگوییم نفس (روان) همراه با پیدایش تنی که شایستهٔ به‌کارگیری آن است، پدید می‌آید، چنانکه گویی این تنِ پدیدآمده، قلمرو و کارافزار روان است (*النجاة*، ۱۸۳ _ ۱۸۴؛ قس: *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۱۹۸ _ ۱۹۹). نکتهٔ دیگری که ابن‌سینا در اثبات آن می‌کوشد روحانیّت نفس ناطقه، یا به دیگر سخن، استقلال آن از مادّهٔ جسمانی است. وی می‌گوید شکی نیست که در انسان چیزی و جوهری هست که پذیرای معقولات است. این جوهری که محل معقولات است، نه جسم است نه ایستاده بر جسم است، بلکه نیرویی است در آن یا گونه‌ای صورت است برای آن. نفس نه منطبع در تن است نه قائم به آن (همان، ۱۸۷ به بعد؛ قس: *النجاة*، ۱۷۴ _ ۱۷۷). روان همچنین به عقیدهٔ ابن‌سینا تباهی‌ناپذیر است، یعنی با مرگ تن از میان نمی‌رود و جاودانه است.

ابن سینا در اثبات بقاء وزیستن نفس پس از مرگ تن، در شفا و نجات فصلی را به این مبحث اختصاص می‌دهد. خلاصهٔ استدلالهای او چنین است: روان با مرگ تن نمی‌میرد و تباه نمی‌شود. نخست از آن رو با مرگ تن از میان نمی‌رود که هر چیزی که با تباه شدن چیزی تباهی پذیرد، به گونه‌ای متعلق به آن چیز است و هر چه که به چیزی به گونه‌ای تعلق داشته باشد، این تعلق یا تعلق برابر در وجود است، یا تعلق متأخر از آن در وجود. اگر تعلق روان به تن برابر یا مُکافی در وجود باشد و این امری ذاتی آن و نه عارض بر آن باشد، آنگاه ذات هر یک از آنها مضاف به دیگری است و بدین سان نه روان و نه تن هیچ یک جوهر نمی بود، در حالی که هر دو جوهرند. اما اگر پیوند میان روان و تن امری عَرَضی باشد نه ذاتی، آنگاه با تباهی یکی فقط آن عارض دیگر از میان می‌رود و با تباهی آن ذات تباه نمی‌شود. اما اگر تعلق روان به تن چنان باشد که یکی در وجود متأخر از دیگری باشد، آنگاه تن علت وجود روان خواهد بود، زیرا علتها چهارگانه‌اند: یا تن علت فاعلی روان است و به آن هستی می‌دهد؛ یا علت پذیرنده و مادی آن است، مثلاً از راه ترکیب عناصر در بدنها، یا از راه بساطت، مانند مِس برای تندیس (مجسمه)؛ یا اینکه تن علت صوری برای روان است؛ یا علت غایی آن است. اکنون تن محال است که علت فاعلی برای روان باشد، زیرا جسم، چونان جسم، عملی ندارد، بلکه به وسیلهٔ نیروهایش عمل می‌کند. اگر می‌توانست به وسیلهٔ ذاتش و نه نیروهایش عمل کند، آنگاه هر جسمی می‌توانست بدان نحو عمل کند. از سوی دیگر نیروهای جسمانی، همه یا اعراضند یا صورتهای مادّی، و محال است که اعراض یا صورتهای ایستاده در مواد، بتوانند وجود ذاتی به خود ایستاده را مستقل از ماده، یا وجود جوهری مطلق را، پدید آورند. و نیز ناممکن است که تن علت پذیرنده و مادی برای روان باشد، زیرا ثابت کرده‌ایم که روان به هیچ روی نگاشته (منطبع) در تن نیست و تن نیز صورت یافته به صورت روان نیست، نه برحسب بساطت و نه از راه ترکیب، چنانکه اجزائی از تن به گونه‌ای مرکب شده یا به هم آمیخته‌اند و سپس روان بر آنها منطبع شده باشد. همچنین محال است که تن علت صوری یا غایی روان باشد؛ بهتر است که عکس این صدق کند. بنابراین پیوند یا تعلق تن به روان، تعلق یک معلول به علتی ذاتی نیست، درست است که تن و آمیختگی (مزاج) عناصر، علت بالعَرَض نَفْس است؛ یعنی هنگامی که ماده‌ای برای تن پدید آید که شایستهٔ آن باشد که کارافزار یا زمینهٔ عمل خاصی برای نفس باشد، علتهای مفارِق روانِ فردی (جزئی) را به وجود می‌آورند، زیرا ناممکن است که به روانهای مختلف، بدون علت ویژگی دهنده (مُخَصِّص)، هستی داده شود. با وجود این وقوع کثرت عددی نیز ممکن نیست، چنانکه پیش از این ثابت شده است. هرگاه که موجودی، پس از نبودش

به وجود آید، ناگزیر باید ماده‌ای مقدَّم بر آن وجود داشته باشد آمادهٔ پذیرش آن، در پیوند با آن ... از سوی دیگر، اگر پیدایش چیزی با پیدایش چیز دیگر لازم آید، مستلزم آن نیست که با تباهی آن، تباه شود. در صورتی چنین است که ذاتِ آن چیز، ایستاده به آن چیز دیگر یا در آن باشد. بسیاری چیزها از چیزهای دیگر پدید می‌آیند و اینها از میان می‌روند، اما آنها باقی می‌مانند، اگر ذات اینها ایستاده به آنها نباشد و به ویژه اگر هستی بخش اینها چیز دیگری باشد غیر از آنچه که با وجود خود هستی بخشی به آنها را آماده کرده است [یعنی ترکیب و مزاج تن که آمادهٔ پذیرفتن وجود روان شده است] و چنانکه ثابت کرده‌ایم، هستی بخش به روان، چیزی غیر از جسم است و نیز نیرویی در جسم نیست، پس ناگزیر جوهر دیگری غیر از جسم است، و اگر وجود این جوهر از آن چیز دیگر باشد و پیوند آن با تن فقط در هنگام شایسته شدن تن برای پذیرش وجود آن باشد، آنگاه در خودِ وجود دیگر تعلقی به تن ندارد و تن نیز جز بالعَرَض علت آن نیست... اما گونهٔ سوم که در آغاز گفتیم، یعنی تعلق روان به جسم، مانند تعلق چیزی است که در هستی مقدَّم است، یعنی روان در وجود مقدم بر تن است، آنگاه این تقدم یا زمانی است که در آن صورت وجود روان نمی‌تواند وابسته به تن باشد، زیرا زماناً مقدم بر آن است؛ یا اینکه تقدم در ذات است نه در زمان، زیرا زماناً روان از تن جدا نیست و اینگونه تقدم چنان است که هر گاه ذات پیشین به وجود آید، لازم است که ذات پسین در وجود نیز در پی آید. در این هنگام متقدم در وجود نمی‌تواند وجود داشته باشد، اگر متأخر را معدوم فرض کنیم. این نه بدان معناست که فرضِ نبود متأخّر مستلزم نبود متقدم باشد، بلکه بدان معناست که متأخر نمی‌تواند نبود باشد، مگر آنکه چیزی طبعاً برای متقدم روی دهد که موجب نیستی آن شود و آنگاه متأخر هم نیست گردد. و اگر چنین است، پس سببِ نیست کننده باید در جوهر نفس روی دهد و تن نیز با آن نیست شود، اما تن به علتی ویژهٔ خود تباه نمی‌شود، بلکه تباهی تن به سببی ویژهٔ آن، یعنی از راه پدید آمدن دگرگونی در مزاج یا ترکیبهای آن است. بنابراین نادرست است که گفته شود که تعلق روان به تن، تعلق چیزی است که بالذات متقدم است... پس نتیجه این می‌شود که روان را در وجود (یعنی بالذات) تعلقی به تن نیست، بلکه این تعلق و پیوند در وجود با مبادی دیگری است که دگرگونی و تباهی ندارد (*النجاة*، ۱۸۵ ـ ۱۸۷؛ قس: *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۲۰۲ ـ ۲۰۵ که در اینجا مطالب یاد شده با تفصیل بیشتری تا ص ۲۱۰ آمده است).

نظریهٔ ابن سینا در بارهٔ بقا و جاودانگی روان در این جملات کوتاه وی یافت می‌شود «نفس انسانی که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در جسم و نه در قوام و وجود ذات خود نیازمند به جسم است، نه در نگهداشت صورتهای عقلی و نه در کارهای ویژهٔ خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن افزاری باشد برای آن، در راه دستیابی به هر گونه کمالی که می‌خواهد؛ و چون این کمال دست داد، روان دیگر به تن نیازی ندارد و از آن بی‌نیاز می‌شود، به ویژه اگر به نیرو و ملکهٔ استواری برای رسیدن به کمالهای تعقلات دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود. و نیز ثابت شده است که علت وجود آن ماندنی است وچون تن تباه شود، در واقع چیزی تباه شده است که روان را در وجود خود بدان نیاز نیست و موجب تباهی ذات او یا جلوگیر از افعال و تعقلات او نمی‌شود، با اینهمه علتِ وجودش باقی و ماندنی است و این موجب بقاءِ روان پس از تباهی تن است» (*«النُّکَت و الفوائد»*، ۱۷۷ـ۱۷۸).

حواس درونی یا باطنی: در روان حیوانی افزون بر حواس بیرونی (پنجگانه) حواسی درونی یا باطنی نیز وجود دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید: نیروهایی که از درون ادراک می‌کنند، برخی «صورتهای» محسوسات و برخی دیگر «معانی» محسوسات را ادراک می‌کنند. در میان این نیروهای ادراک کننده نیز، برخی هم ادراک دارند هم عمل و برخی ادراک دارند بدون عمل؛ برخی نیز دارای ادراک نخستینند و برخی دارای ادراک دومین. فرق میان ادراک «صورت» و ادراک «معنی» در این است که «صورت» آن چیزی است که هم روان درونی و هم حس بیرونی آن را ادراک می‌کنند، اما نخست حس بیرونی آن را ادراک می‌کند و سپس آن را به نفس منتقل می‌سازد، مانند ادراکی که بره از صورت گرگ دارد، یعنی شکل و هیأت و رنگ آن. نفس باطنی بره آن را ادراک می‌کند، در حالی که نخست حس بیرونی او آن را دریافته است، اما «معنی» چیزی است که نفس آن را از محسوس ادراک می‌کند، بی‌آنکه حس بیرونی آن را نخست ادراک کرده باشد، مانند ادراک بره معنای مُضادّ در گرگ را که موجب ترس او از آن و گریختن از آن می‌شود، بی‌آنکه حس آن را ادراک کرده باشد. آنچه که نخست از گرگ به وسیلهٔ حس ادراک شده است و سپس به وسیلهٔ نیروهای باطنی، همانا «صورت» است، و آنچه نیروهای درونی، غیر از حس، ادراک می‌کنند همانا «معناست» (*النجاة*، ۱۶۲).

از دیدگاه ابن سینا مهم‌ترین نیروی درونی یا باطنی «حس مشترک» یا «فنطاسیا» یا «بنطاسیا» است همان واژهٔ یونانی «فانتاسیا[1]»، نزد ارسطو به معنای نیروی خیال یا متصوره، اما واژهٔ «حس مشترک» برابر عربی واژهٔ یونانی کوینه آیستِسیس[2] است که ارسطو آن را در «در بارهٔ روان» و به ویژه در نوشتهٔ کوچکش «در بارهٔ خواب و بیداری[3]» (فصل 455 a 16,1) به کار می‌برد، اما معلوم نیست چرا ابن سینا واژهٔ «فنطاسیا» را برای نام «حس مشترک» برگزیده است؟]. اما از سوی دیگر وی در کتاب مشهور پزشکی خود، قانون حس مشترک را مترادف با خیال می‌آورد (فنطاسیا) و می‌گوید که پزشکان حس مشترک و خیال را یکی می‌دانند ولی حکما آنها را دو چیز می‌شمارند (نک: *القانون*، ۷۱/۱). ما در درون خود نیرویی را می‌یابیم که ادراکهای حواس بیرونی، سه یا

1. Fantasia 2. Koinè aisthèsis 3. *Parva Naturlia*, "De somno..."

چهار یا کمتر یا بیشتر در آن گرد می‌آیند، مانند رنگ، بو، طعم و بویایی، در حالی که در حواس بیرونی چیزی یافت نمی‌شود که آنها را به هم گرد آورد. گاه می‌شود که ما با جسمی رو به رو می‌شویم که رنگ آن به زردی می‌زند و در می‌یابیم که آن عسل است و دارای شیرینی است وخوشبو و سیال است، در حالی که آن را نه چشیده‌ایم، نه بو کرده‌ایم و نه لمس کرده‌ایم. ما به یاری آن نیرو [یعنی‌حس مشترک] تفاوت میان سپیدی و شیرینی را می‌شناسیم. پس در ما نیرویی است که آنها در آن گرد می‌آیند و صورتی یگانه می‌گردند. این همان قوهٔ متصوِّره است که «حس مشترک» نامیده می‌شود («النُکت و الفوائد»، ۱۵۴؛ قس: *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۳۵ ـ ۳۶). از نیروهای درونی دیگر، خیال و مُصَوِّره است، که آنچه راحس مشترک از حواس جزئی پذیرفته است، نگه می‌دارد، چنانکه پس از غیبت محسوسات همچنان در آن بر جای می‌مانند. سپس نیرویی است که در قیاس با روان حیوانی «مُتَخَیِّله» و در قیاس با روان انسانی «مُفَکِّره» نامیده می‌شود و کار آن این است که برخی از چیزهایی را که در خیال است با برخی ترکیب می‌کند و برخی را جدا می‌سازد، آنهم به اختیار خودش. سپس قوهٔ «وَهمیّه» است که معانی غیرمحسوس موجود در محسوسات جزیی را ادراک می‌کند، مانند نیرویی که حکم می‌کند که باید از گرگ گریخت و به کودک (خود) مهربانی کرد. سپس قوهٔ حافظه و یادآوری است کـه آنچـه را قوهٔ وَهمیّه از معانی غیر محسوس در محسوسات جزئی ادراک کرده است، نگه می‌دارد. نسبت قوهٔ حافظه با وهمیّه مانند نسبت نیروی خیال است با حس و نسبت آن قوه با معانی مانند نسبت این نیرو [حس] با صورتهای محسوس است (*النجاة*، ۱۶۳).

معاد: نظریات ابن‌سینا دربارهٔ معاد و زندگی آن جهانی با اصول روان‌شناسی او پیوند استوار دارد. در *شفا* فصلی را به این مبحث اختصاص داده و سپس در نوشته‌های دیگری مانند *رسالة أضحَوِيَّة فی أمر المَعاد* و*کتاب المبدأ والمعاد* نیز به آن پرداخته است. در این میان، مهم‌ترین نظریات وی را در این زمینه باید در *شفا* و *رسالة أضحَوِيَة* جست‌وجو کرد. ما در اینجا فشردهٔ نظریات وی را می‌آوریم. ابن‌سینا از دو دیدگاه به مسألهٔ معاد می‌نگرد: شرع و برهان. وی می‌گوید، معاد از یک‌سو امری است که از سوی شرع نقل‌شده و برای اثبات آن جز از راه شریعت و تصدیق خبر پیامبر راه دیگری نیست، یعنی دربارهٔ رستاخیز بدنها و نیکیها و بدیهایی که در آن جهان برای بدنها یافت می‌شود. شریعت محمدی (ص) دربارهٔ سعادت و شقاوت از لحاظ بدن سخن را تمام کرده است. از سوی دیگر معاد مسأله‌ای است که از راه عقل و قیاس برهانی ادراک می‌شود و پیامبری نیز آن را تأیید کرده است، یعنی سعادت و شقاوتی که از راه قیاس برهانی برای روانها ثابت شده است، هر چند فهم ما اکنون از تصور آنها ناتوان است. اما خواهش حکیمان الهی برای دستیابی به این سعادت [روحانی] بیشتر از خواهش ایشان برای دستیابی به سعادت بدنی و جسمانی است، بلکه گویی ایشان، هر چند هم این سعادت به ایشان داده شود، توجهی بدان ندارند، آنهم در برابر سعادتی که همانا نزدیکی به «حق نخستین» است. ما به شناساندن این‌گونه سعادت و شقاوتی که ضد آن است می‌پردازیم، زیرا سعادت و شقاوت مربوط به تن، از سوی شرع، چنانکه شاید وصف شده است. هر نیروی نفسانی را خیری و شری ویژهٔ آن است، مثلاً لذت و خیر شهوت آن است که کیفیتی محسوس و دلپذیر از حواس پنجگانه به آن برسد، لذت خشم نیز در پیروزی، لذت وهم و خیال در امید و لذت حافظه یادآوری چیزهای دلپذیر گذشته است. رنج هر یک از این نیروها هم ضد آن است و همهٔ آن نیروها به گونه‌ای در این امر شریکند که آگاهی از پسندیدگی و دلپذیری همان خیر و لذت ویژهٔ آن است و پسندیدهٔ هر یک از آنها بالذّات و در حقیقت همانا دستیابی به کمالی است که در قیاس به آن یک کمال بالفعل است، اما دربارهٔ روان انسانی [نَفْسِ ناطقه] باید گفت که کمال ویژهٔ آن این است که جهانی عقلی شود و در آن، صورت کل جهان و نظام معقول موجود در کل جهان نقش بندد و نیز خیری که در کل جهان هستی جریان دارد، که از مبدأ کل آغاز می‌شود و به جوهرهای شریف روحانی مطلق راه می‌برد، سپس به جوهرهای روحانیی که به گونه‌ای به بدنها متعلقند و پس از آن به اجرام کیهانی با شکل‌بندیها و نیروهای آنها و به همین‌سان تا برسد به جایی که همهٔ هیأت هستی را در خود تمام کند. آنگاه به شکل جهانی معقول و همتای کلّ این جهان موجود درمی‌آید و نکویی مطلق، خیر مطلق و زیبایی حق مطلق را مشاهده می‌کند، با آن یکی می‌شود، نقش الگو و هیأت آن را به خود می‌گیرد، در سلک آن درمی‌آید و از جوهر آن می‌گردد. این حال در سنجش با دیگر کمالهای پسندیده که برای نیروهای دیگر یافت می‌شود، به مرتبه‌ای می‌رسد که زشت است گفته شود که بهتر و کامل‌تر از آنهاست، زیرا به هیچ‌روی نمی‌توان میان آنها از لحاظ برتری، کمال و کثرت و امور دیگری که مربوط به لذت بردن از مدرکات است، مقایسه کرد؛ اما از لحاظ دوام، چگونه می‌توان دوام ابدی را با دوام دگرگون‌شونده و تباه‌شونده مقایسه کرد؟ نیز از لحاظ شدت اتحاد [وصول]، چگونه می‌توان کسی را که وصول او تنها از راه برخورد به سطوح است با حال کسی مقایسه کرد که به ژرفای جوهر آن که پذیرای اوست راه می‌یابد، چنانکه گویی او هموست، بی‌هیچ جدایی، زیرا عقل و عاقل و معقول یکی می‌شوند، یا تقریباً یکی می‌شوند (*الشفاء*، الهیات (۲)، ۴۲۳ ـ ۴۲۴، ۴۲۵ و بقیهٔ فصل). از سوی دیگر، ابن‌سینا در *رسالة أضحَوِيّة* از دیدگاه دیگری به مسألهٔ رستاخیز و بعث بدنها می‌نگرد و چنان می‌نماید که معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچـه را در شریعت دربارهٔ لذت و رنج بدنها در جهان دیگر آمده است، در شمار مجاز و استعاره می‌آورد و آنها را انگیزه‌ای برای تشویق عامّهٔ مردم به رفتار و کردار نیک و ترساندن ایشان از رفتار و کردار زشت می‌شمارد. وی می‌گوید «شرایع برای خطاب عامّهٔ مردمان [جمهور] به آنچـه می‌فهمنـد، آمده‌اند، تاآنچـه را نمی‌فهمنـد از راه تشبیه و تمثیل، به فهم ایشان نزدیک کنند» (*رسالة اضحوية*، ۵۰ به بعد و همهٔ فصل). ابن‌سینا سرانجام، سعادت آن جهانی را، پس از

جدا شدن روان از تن و آثار طبیعت و مجرد شدن آن، نگرش عقلی به سوی پروردگار جهان و روحانیانی که او را می‌پرستند و نیز نگرش به سوی جهان زَبَرین و رسیدن به کمال آن و لذت بسیار بردن از آن می‌داند و شقاوت آن جهانی را ضد آن می‌شمارد (همان، ۱۱۸ ـ ۱۱۹).

نظریهٔ شناخت: نظریهٔ شناخت ابن‌سینا نیز در بنیاد آن ارسطویی است که در تفصیل و جزئیات می‌توان آن را مُکَمّل نظریهٔ شناخت ارسطویی به‌شمار آورد. بدیهی است که عناصر بینش نو افلاطونی در این زمینه نیز با بینش ارسطویی درهم آمیخته است. ابن‌سینا نظریهٔ شناخت خود را نیز بر پایهٔ اصول روان‌شناسی خود برپا می‌کند. چنانکه دیدیم، ابن‌سینا روان یا نفس انسانی را جوهری مجرد و ناآمیخته با مادّه می‌داند که تن و نیروهای آن را همچون کارافزارهایی به کار می‌گیرد. نفس از یک‌سو دارای نیروهای حیوانیِ بیرونی و درونی و از سوی دیگر دارای نیروهای ویژهٔ روان‌انسانی (نفس ناطقه یا نُطقیه) است. در این میان به گفتهٔ ابن‌سینا «ویژه‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کُلّی عقلی است که به کامل‌ترین نحو تجرید، از ماده مجرد شده‌اند» (*الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۱۸۴). ابن‌سینا این ویژگی انسان را «نیروی نظری» می‌نامد و «این نیرویی است که انسان دارای آن است به سبب پیوند با جنبه‌ای که بر فراز اوست تا از آن منفعل شود و بهره گیرد و از آن چیزهایی را بپذیرد؛ پس نفس ما دارای دوروست: رویی به سوی تن... و رویی به سوی مبادی عالی... ، اما از جهت فرودین آن اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن شناختها و دانشها پدید می‌آیند... ، اما کار نیروی نظری این است که از صورتهای کلّی مجرّد از مادّه نقش پذیرد. اگر اینها به خودی خود مجرد باشند، گرفتن صورت آنها از سوی نیروی نظری آسان‌تر است و اگر چنان نباشد، نیروی نظری آنها را از راه تجرید مجرد می‌سازد تا اینکه از علایق مادّه چیزی در آنها بر جای نماند» (همان، ۳۸ ـ ۳۹). از سوی دیگر، ابن‌سینا نیروهای نفس اندیشنده (ناطقه) را به دو بخش تقسیم می‌کند: کننده (عامله) و شناسنده (عالمه) و هر یک از آنها را به اشتراک نام یا همانندی نام یک «عقل» می‌نامد (همان، ۳۷).

نظریهٔ عقلها: نظریهٔ عقل و مراتب آن نزد ابن‌سینا با نظریهٔ فارابی در این زمینه همانندی بسیار دارد که او نیز آن را از ارسطو می‌داند، در حالی که اصل آن به آلِکساندِر آفرودیسیاس (اسکندر افرودیسی) باز می‌گردد: عقل بالقوه (یا هیولانی)، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فَعّال (قس: فارابی، *رسالة فی العقل*، ۱۲ به بعد؛ نیز اسکندر افرودیسی، ۳۱ ـ ۴۲). ابن‌سینا فشردهٔ نظریهٔ خود را دربارهٔ عقل چنین می‌آورد: نیروی نظری با صورتهای کلی مجرّد از مادّه، چندگونه پیوند دارد، زیرا چیزی که کارش این است که چیزی را بپذیرد، بالقوه یا بالفعل پذیرای آن است. پیوند نیروی نظری نیز با صورتهای کلی مجرد، گاه مطلقاً بالقوّه است و در این هنگام عقل هیولانی نامیده می‌شود و این عقل در هر شخصی از نوع انسان وجود دارد و از آن‌رو «هیولانی» نامیده می‌شود که همانندی دارد با مادهٔ نخستین (هیولی‌الاولیٰ) که به‌خودی خود دارای هیچ‌گونه صورتی نیست، اما می‌تواند موضوع هر صورتی گردد. گاه نیز نیروی نظری با صورتهای مجرد کلی گونه‌ای پیوند بالقوهٔ ممکن دارد و این هنگامی است که در قوهٔ هیولانی، کمالهای معقولهای نخستین دست می‌دهد که از رهگذر آنها و به وسیلهٔ آنها معقولات دومین به دست می‌آید. معقولات نخستین همان مقدماتی است که تصدیق به آنها بدون اکتساب و بی‌آنکه تصدیق‌کننده از این آگاه باشد که می‌تواند یک زمان از تصدیق آنها سر باز زند، دست می‌دهد، مانند اعتقاد به‌اینکه کُلّ بزرگ‌تر از جزء است، یا چیزهایی که با یک چیز مساویند، خود با هم مساویند. هنگامی که این اندازه از عقل در انسان تحقق یابد، «عقل بالمَلَکه» نامیده می‌شود و نیز می‌تواند در مقایسه با عقل بالقوه «عقل بالفعل» نامیده شود، زیرا آن یکی نمی‌تواند چیزی را بالفعل تعقل کند، اما این دیگری می‌تواند. گاه نیز عقل با صورتهای مجرد دارای پیوند بالقوهٔ کمالی است و این هنگامی است که صورت معقولِ نخستین در آن حاصل شده، اما او آن را بالفعل مطالعه نمی‌کند و بالفعل به آن‌باز نمی‌گردد، بلکه چنان است که گویی آن صورتها نزد وی ذخیره شده‌اند و هرگاه بخواهد می‌تواند آنها را بالفعل مطالعه و تعقل کند و نیز آگاه باشد که آنها را تعقل می‌کند؛ در این هنگام «عقل بالفعل» نامیده می‌شود، زیرا هم تعقل کرده است و هم هرگاه بخواهد، بدون رنج و اکتساب آنها را تعقل می‌کند. اما این عقل نیز می‌تواند در مقایسه با عقلی که پس از آن می‌آید، عقل بالقوّه نامیده شود. گاه نیز پیوند نیروی نظری با صورتهای مجرد کلّی، بالفعل مطلق است، چنانکه صورت معقول در او حاضر است و می‌تواند آن را بالفعل مطالعه و تعقل کند و نیز تعقل کند که آن را بالفعل تعقل می‌کند؛ عقل در این هنگام «عقل مُستَفاد» نامیده می‌شود؛ زیرا، چنانکه خواهیم دید، عقل بالقوّه به وسیلهٔ عقل دیگری به صورت بالفعل درمی‌آید که آن عقل خودش همیشه بالفعل است [اشاره به عقل فعال است]. چون عقل بالقوّه با این عقل گونه‌ای اتصال یابد، بالفعل در آن گونه‌ای از صورتها نقش می‌بندد که از بیرون به دست آمده است. اینهاست مراتب عقلهای نظری. «عقل مُستَفاد» واپسین مرحله‌ای است که جنس حیواتی و نوع انسانی بدان پایان می‌یابد (*النجاة*، ۱۶۵ ـ ۱۶۶؛ قس: *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۳۹ ـ ۴۰).

چنانکه دیدیم، به نظر ابن سینا، هر بالقوه‌ای به وسیلهٔ سببی بالفعل می‌شود. در مورد اعمال عقل نیز چنین است؛ یعنی چیزی سبب می‌شود که معقولات از قوّه به فعل درآیند. این چیز نیز خود باید عقل باشد، آنهم عقلِ بالفعل، زیرا اگر بالقوّه می‌بود، امر تا بی‌پایان ادامه می‌یافت. ابن سینا این عقل را، در مقایسه با عقلهای بالقوه که آنها را بالفعل می‌سازد، «عقل فعال[۱]» می‌نامد، چنانکه «عقل هیولانی[۲]» در قیاس با آن

۱. ترجمهٔ دقیق عربی عبارت یونانی nous poletikos نزد اسکندر افرودیسی.

۲. ترجمهٔ دقیق عربی عبارت یونانی nous hulikos نزد اسکندر افرودیسی.

عقل منفعل و همچنین عقلی که در میان آنها قرار دارد، «عقل مستفاد[1]» نامیده می‌شود. نسبت و پیوند این عقل فعّال با عقلهای بالقوّه و معقولهای بالقوهٔ ما، نسبت خورشید است به چشمان ما (که بالقوه بیننده‌اند) و نیز نسبت به رنگهایی که بالقوّه دیدنیند. چون پرتو خورشید به چیزهای بالقوه دیدنی بتابد، آنها برای ما بالفعل دیدنی می‌شوند و چشم نیز بالفعل بیننده می‌گردد. اثر عقل فعال نیز چنین است؛ نیرویی از آن به چیزهای تخیل شدهٔ بالقوّه سرازیر می‌شود و آنها را بالفعل معقول می‌سازد و به همان گونه که خورشید به خودی خود دیدنی است و سبب می‌شود که دیدنیِ بالقوه دیدنیِ بالفعل شود، این جوهر [یعنی عقل فعال] نیز به خودی خود معقول است و سبب می‌گردد که دیگر معقولاتِ بالقوّه، معقولاتِ بالفعل شوند؛ اما از سوی دیگر، چیزی که بذاته معقول است، بذاته نیز عقل است و آن چیزی که بذاته معقول است، صورتی است مجرّد از مادّه، به ویژه اگر به خود مجرّد باشد نه به دیگری. این چیز همچنین عقلِ بالفعل است و بنابراین همیشه به خود، معقولِ بالفعل و عقلِ بالفعل است (*النجاة*، ۱۹۲ - ۱۹۳). ابن سینا این عقل فعال را «بخشندهٔ صورتها» [واهبُ الصُّوَر] می‌نامد. بدین سان برترین مرتبهٔ شناخت عقلی، پیوستن عقل انسانی به عقل فعّال است، چنانکه ابن سینا می‌گوید «استکمال تام در شناخت به وسیلهٔ اتصال [عقل انسانی] به عقل فعال است. اگر ما این ملکه را به دست آوریم و مانعی هم در میان نباشد، می‌توانیم هرگاه بخواهیم به آن متصل شویم، زیرا عقل فعال چیزی نیست که گاه غایب شود و گاه حاضر، بلکه بنفسه، همیشه حاضر است. این ماییم که با روی آوردن به امور دیگر، از آن غایب می‌شویم و هرگاه بخواهیم آن را حاضر می‌کنیم» («التعلیقات علی حواشی...»، ۹۵). ابن سینا برترین مرتبهٔ ویژهٔ شناخت نظری را «حدس» می‌نامد و در این باره می‌گوید «امور معقولی که در پی اکتساب آنها کوشش می‌شود، از راه حصول حد اوسط در قیاس به دست می‌آید. این حد اوسط نیز به دو نحو دست می‌دهد. گاه از راه «حدس» که کار ذهن است که به خودی خود حد اوسط را استنباط می‌کند... و گاه امور معقول از راه آموزش دست می‌دهد. مبادی آموزش هم حدس است و چیزها ناگزیر به حدس منتهی می‌شوند که دارندگان آن حدسها آنها را استنباط کرده و سپس به آموزندگان منتقل می‌کنند» (*الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۲۱۹ - ۲۲۰).

ابن سینا در جای دیگری دربارهٔ «حدس» توضیح بیشتری می‌دهد و می‌گوید «آموختن چه از سوی کسی غیر از آموزنده دست دهد، چه از سوی خود آموزنده متفاوت است، زیرا در میان آموزندگان کسی یافت می‌شود که به تصور نزدیک‌تر است، چون استعدادی که پیش از استعداد نامبرده در او یافت می‌شود، نیرومندتر است و اگر آن کس مستعدِ برای استکمال آنچه میان تصورّ و میان خودش است، باشد، این استعداد نیرومند «حدس» نامیده می‌شود. این استعداد در بعضی از انسانها شدید می‌گردد، چنانکه دیگر برای اتصال به عقل فعال نیاز به‌بسیار آموختن ندارند. چنین کسی دارای استعداد شدیدی برای آن است، حتی‌چنان است که‌گویی هرچیزی رااز نفس‌خودش می‌شناسد. این درجه برترین درجات این استعداد است و باید که این حالت عقل هیولانی، «عقلِ قُدسی» نامیده شود و از جنس عقل بالمَلَکة است، جز اینکه بسیار بلند پایه است و همهٔ انسانها در آن شریک نیستند... و تواند بود که برای یک انسان به خودی خودش حدس دست می‌دهد و در ذهن او، بدون آموزگار، قیاس شکل می‌گیرد؛ اما این از لحاظ کمّی و کیفی متفاوت است. از لحاظ کمّی از آن رو که نزد بعضی از انسانها شمار حدسِ حدهای اوسط بیشتر است؛ از لحاظ کیفی نیز از آن رو که برخی انسانها زمان حدسشان سریع‌تر است... و نیز ممکن است که شخصی در میان انسانها، نَفْسش از چنان شدت پاکی و اتصال به مبادی عقلی برخوردار باشد که حدس ناگهان در او شعله‌ور شود، یعنی پذیرش الهام عقل فعّال در هر چیزی در وی پدید آید و صورتهایی که در عقل فعال از هر چیزی یافت می‌شود، یا ناگهانی یا اندک اندک در ذهن وی نقش می‌بندد، آنهم نه به گونه‌ای تقلیدی، بلکه به ترتیبی که مشتمل بر حدهای اوسط است... این گونه‌ای از پیامبری است، بلکه برترین نیروهای پیامبری است و شایسته‌تر آن است که این نیرو، نیرویی قُدسی نامیده شود. این برترین مراتب نیروهای انسانی است» (*النجاة*، ۱۶۶ - ۱۶۸). در اینجا شایان گفتن است که ابن سینا به احتمال بسیار مبانی نظریهٔ خود را دربارهٔ «حدس» از ارسطو الهام گرفته است. ارسطو در نوشته‌اش به نام «تحلیلهای پسین یا دومین» (کتاب برهان) به کوتاهی به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید «اما تیزهوشی، یک درست به هدف زدن یا حدس درستِ [یونانی: یوستوخیا[2]] حدّ اوسط است در ناچیزترین زمان (یا بی‌درنگ). مانند کسی که می‌بیند که ماه سوی روشنش را همیشه به خورشید دارد و زود در می‌یابد که به چه علت چنین است، بدین علت که روشناییش از سوی خورشید است» (ارسطو، «تحلیلهای پسین یا دومین»، کتاب 1، فصل 34, 14 - 89 b 10؛ قس: همو، منطق، ۴۰۶/۲، «التحلیلات الثّانیة»: و اما الذّکاء فهو حُسن حدس ما یکون فی وقت لایؤاتی للبحث عن الاوساط...).

جریان شناخت: مراحل شناخت نیز نزد ابن سینا، پیش از هر چیز رنگ ارسطویی دارد. شناخت از راه ادراک حسی یا ادراک عقلی دست می‌دهد. ابن سینا بر اهمیت ادراک حسی در جریان شناخت تأکید می‌کند. ادراک به طور کلی عبارت است از «پیدایش صورت آنچه ادراک می‌شود در ذات ادراک کننده»، اما در ادراک به وسیلهٔ حواس «ناگزیر فعلی در کار است و انفعالی» (*التعلیقات*، ۶۹). درست است که هر که حسی را از دست دهد، شناختی را از دست داده است، یعنی شناختی را که آن حس انگیزهٔ پیدایش آن در نفس می‌شود

۱. ترجمهٔ عبارت یونانی ho thurathen nous (یعنی عقلی که از بیرون آمده است) نزد اسکندر افرودیسی.

2. Eustokhia

(*الشفاء*، منطق، برهان، ۲۲۰)، اما از سوی دیگر ادراک حسی به تنهایی برای اثبات واقعیت بیرونی کافی نیست، زیرا «کار حواس فقط احساس است، یعنی پیدایش صورت محسوس در آنها، اما اینکه بدانیم که آن محسوس دارای هستی بیرونی (عینی) است کار عقل یا وَهم است» (*التعلیقات*، ۶۸). ابن سینا برعکس ایدآلیستهای دورانهای جدید، هرگز واقعیت برون ذهنی را انکار نمی‌کند و آن را مسلم می‌شمارد و همواره «اعیان» یعنی واقعیات بیرونی را در برابر «اذهان» یعنی واقعیت درون ذهنی قرار می‌دهد. موجودات یا محسوسند یا معقول. ادراک کار نفس است، یعنی احساسِ چیزِ محسوس و انفعال از آن. زیرا گاه روی می‌دهد که حاسّه از چیزِ محسوس منفعل می‌شود، اما نفس از آن غافل است و بنابراین آن چیز نه محسوس است نه ادراک شده. نفس صورتهای محسوس را به وسیلهٔ حواس و صورتهای معقول آنها را به میانجی صورتهای محسوس آنها، ادراک می‌کند، یعنی معقولیت آن صورتها را از محسوسیّت آنها بیرون می‌کشد و باید که معقول آن صورتها مطابق با محسوس آنها باشد و گرنه معقول آنها نیست. انسان نمی‌تواند معقولیّت چیزها را بدون میانجی محسوسیّت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورتهای معقول به میانجی صورتهای محسوس. دست دادن شناختها برای انسان از جهت حواس است و حواس راههایی هستند که نفس انسانی شناختها را از آنها به دست می‌آورد (همان، ۲۳). آنچه محتوای شناخت ما به اشیاء را تشکیل می‌دهد، وجودِ ذهنی آنهاست. مسألهٔ وجود ذهنی که در دورانهای متأخر دربارهٔ آن بسیار سخن گفته شده است، نزد ابن سینا از بدیهیات و امریُ مُسلَّم است. وی می‌گوید «هر صورتی را که من ادراک می‌کنم، هنگامی آن را ادراک می‌کنم که نگارهٔ [مثال] آن در من پدید آمده باشد، زیرا اگر ادراک من به هستیِ در خودِ آن در واقعیت بیرونی می‌بود، آنگاه من تنها هر چیز موجودی را ادراک می‌کردم و نمی‌توانستم معدومها را ادراک کنم. زیرا فرض من این بود که ادراک من به آن به سبب وجودِ در خودِ آن می‌بود و این هر دو محال است، زیرا ما معدومهای در واقعیت بیرونی [اعیان] را ادراک می‌کنیم، اما ای بسا موجودهایِ در واقعیت بیرونی را ادراک نمی‌کنیم. پس شرط ادراک آن است که وجودِ (چیز ادراک شده) در ذهن من باشد» (همان، ۷۹). ابن سینا، در جای دیگری دربارهٔ نحوهٔ انتزاع عقلی می‌گوید «اینکه می‌گویند که عقل صورتهای موجودات را انتزاع می‌کند و آنها را در خودش استوار می‌سازد، به معنای آن نیست که عقل آن صورتها و ذوات را، چنانکه در خود هستند، منتزع می‌کند، بلکه معنی آنها را تعقل می‌کند و آن معنی را در خود استوار می‌سازد. آن موجودات (چه جوهر باشند چه عَرَض) معقولشان در نَفْس، عَرَض است، زیرا در نفسند، اما نه همچون جزئی از آن؛ و نیز خودِ آن موجودات صورتهایی برای نفس یا عقل نمی‌شوند ــ چنانکه گروهی می‌گویند ــ بلکه معانی آنها صورتهایی برای نَفْس و عقلند» (همان، ۷۳)، زیرا «حقیقت چیزی و وجودِ آن حقیقت، غیر از معقولیّت آن حقیقت است، پس فرق است میان وجود و معقولیّت» (همان، ۱۴۶). شناخت راستین، از دیدگاه ابن سینا، شناخت عقلی است، زیرا «ادراک عقل نسبت به معقول، نیرومندتر از ادراک حس نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگار است و کلی را ادراک مـی‌کند و با آن متحد می‌شود و به گونه‌ای همان امر می‌گردد و آن را در کُنه و نه در ظاهرش ادراک می‌کند، اما حس در برابر محسوس خود چنین نیست» (*النجاة*، ۲۴۶).

اما در رهگذر ادراک معقولات ما با دو جریان سر و کار داریم: شناخت تصوّری و شناخت تصدیقی. ابن سینا هر دو جریان را اینگونه توضیح می‌دهد: تصور معقولات با میانجی حس به یک گونه دست می‌دهد. حس صورتهای معقولات را می‌گیرد و آنها را به نیروی خیال واگذار می‌کند و آن صورتها موضوعاتی برای فعالیت عقل نظری ما می‌شوند. مثلاً بسیاری صورتها از انسانهای محسوس، از رهگذر حس گرفته می‌شوند، عقل آنها را با عوارض گوناگون و متخالف می‌یابد، مانند اینکه زید را با ویژگیهایی از رنگ، شکل و هیأت اندامها می‌یابد که نزدعمرومختصات دیگری غیر از آنها یافت می‌شود. آنگاه عقل به این عوارض روی می‌آورد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند، چنانکه گویی این عوارضِ متخالف را پوست می‌گیرد و کنار می‌نهد تا اینکه به معنای مشترک میان آنها می‌رسد که در آن دیگر اختلافی میانشان نیست و بدین سان صورت انسانِ مشترکِ میان آنها را تصوّر می‌کند. اما از سوی دیگر، تصدیق معقولات از رهگذر حسّ به چهارگونه دست می‌دهد: نخست بالعَرَض، دوم با قیاس جزئی، سوم با استقراء و چهارم باتجربه. آنچه بالعرض دست می‌دهد، معانی مفرد معقول مجردی از آمیزهٔ حسی و خیالی است که از راه ادراک حسی به دست می‌آید. سپس عقل به جدا کردن برخی از برخی دیگر و ترکیب برخی با برخی می‌پردازد و در پی آن احکام عقل بالفطره دربارهٔ برخی از آنها به میان می‌آید و دربارهٔ برخی نیز از برهان یاری می‌گیرد. اما بخش اول از این دو جریان از راه اتصال عقل به آن روشنایی است که از سوی آفریدگار بر روانها و طبیعت جاری می‌شود و عقل فعّال نام دارد. کار این عقل آن است که عقل بالقوه را فعلیّت می‌بخشد، ولی با وجود این حس گونه‌ای مبدأ بالعَرَض آن است، اما بخش دوم از آن دو جریان چنین است که عقل از «حد أوسط» یاری می‌گیرد و چون حد اوسط به دست آمد، معقول تصدیق شده، درست مانند اکتساب اَوَلیّا... یا بدیهیّات و به نیروی آن مبدأ حسی، به دست می‌آید.... اما آنچه از راه قیاس جزئی حاصل می‌شود، این است که عقل نزد خود یک حکم کلّی دربارهٔ جنس دارد و آنگاه افراد یا اشخاص نوع آن جنس را احساس می‌کند، سپس صورت نوعی را از آن تصوّر می‌کند و آن حکم را بر نوع حمل می‌کند و از این راه معقولی را که قبلاً داشته است، به دست می‌آورد، اما آنچه از راه استقراء به دست می‌آید، چنان است که بسیاری از اولّیات [یعنی قضایا و مقدماتی که از جهت نیروی عقلی برای انسان دست می‌دهد، بی‌آنکه سبب دیگری جز خودِ آنها موجب تصدیق شود، مانند اینکه کُلّ

از جزء بزرگ‌تر است، چنانکه گویی تصدیق به آنها در سرشت عقل است] نخست برای عقل از رهگذری که بدان اشاره شد، آشکار نشده است، اما چون عقل جزئیات آن را استقراء کند، از یک اعتقاد کلّی آگاه می‌شود، بی آنکه البته استقراءِ حسی جزئی موجب آن اعتقاد کلّی باشد، بلکه تنها آگاه کننده از آن است، مانند اینکه دو چیز مماس با یک چیز دیگر، در حالی که آن دو مُتَماسّ نیستند، موجب تقسیم آن چیز می‌شوند. ای بسا این نکته در نفس دانسته و استوار نیست. اما چون جزئیات آن را حس کند، عقل از آن آگاه و به آن معتقد می‌شود، اما آنچه از راه تجربه دست می‌دهد، چنان است که گویی آمیزه‌ای از قیاس و استقراء است، ولی از استقراء استوارتر است و صرفاً از راه اوّلیّات دست نمی‌دهد، بلکه از راه اموری است که از رهگذر حسّ به دست آمده‌اند و تجربه مانند استقراء نیست، زیرا استقراء از جهت برچیدن جزئیات در اینجا و آنجا، موجب شناخت کُلّی یقینی نمی‌شود (هرچند می‌تواند آگاه کننده باشد)، اما تجربه موجب آن می‌گردد. تجربه چنان است که بیننده و احساس کننده‌ای چیزهایی را از یک نوع می‌بیند و احساس می‌کند که در پی آن فعل و انفعالی روی می‌دهد و چون این کار بارها و بارها تکرار می‌شود، عقل حکم می‌کند که این چیز ذاتی شیء است و در آن امری اتفاقی نیست، زیرا امر اتفاقی دوام ندارد. این چنان است که ما حکم می‌کنیم که سنگ مغناطیس آهن را می‌رباید... این گونه‌ها از راه حس، شناختهای بسیاری به ما می‌دهند. مبادی شناخت بسیارند و تجربه یکی از آنهاست، چه در آن آمیزه‌ای از استقراء حسّی و قیاس عقلی است، بر پایهٔ اختلاف آنچه بالذات است و آنچه بالعَرَض. اینها نحوه‌هایی‌اند که عقل از رهگذر حس به یک شناخت تصدیقی می‌رسد (*الشفاء*، منطق، برهان، ۲۲۲ - ۲۲۴).

در اینجا شایسته است که به نظریهٔ ابن سینا دربارهٔ «کُلّیات» [مفاهیم کُلّی] اشاره کنیم. این مسأله هم با هستی‌شناسی و هم با نظریهٔ شناخت او درپیوند است. موضع‌گیری او در این باره، به اصطلاح فیلسوفان اسکولاستیک سده‌های میانه، نه «نامگرایی» [نومینالیسم[1]] صرف است و نه «واقعیت‌گرایی» [رِئالیسم[2]] محض، بلکه به هر دو برداشت گرایش دارد، هرچند جنبهٔ نامگرایی آن مسلّط‌تر است. وی از یک سو صریحاً می‌گوید که «معنی کلّی جز در ذهن وجود ندارد و نشاید که به صورت فرد یا شخص یگانه‌ای تحقق یابد و موجودی کلّی (عامّ) بماند، چه آنگاه دیگر عام نخواهد بود... مانند حیوان که معنایی عامّ [کلی] است و درواقعیت بیرونی [عین] موجود یگانه‌ای که حیوان مطلق باشد، یافت نمی‌شود، بلکه اگر موجود شود، هنگامی خواهد بود که وجودش به یکی از انواع زیر آن تخصص یابد و آنگاه یا انسان می‌شود یا اسب یا چیزی غیر از این دو و تخصص ناگزیر به وسیلهٔ فصل مُقوِّمی برای نوع دست می‌دهد، مانند گویایی [نطق، برای انسان] وشیهه‌کشیدن [برای اسب]» (*التعلیقات*، ۶۴). ابن سینا در *دانشنامه* نیز به روشنی می‌گوید «پس پدید آمد که معنی کُلّی از آن جهت که کُلّی است، موجود نیست اِلاّ اندر اندیشه و اما حقیقت [یعنی ماهیّت] وی موجود است هم در اندیشه و هم بیرون از اندیشه، زیرا که حقیقت مردی [انسانیّت] و سیاهی موجود است هم در اندیشه و هم بیرون اندیشه، اندر چیزها. و اما آنکه یکی مردمی بُوَد یا یکی سیاهی بُوَد و وی بعینه موجود بُوَد اندر همه تا کُلّی بُوَد، این را وجود نیست البته» (*دانشنامهٔ علائی*، الهیات، ۴۱). و باز می‌گوید «دانسته‌ای که معنی عامّ [کُلّی] که خاص [جزئی] شود یا به فصل بُوَد یا به عَرَض، باید بدانی که فصل و عرض اندر جدا شدن [منفرد شدن] و هست شدنِ [تحقّق عینی یافتنِ] معنی عامّ اندر آیند ولیکن اندر ماهیّت [حقیقت] وی اندر نیایند» (همان، ۴۲). از سوی دیگر، در *نجات* نیز مسألهٔ «کُلّی» را به شکل دیگری مطرح می‌کند و می‌گوید «معنی کُلّی از آن جهت که طبیعتی است و معنایی، مانند انسان از آن جهت که انسان است، چیزی است و از آن جهت که عامّ یا خاصّ، یکی یا بسیار است (چه بالقوّه چه بالفعل)، چیز دیگری است. زیرا تنها از آن حیث که انسان است بدون هیچ شرط دیگری، البته چیزی است و سپس عموم و خصوص یا یکی بودن یا بسیار بودن آن، شرطی است زاید بر انسان بودن او... پس انسانیت از جهت انسانیّت (نه بالقوّه نه بالفعل) عام یا خاص نیست... از یک سو به انسانیت «کلی» گفته می‌شود بدون شرطی و از سوی دیگر کُلّی گفته می‌شود به شرط آنکه به نحوی از انحاء دربارهٔ افراد بسیاری گفته شود. به اعتبار نخست، کُلّی در اشیاء بالفعل موجود است و محمول بر هر یک از آنهاست، اما نه از آن رو که بالذات یکی است یا بسیار، زیرا از جهت انسانیّت چنین نیست. اما اعتبار دوم، دو وجه دارد: یکی اعتبار قوه در وجود، دوم اعتبار قوه، اگر بر صورت معقولِ از آن افزوده شود. اما اعتبار قوه در وجود چنان است که انسانیّتی موجود باشد و آن بالقوّه عیناً بر هر فردی محمول شود و از یکی به دیگری منتقل گردد، بی آنکه ذات یا ماهیّت آن اُولی تباه شود، بلکه تنها آنچه خاص اوست تباه می‌گردد، درحالی که خودِ انسانیّت در وجودِ بالفعل یک چیز است که یک زمان بر هر فردی حمل می‌شود. یک چنین کُلّی در واقعیت بیرونی (اعیان) وجود ندارد، اما اعتبار قوّه به معنای دوم، در واقعیت بیرونی موجود است، زیرا معنی انسانیّت در زید، اگر با صورت معقول مأخوذ از آن، مقایسه شود، آنچه از آن معقول است، حمل آن بر زید شایسته‌تر نیست تا بر عمرو... بلکه مطابق با همه است. پس کُلّی عامّ، در هستی [بیرونی] یافت نمی‌شود، بلکه وجود کلّیِ عامّ بالفعل فقط در عقل است و آن صورتی است در عقل که نسبت آن به بالفعل یا بالقوّه، در هرفردی یکی است، اما آن کُلّی که در قضایا و مقدّمات یافت می‌شود، از نوع اوّل است [یعنی کلی بلاشرط]» (*النجاة*، ۲۲۰ - ۲۲۱؛ قس: *الشفاء*، منطق، مدخل، ۶۵: کُلّی طبیعی، منطقی و عقلی، یا پیش از کثرت، در کثرت و پس از کثرت).

گرایش عرفانی: ابن سینا در پیروی اصولی از بینش ارسطویی، پیش از هر چیز فیلسوفی است عقل‌گرا، به ویژه عقل به معنایی که وی

---

1. Nominalisme 2. Réalisme

در نظام فلسفی خود همواره درنظر دارد. اما از سوی دیگر، در میان آثار اصیل وی چند نوشته یافت می‌شوند که وی در آنها کوشیده است مراحل سیر وسلوک شناخت عقلی انسانِ دانا را در قالب رمز و استعاره بیان کند. مهم‌ترین این نوشته‌ها، رسالهٔ *حی بن یقظان* [زنده پور بیدار]، رسالهٔ *طیر* و رسالهٔ *سلامان و ابسال* است. در کنار اینها قصیدهٔ عینیّهٔ وی دربارهٔ سرنوشت روان (نَفْس) انسانی قرار دارد. از اینها گذشته، ابن سینا سه بخش پایانی آخرین نوشتهٔ خود، *اشارات و تنبیهات* را نیز «فی البَهجة والسَّعادة» و «فی مقاماتِ العارفین» و «فی أسرارِ الآیات» عنوان داده است [نمط هشتم، نهم و دهم]. وی در این بخشها، هنگامی که سخن از «عارف» به میان می‌آورد، تعبیرات و تمثیلهای عرفانی را به کار می‌برد. در آغاز نمط نهم از *اشارات* می‌خوانیم که «عارفان را در زندگی این جهانی، غیر از دیگران، مقامات و درجاتی است ویژهٔ آنسان، چنانکه گویی هرچند هنوز در جامه‌های بدنهایشانند، آنها را فرو نهاده و از آنها برهنه شده‌اند و روی به عالم قُدس آورده‌اند. ایشان را کارهایی است نهانی در میان خودشان و کارهایی است آشکار که منکران را ناخوشایند است و آنانی که آن کارها را می‌شناسند، آنها را بزرگ می‌دارند» (*الاشارات*، ۷۸۹/۳ـ۷۹۰). آنگاه ابن سینا در وصف زاهد، عابد و عارف می‌گوید: آن کس که از متاع جهان و خوشیهای آن روی برتافته است، «زاهد» نامیده می‌شود و آن کس که به کار عبادات از نماز و روزه و مانند اینها بپردازد، «عابد» نام دارد و آن کس که اندیشهٔ خود را به سوی قُدس جبروت می‌گرداند و همواره چشم به راه تابش نور حق در نهانی‌ترین درونِ (سِرّ) خویش است، «عارف» نامیده می‌شود (همان، ۷۹۹/۳ـ۸۰۰). ویژگی عارف در این است که «وی حقّ نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی جز او و هیچ چیز را بر شناخت [عرفان] وی برتری نمی‌دهد. پرستشش تنها برای اوست، زیرا وی شایستهٔ پرستش است و این پرستش پیوندی شریف با حقّ نخستین است» (همان، ۸۱۰/۳). با وجود این گفته‌ها و اظهارات همانند آنها در چند نوشتهٔ دیگر ابن سینا، دشوار می‌توان گفت که وی گرایشهای عرفانی به معنای ویژهٔ آنها داشته است، چنانکه نزد چهره‌های برجستهٔ تصوف و عرفان نظری و عملی (کسانی مانند جُنید، بایزید بسطامی و بعدها ابن عربی) یافت می‌شود. وی بی‌شک با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خودش آشنا بوده است. نامه‌نگاریهای او با ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ـ۴۴۰ ق/ ۹۶۷ـ۱۰۴۹ م) عارف و صوفی بزرگ همزمانش، گواهی است بر آنکه وی شیوه و بینش عرفانی را ارج می‌نهاده است، اما آنچه را دربارهٔ دیدار ابن سینا و ابوسعید گفته شده است، نمی‌توان واقعیت تاریخی دانست. پس از این دیدار گویا چون شاگردان ابن سینا از وی پرسیدند که: شیخ [یعنی ابوسعید] را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند که بوعلی را چون یافتی؟ گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند (محمدبن منوّر، ۱۵۹). این دیدار و گفت وگو از آنجا ساخته شده است که یک فیلسوف را با یک عارف روبه‌رو کنند و در دهان هر یک سخنی را بنهند که درخور وضعیت و مقام اوست (نک‍: فریتس مایر، به ویژه صص 28-26).

اکنون، چنانکه دیدیم، نظام فلسفی ابن‌سینا، در کُلّ آن، نظامی است عقل‌گرایانه (راسیونالیست)، که زیر ساخت آن پیش از هرچیز ارسطویی است، که جا به‌جا با عناصر بینش نو افلاطونی درهم آمیخته است. از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، ابن‌سینا کامل‌ترین مرحلهٔ جریان شناخت را به «حدس» باز می‌گرداند و این مفهوم را در چارچوب دقیق منطقی آن قرار می‌دهد که همانا یافتن «حداوسط» در قیاس است. منطق ارسطو را می‌توان داربست اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا به شمار آورد. در این اندیشه‌های یک‌پارچه استدلالی و برهانی، عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند، هرچند ساختار وجودی ابن‌سینا از اینگونه عناصر نیز برخوردار بوده است. پیوستن به عقل فعّال، واپسین مرحلهٔ کوشش شناسندهٔ عقل انسانی است و این پیوند با عقل فعّال نیز از رهگذر کوشش عقلانی دست می‌دهد و نقش قیاس منطقی در سراسر این جریان، تعیین‌کننده است. ابن‌سینا در پایان یک نوشتهٔ فارسی خود این نکته را آشکارا بر زبان می‌آورد و با نمونه‌سازی از استعدادها و نبوغ خودش می‌گوید: «دانسته آمده است که مجهولات را به حداوسط به جای‌آرند و حد اوسط یا از تیزی فهم افتد، که حدس اندر نَفْس افکند و آن از آراستگی نفس بُوَد مر اثر پذیرفتن را از عقل فعّال، یا از معلّمی افتد... شاید که یکی بُوَد که بیشتر چیزها را به «حدس» به جای آورد و اندکی حاجت بود ورا به معلّم و شاید که کسی بُوَد نادر که چون بخواهد، بی‌معلّم اندر یک ساعت از اوایل علوم به ترتیب حدسی تا به آخر برسد، از نیک پیوندی وی به عقل فعّال، تا او را خود هیچ اندیشه نباید کردن و چنین پندارد که از جایی اندر دلِ وی همی افکنند، بلکه حق خود این بُوَد. و این کس باید که اصل تعلیم مردمی از وی بُوَد [اشاره به پیامبری است]. و این عجب نباید داشتن که: ما کسی دیدیم [اشارهٔ ابن‌سینا به خودش است] که ورا این منزلت [یعنی منزلت پیامبری] نبود و چیزها به اندیشه و به رنج آموختی، ولیکن به قوّت حدس، از رنج بسیار مستغنی بود و حدس وی در بیشتر چیزها موافق آن بودی که اندر کتابهاست. پس ورا به بسیار خواندن کتابها رنج نبایستی بردن و این‌کس را به ۱۸ یا ۱۹ سالگی، علوم حکمت از منطق و طبیعیات و الهیات و هندسه و حساب و هیأت و موسیقی وعلم طب و بسیارعلمهای غامض، معقول شد، چنانکه دیگری چون خویشتن ندید. پس از آن سپس سالها بماند و چیزی بیشتر نیفزود بر آن حالِ اوّل و دانند که هر یکی از این علمها سالها خواهد به آموختن» (*دانشنامهٔ علائی*، طبیعیات، ۱۴۱ـ۱۴۵).

دربارهٔ گرایش عرفانی ابن‌سینا و نیز برداشتهای عرفانی از برخی از نوشته‌های او سخن بسیار گفته شده و حتی سخن از «تصوّف» ابن‌سینا به میان آمده است. در اینجا شایان گفتن است که دو تن از پژوهشگران برجستهٔ معاصر در عرفان و فلسفهٔ اسلامی، دربارهٔ بینش و گرایش عرفانی ابن‌سینا دو برداشت کاملاً مختلف و متضاد دارند. از

یک‌سو آن‌ماری‌گواشون، ابن‌سینا شناس برجستهٔ فرانسوی، در نوشته‌ای که به پژوهش دربارهٔ رسالهٔ حی‌بن یقظان ابن‌سینا اختصاص داده است، هرگونه تفسیر عرفانی، باطنی و غنوصی (گنوستیک[1]) از این اثر را منکر می‌شود و می‌کوشد که مضمون این رساله را به یاری نوشته‌های عمدهٔ فلسفی ابن‌سینا توضیح دهد. وی به گفتهٔ شارح فارسی رسالهٔ حی‌بن‌یقظان (که احتمالاً جوزجانی شاگرد وی بوده است) استناد می‌کند که در پایان شرح خود (ابن‌سینا، حی‌بن‌یقظان، ۸۷) می‌گوید:«بباید دانستن که این مسأله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یکی نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتابهای بزرگ یاد توان کردن و خواجه رئیس حجةالحق (رحمةالله علیه) خود اندر کتاب *الشفا* یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب *دانشنامهٔ علائی*» (گواشون، «تمثیل یا گزارش حیّ بن یقظان[2]»، 66 ,15-14). گواشون به این نتیجه می‌رسد که «همهٔ معانی متن، اگر جمله به جمله و غالباً واژه به واژه مقابله می‌شدند، می‌توانستیم آنها را در آثار فلسفی ابن‌سینا، آثار چاپ شدهٔ معروف، بیابیم. من در همهٔ اینها نشانی از غنوص نمی‌یابم» (همان، 9). اما از سوی دیگر پژوهشگر برجستهٔ دیگر فرانسوی، به ویژه در عرفان اسلامی، هانری‌کُربَن که در کنار پژوهشهای ارزشمند خود دربارهٔ فلسفه و عرفان اسلامی، دلبستگی ویژه‌ای به عرفان ایرانی دارد، به نوبهٔ خود رسالهٔ حی‌بن یقظان را ویراسته، به فرانسه ترجمه کرده و دربارهٔ آن و دو نوشتهٔ تمثیلی دیگر ابن‌سینا (رسالهٔ *طیر* و *سلامان و ابسال*) به پژوهش تأویلی عرفانی ـ غنوصی ویژه‌ای پرداخته است و به نتایجی کاملاً متضاد با نتیجه‌گیریهای گواشون رسیده است («ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، مطالعه‌ای دربارهٔ سلسله تمثیلهای ابن‌سینا[3]»). کربن، در پیروی از روش ویژهٔ خود در بررسی آثار عرفانی ـ تمثیلی، پیش از هر چیز به شارحان حیّ‌بن یقظان ابن‌سینا خرده می‌گیرد که ایشان «یک نقص مشترک دارند و آن اینکه می‌کوشند نمادها (سَمبُلها)ی ابن‌سینا را به یاری یک «کُد» کشف رمز کنند و به نحوهٔ ادراکی کاملاً مختلف که داده‌های حسی یا خیالی را در می‌یابد و آنها را به صورت نمادها تغییر شکل می‌دهد، توجه ندارند. به جای اینکه داستان را به صورت تغییرشکل یا استحالهٔ اندیشه‌ای آن درنظر گیرند، آن را به اصطلاح به عقب برمی‌گردانند و ادراکهای سَمبُلیک را به شواهد و قضایای شناخت طبیعی (شناختی که در رساله‌های تعلیمی یافت می‌شود) باز می‌گردانند. در حالی که می‌کوشند که نمادها (سَمبُلها) را به شواهد عقلانی دوباره دگر شکل کنند، با این کار آنها را تا مرتبهٔ استعاره‌ها تنزّل می‌دهند.» (همان، 174 I). دراینجا باید یادآور شد که کُربَن میان نماد (سمبل[4]) و استعاره (اَلِگُری[5]) فرق می‌نهد. به نظر وی فرق بنیادی میان استعاره و نماد در این است که «اولی یک عمل عقلانی است که نه گذرگاهی به یک پهنهٔ نوین از هستی را در بردارد، نه گذرگاهی به یک ژرفای نوین آگاهی. تجسّمی است در همان سطح از آگاهی، از آنچه می‌تواند قبلاً به نحو دیگری کاملاً شناخته شده باشد. اما نماد [سَمبُل] از پهنهٔ دیگر آگاهی خبر می‌دهد، غیر از بداهت عقلی، این «رمز» یک راز است، تنها وسیله برای گفتن چیزی که به نحو دیگری نمی‌تواند فهمیده شود؛ هرگز یک‌بار برای همیشه «توضیح داده شده» نیست، بلکه همواره باید آن را از نو رمزگشایی کرد، همان‌گونه که یک قطعهٔ کامل موسیقی یک بار برای همیشه رمزگشایی نمی‌شود بلکه همیشه اجرایی نوین را طلب می‌کند» («خیال خلاق در تصوف ابن‌عربی[6]»، 13). روش دیگری که کُربَن در تفسیر عرفانی آثار تمثیلی ابن‌سینا به کار می‌گیرد، روش «تأویل» است، آنهم نه تأویل یک متن، بلکه آنچه که خودش آن را «تأویل روح» می‌نامد («ابن‌سینا و تمثیل...»، 179/I). تأویل به نظر کربن «اساساً ادراک نمادین [سمبلیک] است، دگرشکل‌سازی یااستحالهٔ هرآنچه مرئی است به صورت نمادها، بینش درونی یا شهودی یک ماهیّت یا یک شخص است در یک نگاره [ایماژ] که نه کلّی منطقی است، نه نوع محسوس، و برای معنی دادن آنچه که باید معنی بدهد، جانشین ناپذیر است» (همو، «خیال خلاّق...»، 13). از سوی دیگر «تأویل شکوفایی نمادها را از پیش فرض می‌کند و افزار خیال فعّال است که همزمان نمادها را شکفته می‌سازد و احساس می‌کند.» (همان، 14). کُربَن با این پیش‌فرضها به تفسیر حیّ‌بن‌یقظان و نوشته‌های تمثیلی دیگر ابن‌سینا می‌پردازد و تصویری از آنها به دست می‌دهد که با تفاسیر شارحان دیگر آنها، از جمله شاگردان ابن‌سینا، به کلّی متفاوت است. اکنون می‌توان پرسید که آیا ابن‌سینا واقعاً دارای اندیشه‌های غنوصی (گنوستیک) بوده است؟ بی‌گمان نه! چنانکه گفتیم، ابن‌سینا فیلسوفی عقل‌گراست. اگر هم بتوانیم نزد وی از «عرفان» سخن بگوییم، این یک «عرفان عقل‌گرایانه»(راسیونالیست) است، عرفانی است که با جذبه و شور و شطح صوفیانه و با طَوری «ورای طور عقل» سر و کار ندارد، بلکه عرفانی است زاییدهٔ مستی عقل، عقلی که از محدودیتهای وجودی خود آگاه می‌شود و بر آشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ «مقال» برهاند و به «خیال» پناه برد، زیرا شناخت حقیقی از راه گفت و گو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه «مشاهده» دست یافتنی است، پس باید از «رسیدگان به عین» شد نه از «شنوندگان اَثَر» (*الاشارات*، ۸۴۱/۳ ـ ۸۴۲، با شرح خواجه نصیر). یافتن اینگونه تعبیرات نزد ابن‌سینا شگفتی ندارد، زیرا وی در متن بینش عقلانی فلسفی خود نیز به گونه‌ای «نمی‌دانمی» (اَگنوستی سیسم[7]) می‌رسد، و تا مرز به اصطلاح گونه‌ای «پدیده‌گرایی» (فِنومِنالیسم[8]) عینی در فلسفهٔ دورانهای جدید پیش می‌رود، یعنی آن گرایش فلسفی که شناخت انسانی را محدود به داده‌های حسّی، یعنی جهان پدیده‌ها می‌کند، هر چند حقیقت و واقعیت آنها را منکر نمی‌شود، بلکه فقط آنها را ناشناختنی می‌شمارد

1. Gnostique 2. *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓān...* 3. *Avicenne et le récit visionnaire.* 4. Symbole 5. Allégorie 6. *L' imagination créatrice...* 7. Agnosticisme 8. Phénoménalisme

(فِنومِنالیسم اُبژکتیو). ابن سینا نیز در اعترافی صادقانه می‌گوید «آگاهی یافتن از حقایق چیزها در توانایی انسان نیست. ما از اشیاء جز خواص، لازمها و اعراض آنها را نمی‌شناسیم، ما فصلهای مُقوّمِ هر یک از آنها را که بر حقیقت آنها دلالت دارند، نمی‌شناسیم، بلکه می‌شناسیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراض. ما حقیقت «نخستین» [اولْ، یعنی خدا]، یا عقل، نفس، سپهر، آتش، هوا، آب و زمین را، نمی‌شناسیم و نیز حقایق اعراض را هم نمی‌شناسیم. نمونه‌اش این است که ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را شناخته‌ایم که این خاصیت را دارد که موجود است نه در موضوعی، اما این حقیقتِ آن [جوهر] نیست. حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم که دارای این خواص است: درازا، پهنا و ژرفا. حقیقت حیوان را هم نمی‌شناسیم، بلکه سببی را می‌شناسیم که دارای خاصیت ادراک و کُنش است، در حالی که مُدرِک و کننده بودن، حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصّه یا لازمی از اوست و ما فصل حقیقی آن را ادراک نمی‌کنیم؛ و از اینجاست که اختلاف نظرها دربارهٔ چیستیهای اشیاء به میان می‌آید، زیرا هر کسی لازمی را ادراک می‌کند غیر از آنچه دیگری ادراک کرده است و به مقتضای آن لازم داوری می‌کند. ما یک چیز ویژه‌ای را بر می‌نهیم و می‌دانیم که دارای یک یا چند خاصیّت است، سپس در آن چیز خواص دیگری را، به میانجی آنچه نخست شناخته بودیم، می‌شناسیم و سپس به وجود (آنیّت) آن می‌رسیم، مانند امر دربارهٔ نَفْس و مکان و جز اینها که هستی آنها را نه از خودشان، بلکه از راه پیوندهای آنها با چیزهایی که شناخته‌ایم، یا از عارضی یا لازمی در آنها، اثبات می‌کنیم. مثال این در مورد روان [نفس] است: ما جسمی را می‌بینیم که جنبنده است، پس برای آن جنباننده‌ای می‌نهیم و نیز در آن جنبشی مخالف جنبشهای اجسام دیگر می‌یابیم، پس می‌شناسیم که آن دارای محرکی ویژه یا صفتی ویژه است که در محرکهای دیگر یافت نمی‌شود، آنگاه هر خاصّه و لازم را یکایک دنبال می‌کنیم و از این رهگذر به وجود آن [نفس] می‌رسیم. همچنین ما حقیقتِ موجود «نخستین» [خدا] را نمی‌شناسیم،بلکه دربارهٔ او می‌دانیم که وجود برای او واجب است یا چیزی است که وجود برای او واجب است، اما این نیز لازمی از لوازم اوست، نه حقیقت او و از رهگذر این لازم لازمهای دیگری را در او می‌شناسیم، مانند یگانگی و صفات دیگر. حقیقت وی ــ اگر ادراک آن ممکن باشد ــ موجودِ به خودیِ خود [بذاته] است، یعنی آنکه به خودیِ خود دارای هستی است و معنای این گفته: آنکه دارای هستی است، اشاره به چیزی است که ما حقیقت آن‌را نمی‌شناسیم و حقیقت آن، خودِ هستی نیست و نه ماهیّتی از ماهیّات است تا وجود، بیرون از حقایق آنها باشد. او در ذات خویش علّت وجود است یا وجود داخلِ در تعریف او می‌شود، مانند دخولِ جنس در فصل [واژهٔ «فعل» در متن عربی غلط است] در تعریف بسائط ــ بر حسب آنچه که عقل در آنها فرض می‌کند ــ آنگاه، وجود جزئی از تعریف او می‌شود، نه از حقیقت او، چنانکه جنس و فصل اجزائی برای تعریف بسائطند، نه برای ذات آنها. آنگاه او [یعنی نخستین، خدا] دارای حقیقتی می‌شود برتر از وجود که وجود از لازمهای آن است» (*التعلیقات*، ۳۴ـ۳۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌رشد، محمدبن احمد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۴۲ ـ ۱۹۴۸ م؛ ابن سینا، *الاشارات و...*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس»، «رسائل خاصة»، «شرح اثولوجیا»، «المباحثات»، *ارسطو عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م؛ همو، حی بن‌یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، الهیات، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، همان، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، *رسالة اضحویة*، به کوشش، سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، «رسالة العروس»، به‌کوشش شارل‌کونس، *مجلة‌الکتاب*، قاهره، ۱۹۵۲م، س ۷، ش۴؛ همو، «رسالة فی اجرام العلویة»، *تسع رسائل*، بمبئی، ۱۳۱۸ق؛ همو، *الشفاء*، الهیات (۱)، به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، همان (۲)، به کوشش محمد یوسف موسی و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ همو، همان، طبیعیات، سماع طبیعی، به کوشش سعید زاید، قم، ۱۴۰۵م؛ همو، همان، النفس، به کوشش قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همو، همان، منطق، برهان، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۹۵۶م؛ همو، همان، منطق، مدخل، به کوشش قنواتی و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ همو، *عیون الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰م؛ همو، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ همو، *منطق المشرقیین*، قاهره، ۱۹۱۰م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محیی الدین صبری کردی، قاهره، ۱۹۳۸م؛ همو «النُّکَت و الفَوائد» (نک: کوچ در مآخذ لاتین)؛ ارسطو، *فی النفس*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰م؛ همو، متافیزیک، ترجمهٔ شرف الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، منطق، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰م؛ اسکندر افرودیسی، «مقالة فی العقل علی رأی ارسطاطالیس»، *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بدوی، عبدالرحمن، *التراث الیونانی*، کویت، ۱۹۸۰م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ بیهقی*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بیهقی، علی ابن‌زید، *تتمة‌صوان الحکمة*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ ثعالبی، ابومنصور، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین، قاهره، ۱۹۵۶م؛ جوزجانی، *دیباچه‌بر الشفاء*، منطق، مدخل (نک: ابن‌سینا در همین مآخذ)؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سهروردی، یحیی‌بن حبش، «المشارع و المطارحات»، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شهمردان بن ابی الخیر، *نزهت نامهٔ علائی*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فارابی، محمدبن محمد، *کتاب الحروف*، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *رسالة فی العقل*، به کوشش موریس بویژ، بیروت، ۱۹۳۸م؛ همو، *کتاب الفصوص*، حیدرآباددکن، ۱۳۴۵ق؛ *قرآن کریم*؛ گلمن، ویلیام، «زندگانی ابن‌سینا» (نک: مآخذ لاتین)؛ مافروخی، مفضل بن‌سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نظامی عروضی، احمدبن عمر، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹م؛ همایی، جلال الدین، «رابطهٔ ابن‌سینا با اصفهان»، *جشن نامهٔ ابن‌سینا*، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Aristotle, *De anima* (*On the Soul*), London, 1957; id, "De somno et vigilia" (On Sleep and Waking), *Parva naturalia*; id, *Analytica posterior. a (Posterior Analytics)*, London, 1960; Barthold, W., *Turkestan down to Mongol Invasion*, London, 1977; Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958; id, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954; Gohlman, William, E., *The Life of Ibn Sina*, New York, 1974; Goichon, A. M., *Le récit de Hayy ibn Yaqzan, Commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, 1959; id, "La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne", *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran, 1963; Kutsch, Wilhelm, "Ein neuer Text zur Seelenlehre Avicennas", *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956; Lüling, Günter, "Ein anderer Avicenna", ZDMG, Suppl., 1977; Meier, F., "Abū

Sa'īd-i Abūl-Ḫayr", *Acta Iranica*, Leiden, 1976, S.3, vol IV; Nallino, C.A., "Filosofia orientale od illuminativa d'Avicenna", RSO, 1925; Weisweiler, Max, "Avicenna und die iranischen Fürstenbibliotheken seiner Zeit", *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956.

شرف الدین خراسانی (شرف)

II. پزشکی

ابن سینا نه تنها یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان، بلکه همچنین یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ پزشکی در همهٔ دورانهاست. مهم‌ترین اثر وی در پزشکی کتاب قانون (*القانون فی الطب*) است که بخش یکم (یعنی کتاب اول) آن را پیش از ۴۰۶ ق / ۱۰۱۵م، یعنی در حدود سن ۳۵ سالگی تألیف کرده است.

پیش از ابن‌سینا، دو کتاب مهم در پزشکی، در حوزهٔ علمی جهان اسلام، نوشته شده بود: کتاب *الحاوی* از محمدبن زکریای رازی (د ۳۱۳ یا ۳۲۳ ق / ۹۲۵ یا ۹۳۵ م) و کتاب *کامل الصناعة الطبیة* (یا کتاب *الملکی*) از علی بن عباس مَجوسی (د پس از ۳۷۲ ق / ۹۸۲ م). اما قانون ابن سینا طی چندین سده ــ چه در سرزمینهای اسلامی و چه در اروپای سده‌های میانه ــ همهٔ کتابهای پزشکی دیگر را در سایهٔ خود نهاده بود. یکی از نشانه‌های اهمیت کم مانند قانون، شرحهای فراوان برآن، از سوی پزشکان، طی قرنها بوده است؛ براین شرحها، باید تلخیصها و حواشی بسیار برآن کتاب را افزود (نک: GAL, I/596 به بعد؛ GAL, S, I/823-827). مشهورترین مختصرهای آن *موجَز القانون* از علاءالدین علی بن ابی الحزم قُرَشی معروف به ابن نفیس (د ۶۸۷ ق / ۱۲۸۸م) است. وی افزون براین موجز، شرح بزرگی هم بر قانون نوشته بوده است که بخشهای آن، همچون کتابهای مستقلی به‌صورت خطی موجود است. شایان گفتن است که وی، هنگامی که به شرح مسائل تشریح، پراکنده در کتابهای یکم و سوم قانون می‌پردازد، در معارضه با نظریهٔ ابن سینا، نظریهٔ ویژهٔ خود را دربارهٔ «گردش خون ریَوی» عرضه می‌کند که در دهه‌های اخیر بدان توجه زیادی شده است. آن نظریه را پیشگام نظریهٔ «گردش کلی خون» می‌شمارند که ویلیام هاروی[1] (د ۱۶۵۷م) در ۱۶۲۸م آن را از راه تجربه ثابت کرد و بدین سان فیزیولوژی نوین را بنیاد نهاد (نک: اولمان[2]، 154,173-174؛ کرومبی[3]، 94-95). دست نوشته‌های بسیاری از قانون در کتابخانه‌های جهان یافت می‌شود (نک: اولمان، 153، 152 حاشیهٔ 8). متن عربی جلدهای ۱ و ۲ قانون، برای نخستین بار در ۱۵۹۳م در رم چاپ و منتشر شده بود (چاپهای جدیدتر آن: بولاق، ۱۲۹۴ ق / ۱۸۷۷م، لکنو، ۱۳۰۷ ـ ۱۳۰۸ ق).

ابن سینا، افزون بر قانون چند نوشتهٔ دیگر نیز در پزشکی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: *الارجوزة فی الطب*، که در قالب شعر نوشته شده و ۱۳۲۶ بیت را در برمی‌گیرد. ابن سینا در این اثر خلاصهٔ مطالب قانون را آورده است. در بخش نخست و کلّی آن، این مطالب عرضه می‌شوند: ۱. فیزیولوژی و بیماریهای اعضاء متشابهة الاجزاء بدن (بیتهای ۲۱۳ به بعد)، ۲. علتهای بیماریها (بیتهای ۲۳۸ به بعد)، ۳. نشانه‌های بیماریها (بیتهای ۳۰۶ به بعد). در بخش دوم آن، که ویژهٔ پزشکی عملی است، به این مطالب پرداخته می‌شود: ۱. بهداشت و رژیم غذایی سالم و حرکات ورزشی (بیتهای ۷۸۰ به بعد)، ۲. اعاده یا بازگرداندن تندرستی (بیتهای ۹۸۹ به بعد)، ۳. جراحی (بیتهای ۱۲۵۲ به بعد). متن *ارجوزه* همراه با ترجمهٔ فرانسوی و نیز لاتینی آن از سدهٔ ۱۳م، به کوشش هانری ژائیه[4] و عبدالقادر نورالدین، در پاریس (۱۹۵۶م) منتشر شده است[5] (نک: اولمان، 154-155، برای ترجمه‌های دیگر، 155، حاشیهٔ 1). ابن سینا همچنین چند ارجوزهٔ دیگر دربارهٔ مطالب پزشکی دارد که از آن میان باید از *ارجوزة لطیفة فی قضایا بقراط الخمس و العشرین* نام برد که پرداختی است از نوشتهٔ منحول بقراط به نام «رازهای بقراط یا جعبهٔ عاج[6]» (نک: همو، 155).

افزون براینها، ابن سینا نوشته‌ای دارد با عنوان *مقالة فی احکام الادویة القَلبیّة* که آن را به نام الشریف السعید ابوالحسن بن حَسَنی نوشته بوده و شامل دو بخش است. در بخش نخست و کلی آن مسائل نظری مربوط به فیزیولوژی، وظایف و بیماریهای قلب و نیز تأثیر هیجانهای عاطفی (مانند شادی واندوه، تنهایی و ترس، خشم و نفرت) بر فعالیت قلب انسان، عرضه می‌شود؛ در بخش ویژه‌ای از آن، ابن سینا، به وصف داروهای ساده که برای تنظیم فعالیت قلب سودمندند، می‌پردازد و نامهای داروها را به ترتیب حروف الفبا برمی‌شمارد. در کنار اینها می‌توان از *رسالة القُوَی الطبیعیّة*، *رسالة فی القَصد*، *رسالة معرفة التنفّس و النَبض*، *رسالة فی البَول*، *رسالة شَطر الغِبّ* (دربارهٔ تبهای نوبه‌ای)، *رسالة فی القولَنج*، *رسالة فی ذکر عدد الامعاء* و چند رسالهٔ دیگر نام برد (نک: همو، 154-156).

اعتبار و شهرت قانون در محافل پزشکی جهان اسلام تا بدانجا رسیده بود که نظامی عروضی دربارهٔ آن می‌گوید: «اگر بقراط و جالینوس زنده شوند، روا بُوَد که پیش این کتاب سجده کنند» (ص ۷۱). ابن سینا در قانون نظریات و روشهای مشخص دو شخصیت بزرگ علمی و فلسفی باستانی، ارسطو و جالینوس، را درهم می‌آمیزد و گاه در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. سلطهٔ ارسطو نزد ابن سینا نه تنها در زمینه‌های فلسفی، بلکه در زمینهٔ تشریح نیز آشکار است. در مسائل مهم مورد اختلاف، از دیدگاه ارسطویی و جالینوسی، ابن سینا غالباً حق را به ارسطو می‌دهد. چنانکه می‌دانیم، ترجمهٔ عربی آثار پزشکی جالینوس (گالِنوس[7]، ۱۲۹ ـ ۱۹۹م) در سدهٔ سوم هجری، از سوی حنین بن اسحاق (د ۲۶۴ ق/ ۸۰۸م) و مکتب وی انجام گرفته بود. نوشته‌های جالینوس و نیز ترجمه‌های عربی آثار بقراط (هیپوکراتِس[8]، د ح ۴۶۰ ق م)، بنیادی‌ترین و مهم‌ترین منابع دانش پزشکی در جهان اسلام به شمار می‌رفته‌اند (نک: اولمان،

1. William Harvey
2. Ullmann
3. Crombie
4. Henri Jahier
5. *Avicenne, Poème de la médicine*, به لاتین *Cantica Avicennae.*
6. *Secreta Hippocratis-Capsula eburnea.*
7. Galènos
8. Hippokratès

25-35,35-66). *قانون* ابن سینا بزرگ‌ترین سند پزشکی جالینوسی است، اما در مهم‌ترین مسائل نظری دیدگاه ارسطویی برآن مسلط است. ابن سینا در *قانون* همچنین چیزهای بسیاری را از کتاب *الحاوی* رازی گرفته است. اما برجسته‌ترین ویژگی نبوغ ابن سینا در *قانون* این است که وی مواد و موضوعهای پزشکی را به دقیق‌ترین نحوی نظام بخشیده است. ما در اینجا فقط نگاهی گذرا به محتویات *قانون* می‌اندازیم. ابن سینا در تعریف پزشکی می‌گوید «پزشکی دانشی است که به وسیلهٔ آن احوال بدن انسان از لحاظ آنچه سبب تندرستی یا از میان رفتن تندرستی است، شناخته می‌شود، به منظور نگهداشت تندرستی موجود و بازگرداندن آن در صورت زوال آن» (*القانون*، ۳/۱). وی سپس پزشکی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند ــ همان گونه که فلسفه و هنرهای دیگر نیز به آن دو بخش تقسیم می‌شوند ــ اما وی بر این نکته تأکید می‌کند که در پزشکی، هنگامی که از نظری و عملی سخن می‌رود، مراد آن نیست که بخشی از آن آموختن و بخش دیگر به کار بردن و پرداختن به عمل است ــ چنانکه بسیار کسان بر این عقیده‌اند ــ بلکه مراد این است که هر دو بخش نظری و عملی در پزشکی، دانشند، اما یکی از آن دو، دانش اصول پزشکی است و دیگری دانش چگونگی پرداختن عملی به آن است. بدین‌سان، بخش نخست آن، دانش یا نظر و بخش دیگر آن، عمل نامیده می‌شود. مقصود از «نظر» این است که آموزش آن فقط برای اعتقاد سودمند است، بی‌آنکه به بیان چگونگی عمل پرداخته شود و مراد از «عمل» در این دانش، نه عمل بالفعل است، نه پرداختن به حرکات بدن، بلکه آن بخشی از دانش پزشکی است که آموزش آن عقیده و رأیی را به دست می‌دهد که آن رأی متعلق به بیان چگونگی یک عمل است (همان، ۳/۱). ابن سینا، چونان فیلسوف، پژوهش و جست و جوی حقیقت عمده‌ترین مسائل نظری را در زمینهٔ پزشکی، وظیفهٔ پزشکان نمی‌داند و همواره ایشان را از مناقشه در آنها و حتی پرداختن به آنها باز می‌دارد. وی در یک جا می‌گوید: مناقشهٔ در این امور در پزشکی برای پزشک سودمند نیست و شناخت حقیقت آنها در خور اصول صناعت دیگری، یعنی اصول منطق است (همان، ۴/۱) و در جای دیگری دربارهٔ «اخلاط» (چهارگانه: خون، بلغم، صفرا و سودا) می‌گوید: در این باره مباحثی است که بحث در آن شایستهٔ پزشکان نیست ــ چون در شمار هنر آنان نیست ــ بلکه شایستهٔ فیلسوفان است (همان، ۱۷/۱، قس: ۱۹/۱، «اما مخاصمات مخالفان در درستی ــ نظریات دربارهٔ اخلاط ــ کار فیلسوفان است نه پزشکان»). وی سرانجام در جای دیگری تصریح می‌کند که: پزشک از آن حیث که پزشک است نباید در صدد شناختن حقیقت (در میان دو نظریهٔ ارسطو و جالینوس) باشد، بلکه این کار وظیفهٔ فیلسوف یا طبیعت شناس است...، اما فیلسوف مجاز نیست که آن را نداند (همان، ۶۷/۱). *قانون* به ۵ کتاب تقسیم شده است که هر یک از آنها چندین «فن»، «تعلیم» و بسیاری «فصل» را در برمی‌گیرد:

کتاب ۱، که «کلیات» نامیده می‌شود، دارای ۴ «فن» است و در آن پس از تعریف دانش پزشکی به‌این موضوعها پرداخته می‌شود: اَرکان (عناصر) چهارگانه که از آمیزش و واکنشهای میان آنها ــ از گرمی، سردی، رطوبت و خشکی ــ مزاج انسان پدید می‌آید. سپس اخلاط چهارگانه که درهم‌آمیزی آنها به‌نسبتهای معیّن، اعضاء متشابهة الاجزاء را پدید می‌آورد، که در «فن اول» از کتاب یکم، به‌تشریح آنها می‌پردازد. در پایان «فن اول»، موضوع «نیروها» (قُوی) بررسی می‌شود: نیروهای طبیعی (مخدوم و خادم)، نیروهای حیوانی، نیروهای نفسانی ادراک کننده و نیروهای نفسانی مُحرِّک. نیروهای طبیعی سبب حفظ انسانند و مرکز آنها در کبد و بیضه‌هاست، نیروهای حیوانی نگهدارندهٔ روحند که موجب احساس و حرکت می‌شود؛ «فن دوم» دربارهٔ شناخت بیماریها و اسباب و عوارض کلی است؛ «فن سوم» دربارهٔ اسباب تندرستی، بیماری و ضرورت مرگ است؛ «فن چهارم»، طبقه‌بندی نحوه‌ها و شیوه‌های درمان را برحسب بیماریهای کلی دربردارد.

کتاب ۲، در مجموع دربارهٔ داروهاست و در آن به‌پژوهش کلی دربارهٔ خواص و کیفیات داروها پرداخته می‌شود و سرانجام فهرستی از نامهای داروها، به‌ترتیب حروف الفبا می‌آید و خواص هر یک از آنها بیان می‌شود. بر روی هم، کتاب دوم دربارهٔ داروهای ساده است (ادویهٔ مفرده یا بسیطه[1]). ابن سینا در این بخش، حدود ۸۰۰ دارو را نام می‌برد که بیشتر آنها گیاهی است، اما در کنار آنها از مواد حیوانی و معدنی نیز نام برده می‌شود.

کتاب ۳، دربارهٔ بیماریهای جزئی است که هریک از اعضاء انسان بدانها دچار می‌شود، یا به‌تعبیر ابن سینا «بیماریهای از فَرق سر تا نوک پا». در اینجا نخست به‌بیماریهای مغز، سپس اعصاب، چشم و گوش و سرانجام به‌دردهای مفاصل، شکستگیها، دررفتگیها، بیماریهای پوستی و گونه‌های دیگر بیماریها، پرداخته می‌شود.

کتاب ۴، دربارهٔ بیماریهایی است که ویژهٔ عضو یا اعضای معینی از بدن نیستند. در اینجا به‌تفصیل از انواع تبها و نشانه‌های آنها، نحوهٔ تشخیص آنها و اصول لازم برای تشخیص و درمان آنها، سخن می‌رود، سپس انواع وَرَمها، دُمَّلها و شکستگیها، زخمها، زهرها و جانوران زهردار بررسی می‌شود. این کتاب با سخن دربارهٔ بیماریهای مو و چاقی و لاغری، پایان می‌یابد.

کتاب ۵، دربارهٔ داروهای مرکّب است (ادویهٔ مُرَکَّبه[2]) و نام دیگر آن «قرابادین» است (اصل این واژه کلمهٔ یونانی grafidion (رسالهٔ کوچک) است که از راه واژه سُریانی grafidin یا grāfāḏin، معرّب شده است). در این کتاب انواع تریاقها (پادزهرها)، قرصها، شربتها، مسهلها، مرهمها و نحوهٔ کاربرد آنها، بررسی و در آن از حدود ۶۵۰ داروی مرکّب نام برده می‌شود. بخش پایانی کتاب دربارهٔ آرایش است.

1. farmaka hapla 2. farmaka sunthéta

برای پی بردن به‌اهمیت و ویژگی *قانون* کافی است به‌یاد آوریم که مؤلف آن نه تنها یک پزشک بزرگ، بلکه همچنین یکی از بزرگترین فیلسوفان بوده است. اشاره کردیم که ابن سینا در *قانون* نه تنها بارها به‌جالینوس و گاه به‌بقراط استناد می‌کند، بلکه دربارهٔ برخی از مهم‌ترین مسائل نظری علمی و به‌ویژه در «تشریح» (آناتومی) بر حقانیت نظریات ارسطو، تأکید می‌ورزد. اما، از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، همواره پزشکان را از پرداختن به‌بحث و مناقشه در مسائل کلی نظری باز می‌دارد. ابن سینا حتی میان جالینوس همچون پزشک و چونان فیلسوف، فرق می‌نهد و موضوعهای پزشکی را از مسائل فلسفی مشخص می‌سازد، مثلاً در جایی می‌گوید: در برخی از این امور (پزشکی)، پزشک باید فقط تصوّری علمی از ماهیّت آنها داشته باشد و «آیایی» (هَلّیّت) وجود آنها را همچون چیزی نهاده شده از سوی دانشمند طبیعت‌شناس بپذیرد، زیرا مبادی دانشهای جزئی، مسلّمند و در دانشهای دیگری که اقدم از آنها هستند، به‌شکل برهانی در می‌آیند و روشن می‌شوند و بدین سان بالا می‌روند تا اینکه مبادی همهٔ دانشها به‌مرحلهٔ فلسفهٔ نخستین (حکمت اولیٰ) می‌رسند، که دانش «مابعدالطبیعه» (متافیزیک) نامیده می‌شود. ابن سینا در پی این می‌افزاید که جالینوس نیز هنگامی که می‌کوشد دربارهٔ (اموری) برهان اقامه کند، نمی‌خواهد این کار را از آن جهت که پزشک است انجام دهد، بلکه از آن جهت که می‌خواهد فیلسوف باشد و دربارهٔ دانش طبیعی سخن بگوید، همان گونه که فقیه چون می‌کوشد که درستی وجوب پیروی اِجماع را ثابت کند، به‌این امر نه به عنوان فقیه، بلکه به‌عنوان متکلم بودن، می‌پردازد، اما پزشک چونان پزشک و فقیه چونان فقیه، برایشان ممکن نیست که در این باره به‌برهان بپردازند، وگرنه «دور» به‌میان می‌آید (*القانون*، ۵/۱).

از زمان ارسطو به‌بعد، دانش و پژوهشهای پزشکی، به‌ویژه در زمینهٔ تشریح و فیزیولوژی، پیشرفتها و دست‌آوردهایی داشته بود: پزشک یونانی پراکساگوراس[1] (ح ۳۰۰ ق م فعال بوده است) فرق میان شریانها و وریدها را به‌درستی مشخص کرده بود. شاگرد او هِروفیلوس[2] (۳۵۵ ـ ۲۸۰ ق م) به‌تشریح کالبدهای مردگان پرداخت و نوشتهٔ وی در این زمینه دوران نوینی را در پزشکی علمی آغاز کرد. وی کاشف سلسلهٔ اعصاب بود و برای نخستین بار به‌اهمیت مغز، همچون عضو رئیسی در انسان، پی برده بود. همچنین پزشک دیگری به‌نام اِراسیستراتوس[3] اهل کئوس[4] (۳۱۰ ـ ۲۵۰ ق م)، کشف کرده بود که وظیفهٔ خون سازی کار کبد است نه قلب، و میان اعصاب حس کننده و محرکه فرق نهاد (نک‍: اشنایدر[5]، 413 - II/410). در زمان جالینوس پزشکان بر این عقیده بودند که مغز مبدأ اعصاب و نیروهای احساس است و کبد مبدأ وریدها و نیروی گوارش و سرانجام قلب فقط مبدأ شریانهاست. اما خود جالینوس نیز، در کنار نوشته‌های خود دربارهٔ پزشکی و شاخه‌های آن، از جمله تشریح، همهٔ دلایل و نظریات گذشته را گرد آورده و نتیجه‌گیری کرده و آنها را در کتابش «دربارهٔ عقاید بقراط و افلاطون[6]»، مطرح کرده بود. این نوشته به‌عربی نیز با عنوان *آراء اَبُقراط و افلاطون* ترجمه شده بود (نک‍: اولمان، 40؛ ویرایش متن یونانی و ترجمهٔ انگلیسی آن از دولیسی[7]، نک‍: مآخذ لاتین).

بنابر عقیدهٔ ارسطو، قلب جایگاه مرکزی روح و مبدأ همهٔ وظایف و اعمال تن است، از آن جمله گوارش، خون‌سازی، احساس و حرکت. نزد وی چندان فرقی میان شریانها و وریدها وجود ندارد و همهٔ آنها را زیر نام کلی «رگها یا مجاری خون» قرار می‌دهد. وی در زمانی پیش از کشف سلسلهٔ اعصاب به این مسائل پرداخته بود و بنابراین ناگزیر بود که یک کانون مرکزی برای همهٔ گونه‌های حس و احساس بیابد و گفت آن قلب است و قلب را از لحاظ تشریحی مبدأ سرخ رگها، سیاه رگها و نیز اعصاب می‌دانست. وی در این باره می‌گوید «زیرا قلب در پیش (سینه) و در میان جای دارد و ما می‌گوییم که مبدأ زندگی و هر حرکت و حسی در آن است» («دربارهٔ اعضاء جانوران[8]»، کتاب سوم، فصل 3، 15 665 a؛ قس: همو، *اجزاء الحیوان*، ۱۲۹). ارسطو در جای دیگری تصریح می‌کند که «قلب و کبد اعضای ضروری در بدن جانورانند؛ کبد برای اینکه موجب ترکیب و اختلاط می‌شود و قلب برای اینکه سرچشمهٔ گرماست، زیرا یک عضو باید یافت شود که مانند یک آتشدان نیک نگهداری شده، شعلهٔ زیستی طبیعت در آن فروزان باشد، چنانکه گویی قلعهٔ (در متن یونانی: آکروپولیس) بدن است» («دربارهٔ اعضاء جانوران»، فصل 7، 26-24 670 a؛ قس: همو، *اجزاء الحیوان*، ۱۴۵، ترجمهٔ ناقص). از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد در دوران جالینوس، پزشکان از پیش یافته بودند که مغز، مبدأ اعصاب و نیروی احساس است و کبد مبدأ وریدها و نیروی گوارش و مرکز خون‌سازی است و قلب فقط مبدأ شریانهاست. ابن سینا با پذیرفتن اکتشافهای نوین در زمینهٔ تشریح، همچنان بر دیدگاه و موضع‌گیری ارسطویی اصرار می‌ورزد. وی در *قانون*، در یک جا می‌گوید: اما حکیم فاضل ارسطوطالیس برآن است که مبدأ همهٔ این نیروها [یعنی نیروهای نفسانی، طبیعی و حیوانی] قلب است... همان گونه که مبدأ حس نزد پزشکان، مغز (دماغ) است،... اما چون جست و جو و پژوهش شود، معلوم می‌شود که امر آنچنان است که ارسطوطالیس دیده است (*القانون*، ۶۷/۱). ولی ابن سینا نظر صریح خود را در جانبداری از نظریهٔ ارسطویی، در بخشی از کتاب شفا (الحیوان، که از آخرین نوشته‌های اوست) بیان می‌کند. وی پیش از این در *قانون* دربارهٔ نیروهای سه گانه (نفسانی و ...) گفته بود که «بسیاری از حکیمان و عامهٔ پزشکان، و به ویژه جالینوس، برآنند که هر یک از این نیروها دارای یک عضو رئیسی است که معدن آن است و افعال از آن صادر

1. Praxagoras 2. Herophilos 3. Erasistratos 4. Kéos 5. Schneider 6. *De Placitis Hippocratis et Platonis.* 7. De Lacy 8. *De partibus animalium.*

می‌شود» (همان، ۱/۶۶-۶۷). از سوی دیگر، ابن سینا در کتاب النفس *شفا* نیز گفته بود که نظر تحقیقی خود را در جای دیگری بیان خواهد کرد (*الشفاء*، طبیعیات، النفس، ۲۳۴). وی سرانجام در بخش حیوان *شفا* می‌گوید «بزرگ فیلسوفان (جَلیل الفلاسفة، یعنی ارسطو) گفته است که این عضو (دهنده) قلب است و آن اصل نخستین برای هر نیرویی است و به همهٔ اعضای دیگر نیروهایی می‌بخشد که بدان وسیله خوراک می‌گیرند، زنده‌اند و ادراک و حرکت می‌کنند. اما پزشکان و گروهی از نخستین فیلسوفان، این نیروها را در اعضاء [مختلف] پراکنده‌اند» (نک: *الشفاء*، طبیعیات، الحیوان، ۱۳). ابن‌سینا در جای دیگری، پس از نقل نظریهٔ ارسطو در این باره که مبدأ رگها (عروق) قلب است و نیز نقل نظریهٔ دیگران، پیش و پس از ارسطو، که مبدأ عروق ساکن را کبد می‌دانسته‌اند، و همچنین نقل نظریهٔ ارسطو که قلب را مرکز اعصاب می‌شمارد، در حالی که دیگران آن را مغز می‌دانند، می‌گوید «اما ما، هر چند معتقدیم که خاستگاه همهٔ نیروهای نفسانی، قلب است، اما اصرار زیادی نداریم که مبدأ این آلات را ناگزیر در قلب قرار دهیم، هر چند به این امر بیشتر گرایش داریم» (*الشفاء*، طبیعیات، الحیوان، ۴۰).

بر روی هم می‌توان گفت که ابن سینا در *قانون* همهٔ اطلاعات و شناختهای پزشکی یونانی و عربی را تا دوران خودش، بدان‌گونه که از آنها آگاه بوده است، یکجا گرد آورده بود. مباحث تشریح و فیزیولوژی را عمدتاً برپایهٔ نظریات جالینوس و بخش داروشناسی و داروهای گیاهی را بر پایهٔ نوشتهٔ دیوسکوریدِس[1]، داروشناس نامدار یونانی (نیمهٔ دوم سدهٔ نخست م) و نویسندهٔ کتاب بنیادی «دربارهٔ مواد پزشکی[2]» استوار ساخته است. وی بارها از او نام می‌برد (مثلاً *القانون*، ۱/۲۴۶، ۴۰۱، جم: دیسقوریدوس).

یکی از ویژگیهای ابن‌سینای پزشک، مشاهدات بالینی او دربارهٔ بیماریهای گوناگون است، از ناراحتیهای پوستی و بیماریهای ریوی گرفته تا اختلالهای سلسلهٔ اعصاب و انواع دیوانگیها (نک: *القانون*، ۱/۷۳ به بعد، نیز ۱/۱۴۸ به بعد). ویژگی دیگر روش ابن‌سینا در *قانون* تکیه بر تجربه و کار برد آن دربارهٔ داروهاست. وی در آغاز بخش مربوط به داروها ــ که در حد خود از لحاظ دارو و گیاه‌شناسی از اهمیت بسیار برخوردار است ــ هفت قاعده را وضع می‌کند که طبق آنها باید روش تجربی برای تعیین خواص و تأثیر داروها و تجویز آنها در بیماریها، به کاربرده شود (نک: همان، ۱/۲۲۴ ـ ۲۲۵).

کتاب *قانون* طی دوران سده‌های میانه، معتبرترین متن برای آموزش پزشکی در دانشگاههای مونپلیه[3] و لوون[4] بوده و تا ۱۶۵۰ م نیز در دانشگاهها تدریس می‌شده است. متن کامل *قانون* پیش از ۱۱۸۷ م از سوی گراردوس کرمونایی[5] (د ۱۱۸۷ م)، به فرمان اسقف اعظم تولدو[6] (طُلَیطُلَه) رَیموند[7] (د ۱۱۵۱ م) به لاتینی ترجمه شده بود. وی همچنین مترجم اثر پزشکی دیگر ابن سینا *الارجوزة فی الطب* به لاتینی است. در دوران رنسانس اروپا نیز ترجمهٔ لاتینی *قانون* از ۱۴۷۳ تا ۱۴۸۶ م چندین بار در ایتالیا (ونیز) چاپ و منتشر شده بود. دانشمند ایتالیایی آندرئاآلپاگو[8] (د ۱۵۲۰ یا ۱۵۲۱ م) به ترجمهٔ آثار پزشکی ابن‌سینا شهرت یافته بود. وی ترجمهٔ لاتین *قانون*، *احکام الادویة القَلبیّة* و نیز *الارجوزة فی الطب* را بازنگری و تصحیح و چند نوشتهٔ دیگر ابن سینا را نیز به لاتینی ترجمه کرده بود (نک: بِدوره[9]، دالورنی[10]، در مآخذ لاتین). ترجمهٔ روسی متن کامل *قانون* در ۵ جلد (۶ بخش) در فاصلهٔ سالهای ۱۹۵۴-۱۹۶۰ م در تاشکند منتشر شده است (نک: اولمان، 153، بقیهٔ حاشیهٔ 8، که در آنجا ترجمه‌های بخشهایی از *قانون* به زبانهای اروپایی و پژوهشهای اروپاییان دربارهٔ *قانون* نام برده می‌شود؛ برای آگاهی از تأثیر آثار پزشکی ابن‌سینا، نک: اِلگود، 209-148).

مآخذ: ابن‌سینا، *الشفاء*، طبیعیات، الحیوان، النفس، قاهره، ۱۹۷۰م؛ همو، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ ق؛ ارسطو، *اجزاء الحیوان*، ترجمهٔ یوحنا بن بطریق، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹ م؛ نیز:

Aristotle, *De partibus animalium*; Bédoret, H., «Les premières versions tolédans de philosophie, Œuvres d'Avicenne», *Revue Néoscolastique*, Louvain, 1938, vol.XLI, P.374sq; Crombie, A.C. "Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition», *Avicenna, Scientist and Philosopher, A Millenary Symposium*, ed. G.M., Wickens, London, 1952; D'Alverny, Marie thérèse, «Notes sur les traductions mediévales d'Avicenne», *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1952, No. 27; De Lacy, Galen, "On the Doctrines of Hippocrates and Plato», *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin, 1980-1984, vol.IV, 1, 2; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; GAL; GAL,S; Schneider, Karl, *Kulturgeschichte des Helenismus*, München, 1969; Siraisi, N.G., *Avicenna in Renaissance Italy, The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton, 1987; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

III. ریاضیات، نجوم و برخی از علوم طبیعی

ابن‌سینا در ریاضیات و نجوم صاحب نظر بوده است و آثاری در این باب تصنیف کرده و بخش بزرگی از کتاب *شفا* را به آن اختصاص داده و در ساختن آلات رصد دستی قوی داشته است.

ریاضیات کتاب *شفا* شامل ۴ بخش است: بخش ۱ (فن اول)، در اصول هندسه؛ بخش ۲ (فن دوم)، در علم حساب؛ بخش ۳ (فن سوم)، در علم موسیقی؛ بخش ۴، در هیأت.

ابن‌سینا در فن اول ریاضیات *شفا* اصول اقلیدس را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است، ولی برخلاف خود اقلیدس و حجاج‌بن یوسف‌بن مطر (۱۲۰- ـ اوایل سدهٔ ۳ق) که وی ظاهراً اولین مترجم کتاب «اصول اقلیدس» به عربی است، به تفصیل نپرداخته و فقط چیزهایی را که برای درک قضایا و اثبات آنها لازم بوده، بیان کرده است تا متعلم را هرچه سریع‌تر با مبانی هندسه آشنا سازد. وی به گفتهٔ شاگرد و دوستش ابوعبید جوزجانی، ابتدا کتابی به نام *مختصر اقلیدس* تألیف کرد که بعداً بخشی از کتاب *شفا* را تشکیل داد. ابن‌سینا بخش ۷

1. Disko[u]ridès 2. *De materia medica.* 3. Montpellier 4. Louvain 5. Gerardus Cremonensis 6. Toledo 7. Raymond 8. Andrea Alpago 9. Bedoret 10. D'Alverny

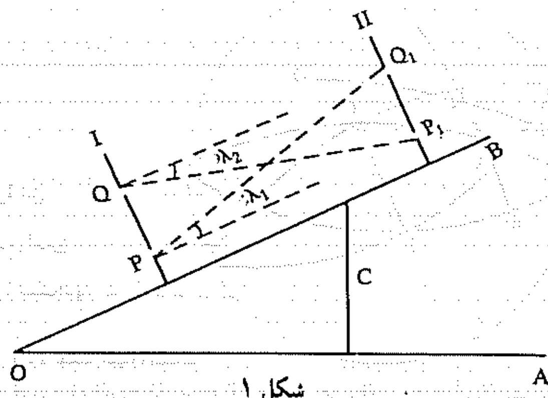
کتاب *نجات* را نیز به هندسه اختصاص داده است. نظریات ابن‌سینا در ریاضیات، هنوز کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته، ولی کارل لوکوچ[1] بخشی از فن اول ریاضیات *شفا* (هندسهٔ مسطحه) را در کتاب خود «ابن‌سینا به عنوان ریاضیدان...[2]» مورد بررسی قرار داده است.

سایر آثار ابن‌سینا در هندسه عبارتند از: ۱. *رسالة فی تحقیق الزاویة*. فیلم این نسخهٔ خطی تحت عنوان *رسالة فی الزاویة الی ابی سهل المسیحی* در کتابخانهٔ دانشگاه تهران موجود است (قربانی، ۳۳). ۲. *تحقیق مبادئ الهندسة*. از این رساله نیز نسخه‌ای در کتابخانهٔ ایاصوفیه موجود است (GAL, S, I/823).

فن دوم ریاضیات *شفا* در حساب و شامل ۴ مقاله است: *خواص العدد، احوال العدد من حیث اضافته الی غیره، احوال العدد من حیث کیفیة تألیفه من الوحدانیات، المتوالیات العشر*. همچنین بخش ۸ کتاب نجات در علم حساب است.

فن سوم ریاضیات *شفا* در علم موسیقی است که شامل ۶ مقاله است. در فصل اول از مقالهٔ اول آشکارا موسیقی را جزو ریاضیات دانسته و در مقالهٔ ششم از فصل سوم، تئوری ساختمان عود را توضیح داده است که نسبت به کارهای فارابی در این مورد تکامل یافته‌تر است (فارمر[3]، 187-175). ابن‌سینا در پایان فن سوم ریاضیات *شفا* وعده داده است که در کتاب *اللواحق* راجع به موسیقی بحث بیشتری داشته باشد، ولی این کتاب یا نوشته نشده و یا به دست ما نرسیده است. بخش ۱۰ کتاب نجات نیز راجع به موسیقی است. چنین به نظر می‌رسد که این بخش مستقل از موسیقی *شفا* تألیف شده است.

بخش چهارم ریاضیات *شفا* در هیأت است که بنا به گفتهٔ ابن‌سینا شامل مختصری از *المجسطی* و رساله‌ای از خود ابن‌سیناست. دیگر آثار وی در هیأت اینهاست: ۱. بخش نهم کتاب *النجاة*؛ ۲. *تحریر المجسطی*؛ ۳. *علة قیام الارض فی حیّزها یا قیام الارض فی وسط السماء*؛ ۴. *تفسیر السماء والعالم*، این اثر گم شده و در مقدمهٔ *قیام الارض فی وسط السماء* از آن یاد شده است؛ ۵. *مقالة فی کیفیة الرصد و مطابقته مع العلم الطبیعی*؛ ۶. کتاب *الارصاد الکلیة*، که ابوعبید جوزجانی در کتاب *مختصر اریثما طیقی* از آن نام برده است (GAS, VI/280)؛ ۷. *مقالة فی خواص خط الاستواء*؛ ۸. *معرفة ترکیب الافلاک* که ابوعبید جوزجانی در *مختصر اریثما طیقی* از آن یاد کرده است (GAS، همانجا)؛ *مقالة فی الطریق الذی آثره علی سائر الطرق فی اتخاذ الآلات الرصدیة* که نسخه‌ای از آن در لیدن (شم (۸) ۱۸۴) موجود است. این نسخه را ایلهارد ویدمان[4] با دستیاری ت. و. یونبل[5] ترجمه و تجزیه و تحلیل کرده است («نوشتهٔ ابن‌سینا[6]»، 167-81). بنابر آنچه در این نسخه آمده، ساختمان و اصول کاربرد ابزاری که ابن‌سینا برای رصد ستارگان ساخته است و چیره‌دستی او را در این فن نشان می‌دهد، به‌طور خلاصه چنین است: دو بازوی OA و OB را که هر دو دارای ضخامت و مدرّج هستند مانند شکل ۱ در نقطهٔ O لولا می‌کنیم:



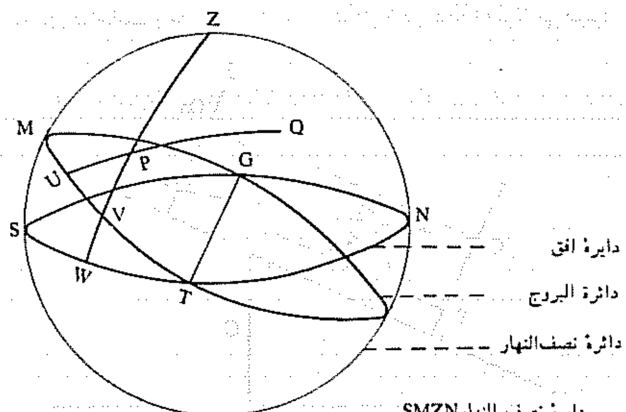
شکل ۱

هر یک از این دو بازو دارای طولی لااقل به اندازهٔ ۳/۵ متر است، ولی طول بازوی زیرین می‌تواند کمی بیشتر از بازوی بالایی باشد. بر روی بازوی OB و عمود بر آن، زائدهٔ I به طور ثابت نصب شده که روی آن دو سوراخ P و Q قرار دارند. زائدهٔ II نیز دارای ساختمانی عیناً مانند زائدهٔ I و عمود بر OB می‌باشد؛ به‌طوری که می‌توان آن‌را در طول OB حرکت داد. سوراخهای زائدهٔ II را با P_1 و Q_1 نمایش می‌دهیم (در شکل ۱، ابزار روی صفحهٔ قائم، به موازات OA و بدون در نظر گرفتن ضخامتها تصویر شده است). همچنین بازوی متحرکی مانند C عمود بر OA داریم و واضح است که با حرکت دادن C در امتداد OA اندازهٔ زاویهٔ بین دو بازو تغییر می‌کند. برای تعیین ارتفاع ستارهٔ S در نصف‌النّهار، اول بازوی OA را به‌طور کاملاً افقی در امتداد خط نصف‌النهار قرار می‌دهیم و با تغییر موضع C، ستارهٔ S را در امتداد OB رصد می‌کنیم. اگر C دقیقاً روی یکی از نقاط تقسیم که زاویه را نشان می‌دهد، افتاد، ارتفاع را می‌توان از روی درجه‌بندی خواند؛ در غیر این‌صورت C بین دو درجهٔ متوالی مربوط به دو زاویه مانند $\varphi_2 > \varphi_1$ قرار دارد. حال یا ستاره را با قرار دادن C روی φ_1 و تغییر محل زائدهٔ II از دو سوراخ P و Q_1 رصد می‌کنیم (یعنی ستاره، Q_1 و P باید بر یک استقامت قرار گیرند) که ارتفاع آن $\lambda_1 + \varphi_1$ می‌شود (λ_1 در شکل نشان داده شده است)، یا اینکه C را روی φ_2 قرار می‌دهیم و با تغییر محل زائدهٔ II، ستاره را در امتداد Q و P_1 رصد می‌کنیم و ارتفاع ستاره عبارت خواهد بود از $\varphi_2 - \lambda_2$ (λ_2 را در شکل نشان داده‌ایم). از اینجا معلوم می‌شود که زائده‌های I و II نقش ورنیه[7] را برای این دستگاه اندازه‌گیری ایفا می‌کنند. قابل ذکر است که زائده‌ها طوری ساخته شده‌اند که خط QP_1 بازوی OB را نمی‌تواند قطع کند.

در بخش آخر نسخهٔ خطی کتاب مذکور، ابن‌سینا با داشتن ارتفاع و سمت یک ستاره، چگونگی پیدا کردن طول و عرض دائرة البروجی آن را بیان کرده است. این روش را می‌توان با توجه به شکل ۲ چنین توضیح داد:

---

1. Karl Lokotsch 2. *Auicenna als...* 3. Henry George Farmer 4. Eilhard wiedemann 5. T. W. Juynboll
6. "Avicennas Schrift"
۷. دستگاهی که در اندازه‌گیری طول جهت افزایش دقت به‌کار می‌رود.



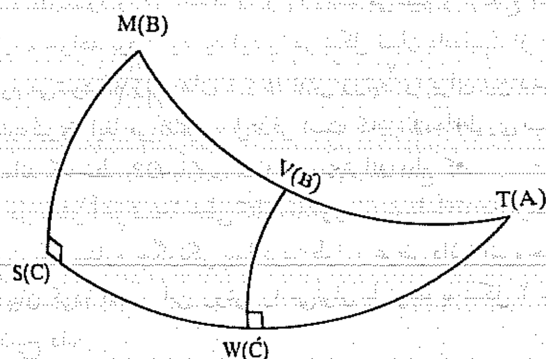
دایرهٔ نصف النهارSMZN
قطب دائرة البروج Q ستاره P طالعT غاربG سمت الرأسZ جنوبS
شمالN دایره افقSTNG دائرة البروجTMG وسط السماءM

شکل ۲

در این شکل، دایرهٔ طولی دائرة البروجی که از P و Q می‌گذرد، دائرة البروج را در نقطهٔ U قطع می‌کند. دایرهٔ ارتفاع که از P و Z می‌گذرد، دایرهٔ افق را در W و دائرة البروج را در V قطع می‌کند. توسط ابزاری که شرح داده شد ارتفاع و سمت ستاره (یعنی اندازه‌های قوسهای WP و SW به درجه) را می‌توان تعیین نمود. نقاط M، T و G هم به‌طور هندسی همواره قابل تعیین هستند. هدف تعیین U و اندازه قوس UP به درجه می‌باشد (با تعیین U طول دائرة البروجی P، و با تعیین اندازهٔ UP به درجه، عرض دائرة البروجی P به دست می‌آید)، به این ترتیب موضع ستاره در دستگاه دائرة البروجی معین می‌شود. برای این کار ابن‌سینا از فرمولهای زیر که ما آن‌را به زبان ریاضیات امروز نوشته‌ایم، استفاده کرده است:

$\sin a=\sin c \sin A$	$\tan b=\tan c \cos A$
$\tan a=\sin b \tan A$	$\cos c=\cos a \cos b$
$\sin b=\sin c \sin B$	$\tan a=\tan c \cos B$
$\tan b=\sin a \tan B$	$\cos A=\cos a \sin B$
$\cos B=\cos b \sin A$	$\cos c=\cot A \cot B$

در مثلثهای قائم‌الزاویهٔ MST و VWT (نک: شکل ۲) که به ترتیب در رأسهای S و W قائمه هستند (برای سهولت مراجعه به فرمولهای ذکر شده جلوی حروف مربوط از C,B,C,B,A استفاده شده است)



شکل ۳

داریم:

$$\frac{\sin b}{\sin b}=\frac{\tan a \cot A}{\tan vw \cos A}=\frac{\tan a}{\tan vw}$$

پس:

$$\frac{\sin ST}{\sin WT}=\frac{\tan MS}{\tan VW}$$

و چون اندازه‌های MS, WT, ST را می‌دانیم از اینجا:

(I) VW محاسبه می‌شود.

همچنین از رابطهٔ $\cos c=\cos a \cos b$

در مثلث VWT داریم: $\cos VT=\cos VW \cos WT$

از اینجا و (I) با در نظر گرفتن اینکه WT را می‌دانیم ملاحظه می‌کنیم که:

(II) VT محاسبه می‌شود.

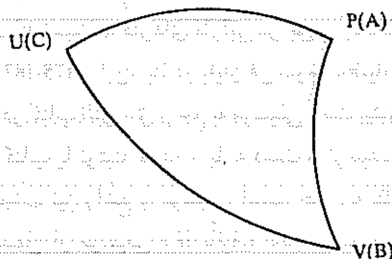
از رابطهٔ $\sin b=\sin B \sin c$ در مثلث VWT داریم: $\sin WT=\sin V \sin VT$

از این رابطه و (II) و معلوم بودن WT ملاحظه می‌کنیم که:

(III) $\sphericalangle TVW$ محاسبه می‌شود.

از رابطهٔ $\cos B=\cot c \cot a$ در مثلث UPV (شکل ۴) داریم:

$\cot UVP=\cot PV \cot UV$ (X) (*)



شکل ۴

ولی $\sphericalangle UVP=\sphericalangle WVT$

پس مطابق (III) $\sphericalangle UVP$ معلوم است.

از طرفی VP نیز معلوم است (زیرا $VP=90-(WV+ZP)$ و مطابق (I) و معلوم بودن ارتفاع P، VP معلوم است).

از اینجا و (*):

(IV) UV محاسبه می‌شود.

با توجه به‌اینکه‌داریم $TU=TV+VU$ و با توجه به (II) و (IV):

(V) TU محاسبه می‌شود.

و بالاخره با استفاده از رابطهٔ $\sin b=\sin B \sin c$ در مثلث UVP داریم:

$\sin UP=\sin V \sin VP$ (**)

و چون $\sphericalangle V=\sphericalangle WVT=\sphericalangle UVP$

پس مطابق (III)، اندازهٔ $\sphericalangle V$ معلوم است. از طرفی مانند بالا ملاحظه می‌کنیم که اندازهٔ VP معلوم است:

$VP=90-(WV+ZP)$

پس از (**):

(VI) UP محاسبه می‌شود.

و چون UP عرض دائرة البروجی ستاره است، پس از (V) و (VI)، طول و عرض دائرة البروجی ستارهٔ P معلوم است (نک: ویدمان، دربارهٔ

آلت رصدی...[1]»، 275-269).

تحقیقات تاکنون نشان می‌دهد قبل از ابن سینا کسی این ابتکار را در ساختن آلات اندازه‌گیری رصدی به کار نبرده است. او در اندازه‌گیری، خط مستقیم مدرج را جایگزین دایرهٔ مدرج کرده است که بدین وسیله تقسیمات جزئی‌تر و دقیق‌تری را روی آن می‌توان انجام داد.

دربارهٔ احکام نجوم باید گفت که ابن سینا از منکران آن بوده و در این باره رساله‌ای به نام *فی ابطال احکام النجوم* یا *رسالة فی الرد علی المنجمین* تألیف کرده است (کراوزه، GAS, VII/28; 473). وی علم احکام نجوم را در کتاب *فی اقسام العلوم العقلیة* چنین تعریف کرده است: احکام نجوم علمی است متکی به گمان (تخمین) و هدف آن این است که از صور فلکی ستارگان نسبت به یکدیگر و نسبت به صور منطقة البروج و از رابطهٔ آنها با زمین، نشانه‌هایی راجع به جریانهای دنیا، امپراتوریها، ممالک، طالعها، تحاویل، تسییر، اختیارات و مسائل دریابد (ویدمان، «تاریخ احکام نجوم[2]»، GAS; 122، همانجا). ابن سینا در رد احکام نجوم عقل سلیم را در نظر داشته است.

علوم طبیعی: هدف ابن سینا از نوشتن بخشهای علمی *شفا* این بوده است که برای نسلهای بعدی یک اسلوب علمی بنا کند، اما وی لزوماً تازه‌ترین مطالب علمی را در آن نگنجانده است. با آنکه ابن سینا در هواشناسی نیز از پیروان ارسطو بود و خود بدان اذعان داشت، ولی در مواردی که نظریهٔ جدید و مناسبی به نظرش می‌رسید و یا خودش به نتیجهٔ دیگری دست می‌یافت، از آراء ارسطو پیروی نمی‌کرد.

ابن سینا دربارهٔ بخشهای مختلف ژئوفیزیک، هواشناسی و آثار جوّی، از جمله دربارهٔ تشکیل کوهها، آبهای زیرزمینی، زلزله، تشکیل معادن، ابر، باران، بخار آب، شبنم، برف، تگرگ، هاله، قوس قزح، باد (منشأ، انواع، مقدار، درجهٔ حرارت، قدرت، باران‌آوری، آثار، مدت، جهت و غیره)، رعد، برق، ستارهٔ دنباله دار و شهاب نظراتی ابراز کرده است. در این زمینه از کار ابن سینا، م. هورتن[3] دربارهٔ قوس قزح و هاله بررسیهایی انجام داده است (صص 545-533). این اثر با ملاحظاتی از سوی ویدمان در مجلهٔ «هواشناسی[4]» منتشر شده است.

آثار ابن سینا در این زمینه عبارتند از: ۱. *الآثار العلویة* یا *اسباب الآثار العلویه*؛ ۲. مقالهٔ اول فن پنجم طبیعیات *شفا* دربارهٔ ژئوفیزیک، و مقالهٔ دوم دربارهٔ هواشناسی و آثار جوی می‌باشد.

مآخذ: ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات: هندسه، موسیقی، حساب، قم، ۱۴۰۵ ق؛ همو، همان، ریاضیات، علم الهیئة، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ همو، همان، طبیعیات، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

Farmer, Henry George, "The Lute Scale of Avicenna", *Studies in Oriental Music*, vol. II: Instruments and Military Music, Glasgow, 1939 (vide ibid, ed. Sezgin, Frankfurt, 1986); GAL, S; GAS; Horten, M. & Wiedemann, Eilhard, "Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seiner Werk al - Schifa", *Meteorologische Zeitschrift*, 1913, vol. XXX; Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1936, Abteilung B_3; Lokotsch, Karl, *Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bücher seiner Euklidsübersetzung*, Erfurt, 1912; Wiedemann, Eilhard, "Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument", *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, 1925, vol. XLV; id, "Zur Geschichte der Astrologie", Das Weltall, 1922, vol. XXII, Heft 9/12; id and Juynboll, Th. W., "Avicennas Schrift", *Acta Orientalia*, 1927, vol. V.

علیرضا جعفری نائینی

IV. موسیقی

از آثار گوناگون و نسبتاً زیادی که به ابن سینا نسبت داده‌اند، پنج اثر او یا کلاً در موسیقی است یا بخشی از آنها به موسیقی اختصاص دارد، بدین شرح: کتاب *الشفاء*، کتاب *النجاة*، *دانشنامه* یا *حکمت علائی*، *المدخل الی صناعة الموسیقی* و *کتاب اللواحق*. در سه کتاب نخستین، تنها بخشی به موسیقی اختصاص دارد، ولی دو کتاب دیگر تماماً در موسیقی است. *المدخل الی صناعة الموسیقی* راکه‌ابن‌ابی اصیبعه (۲۸/۳) از آثار ابن‌سینا و غیر از نجات دانسته، چون تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است (یوسف، ۳۹)، باید جزء آثار گمشدهٔ ابن سینا به شمار آورد و *کتاب اللواحق* که ابن سینا یک بار در فصل اول از «مقالة الاولی» بخش موسیقی *شفا* («جوامع»، ۱۸) از آن یاد می‌کند و بار دیگر در آخر همان بخش، علاقه‌مندان را برای اطلاع بیشتر بدان ارجاع می‌دهد (ص ۱۵۲) و ابن ابی اصیبعه آن را شرح *شفا* می‌داند (۲۶/۳)، ظاهراً به عللی از اندیشه به فعل درنیامده است.

بدین ترتیب بخش موسیقی *شفا* که با عنوان «جوامع علم الموسیقی» (فن دوازدهم *شفا*) یکی از چهار بخش (فن سوم) «ریاضیات» آن کتاب به شمار می‌رود (ص ۳)، مهم‌ترین اثر ابن سینا در موسیقی است. چون قدما علوم ریاضی یا تعلیمی را شامل رشته‌های چهارگانهٔ اقلیدس (هندسه)، مجسطی (هیأت) ارثماطیقی (حساب یا خواص اعداد) و موسیقی می‌دانسته‌اند، ابن سینا هم به پیروی از این شیوه موسیقی را در بخش ریاضیات یا تعلیمیات ذکر کرده است (همانجا).

بخش موسیقی *شفا* از شش مقاله تشکیل یافته است که هر مقاله به نوبهٔ خود چند فصل دارد: مقالهٔ اول مشتمل بر چهار فصل و مقدمه‌ای کوتاه است. در این مقدمه، ابن سینا نخست نقش اعداد و محاسبات عددی در موسیقی را بیان می‌کند و سپس به‌ویژگیهای صوت در بین محسوسات و اینکه می‌تواند موجب لذت یا بر اثر افراط، موجد کراهت شود، اشاره می‌کند و آن را از جهاتی همانند بوی (رائحه) می‌شناسد. در فصل اول با عنوان «فی رسم الموسیقی واسباب الحدّة والثقل» ابتدا موسیقی را دانشی ریاضی معرفی می‌کند و سپس به «احوال نغم» (= نغمه‌ها[5]) و زمانی که بین آنها به ترتیبی خاص باید قرار داشته باشد، می‌پردازد. براین اساس نتیجه می‌گیرد که دانش

1. "Über ein von..." 2. *Zur Geschichte der Astrologie*. 3. M. Horten 4. *Meteorologische Zeitschrift*. 5. Notes

موسیقی از دو بخش تشکیل می‌شود: یکی تألیف[1] که موضوعش نغمه‌ها و ترکیب‌پذیری آنهاست، و دیگری کشش زمانی یا وزن موسیقایی که علم ایقاع[2] نامیده می‌شود. سپس به این نکته اشاره می‌کند که اصوات می‌توانند از جهات مختلف با هم اختلاف داشته باشند، مانند جهارت (= بلندی[3])، خفائت (= پستی[4])، حدّت (= زیری[5]) و ثقل (= بمی[6]) که با صفات اصلی صوت در آکوستیک نظیر شدت و ارتفاع قابل مقایسه است (نک: اسمعیل بیگی، ۱/۲ ـ ۸).

ابن سینا این عوامل را موجب حدت صوت می‌داند: سختی یا مقاومت زیاد جسمی که بدان ضربه می‌زنند، چگونگی ملامست آن، کوتاهی، دریدگی یا پارگی، تنگی و نزدیکی محل دمیدن (در لوله‌های صوتی)، و ضدّ آنها را از موجبات ثقل می‌شمارد. بُعد را که می‌توان تقریباً معادل فاصله[7] در موسیقی جدید یا فیزیک صوت (آکوستیک) گرفت، به این شکل تعریف می‌کند: چون دو نغمهٔ به هم پیوسته ایجاد بعد می‌کند، بنابراین یکی از آن دو باید حاد (زیر) و دیگری ثقیل (بم) باشد و اگر بین آنها نسبت ساده و متناسبی باشد، متفق[8] (خوشایند) و درغیر این صورت متنافر[9] (ناخوشایند) خواهند بود.

بُعد در موسیقی قدیم همان نقش فاصله را داشته است با این تفاوت که فاصله نسبت بسامد (فرکانس[10]) یا نسبت شمارهٔ ارتعاشهای دو صوت موسیقایی در واحد زمان (ثانیه) است (اسمعیل بیگی، ۸/۲؛ کورنو، 41)؛ درصورتی که در قدیم بعد را از نسبت طولی محل ایجاد یا مخرج دو نغمه بر روی وتر[11] (= رشته، زه، سیم) مشخص و محاسبه می‌کرده‌اند، به عنوان مثال بعد الذی بالکل («جوامع»، ۱۹) که از باب اختصار بدان ذی الکل (مراغی، *جامع الالحان*، ۴۹) نیز می‌گفته‌اند، به لحاظ اشتمال بر کلیهٔ نغمات موسیقایی اهمیتی بسزا داشته و درحقیقت همان «هنگام» یا اکتاو[12] بوده است و چون از نیمهٔ طول وتر استخراج می‌شده، نسبت به نغمهٔ مطلق یا دست باز[13] (که اکنون در محاوره دستواز گفته می‌شود) برابر $\frac{۱}{۲}$ می‌شده است، زیرا اگر تمام طول وتر را واحد (= ۱) فرض کنیم، به قول ابن سینا بسته به اینکه مبنا نغمهٔ ثقیل یا حاد باشد، به دو صورت $\frac{۲}{۱}$ و $\frac{۱}{۲}$ درمی‌آید:

$$\frac{\text{ثقیل (بم)}}{\text{حاد (زیر)}} = \frac{۱}{\frac{۱}{۲}} = \frac{۲}{۱}$$

$$\frac{\text{حاد (زیر)}}{\text{ثقیل (بم)}} = \frac{\frac{۱}{۲}}{۱} = \frac{۱}{۲}$$

سه فصل دیگر مقالهٔ اول را درحقیقت باید متمم یا مکمل مطالب قبلی دانست، به این ترتیب که در فصل دوم همان ابعاد خوشایند و ناخوشایندی که بدان اشاره شد، مورد بحث قرار گرفته است. چون در فصل دوم (ص ۱۷) از «قانون قدیم فیثاغوری» ذکری به میان آمده است، می‌توان گفت که نظر فارمر، موسیقی شناس بزرگ انگلیسی، دائر بر آشنایی ابن سینا با آراء یونانی تائید می‌شود (فارمر، ۳۶۸). در فصل سوم، ابن سینا پس از معرفی ابعاد متفق، آنها را به سه دستهٔ کبار، اوساط و صغار تقسیم می‌کند. نمونهٔ ابعاد کبار، بعد الذی بالکل یا اکتاو با نسبت $\frac{۲}{۱}$ است که بدان اشاره شد. نمونهٔ اوساط بعد الذی بالاربعة یا ذی الاربع[14] با نسبت $\frac{۴}{۳}$ (مراغی، همانجا) و نیز بعد الذی بالخمسة یا ذی الخمس با نسبت $\frac{۳}{۲}$ است که از آن پنج نغمهٔ ملایم استخراج کنند (نک: همانجا)، اما صغار که ابن سینا آنها را «لحنیات» (ص ۱۹) نیز نامیده است، خود به اقسام سه گانهٔ کبار الصغار، اوساط الصغار و صغار الصغار تقسیم می‌شود:

کبار الصغار عبارت از ۱۰ بعد است با نسبتهای $\frac{۵}{۴}$، $\frac{۶}{۵}$، $\frac{۷}{۶}$، $\frac{۸}{۷}$، $\frac{۹}{۸}$، $\frac{۱۰}{۹}$، $\frac{۱۱}{۱۰}$، $\frac{۱۲}{۱۱}$، $\frac{۱۳}{۱۲}$ و $\frac{۱۴}{۱۳}$ و اوساط الصغار ۱۵ بعد با نسبتهای $\frac{۱۵}{۱۴}$، $\frac{۱۶}{۱۵}$، $\frac{۱۷}{۱۶}$، $\frac{۱۸}{۱۷}$، $\frac{۱۹}{۱۸}$، $\frac{۲۰}{۱۹}$، $\frac{۲۱}{۲۰}$، $\frac{۲۲}{۲۱}$، $\frac{۲۳}{۲۲}$، $\frac{۲۴}{۲۳}$، $\frac{۲۵}{۲۴}$، $\frac{۲۶}{۲۵}$، $\frac{۲۷}{۲۶}$، $\frac{۲۸}{۲۷}$ و $\frac{۲۹}{۲۸}$ و بالاخره صغار الصغار ۱۷ بُعد با نسبتهای $\frac{۳۰}{۲۹}$، $\frac{۳۱}{۳۰}$، $\frac{۳۲}{۳۱}$، $\frac{۳۳}{۳۲}$، $\frac{۳۴}{۳۳}$، $\frac{۳۵}{۳۴}$، $\frac{۳۶}{۳۵}$، $\frac{۳۷}{۳۶}$، $\frac{۳۸}{۳۷}$، $\frac{۳۹}{۳۸}$، $\frac{۴۰}{۳۹}$، $\frac{۴۱}{۴۰}$، $\frac{۴۲}{۴۱}$، $\frac{۴۳}{۴۲}$، $\frac{۴۴}{۴۳}$، $\frac{۴۵}{۴۴}$ و $\frac{۴۶}{۴۵}$ که بر نظام سلسلهٔ طبیعی اعداد از ۲ تا ۴۶ بنیان گرفته است و می‌تواند جلوه‌ای از نظریهٔ فیثاغورس و طرفداران او که عدد را در ساختار جهان مادی به‌ویژه الحان یا آهنگهای موسیقایی مؤثر می‌دانستند، به شمار آید (*دایرة المعارف فارسی*، ذیل فیثاغورس؛ دانش‌پژوه، ۲۷).

مقالهٔ دوم دو فصل دارد: فصل اول در جمع و تفریق ابعاد و فصل دوم در تضعیف[15] (= مضاعف کردن) و تنصیف[16] (= نصف کردن) همراه با مثالهای متعدد. ازجملهٔ این مثالها جمع دو بعد $\frac{۴}{۳}$ و $\frac{۹}{۸}$ است که عبدالقادر مراغی نیز نقل و طریقهٔ محاسبهٔ آن را به تفصیل ذکر کرده است (*جامع الالحان*، ۵۵ ـ ۵۶). خلاصه اینکه ابتدا دو عدد ۳ و ۸ را که حاشیهٔ صغری می‌گفته‌اند، در یکدیگر ضرب می‌کنند (۲۴ = ۳ × ۸) و همین عمل را درمورد ۴ و ۹ که حاشیهٔ عظمی نامیده می‌شده است، انجام می‌دهند (۳۶ = ۹ × ۴). در نتیجه، اضافهٔ دو بعد مذکور از طرف حدت، با درنظر گرفتن حاصل ضرب عظمای صغری (۹) در صغرای عظمی (۳) به عنوان وسط (۲۷ = ۳ × ۹)، بدین صورت منتهی خواهد شد: ۲۴، ۲۷، ۳۶ (ص ۳۵) که به قول عبدالقادر مراغی شامل ذی‌الاربع $\frac{۴}{۳} = \frac{۳۶}{۲۷}$ و طنینی $\frac{۹}{۸} = \frac{۲۷}{۲۴}$ (*مقاصد الالحان*، ۳۶) است و اضافه از طرف اثقل (بم‌تر) صورت گرفته است (قدما بعد $\frac{۹}{۸}$ را با علامت اختصاری ط نشان می‌داده و بر روی وتر به صورت ذ مشخص می‌کرده‌اند).

مقالهٔ سوم که یکی از دقیق‌ترین و مهم‌ترین قسمتهای بخش موسیقی *شفا* محسوب می‌شود، در چهار فصل است: فصل اول جنس[17] و انواع آن[18]؛ فصل دوم، عدد اجناس؛ فصل سوم اجناس قوی[19] و فصل چهارم اجناس لین.[20]

منظور از جنس همان‌طور که ابن سینا در آغاز فصل اول این مقاله

1. Composition 2. Phythm 3. Loudness 4. Slowness 5. Sharpness 6. Gravity 7. Interval
8. Consonant 9. Dissonant 10. Frequency 11. Chord, String 12. Octave 13. Open String
14. Tetracord 15. Doubling 16. Bisecting 17. Genre 18. Species 19. Fort 20. Soft

توضیح داده، بعد الذی بالاربعة یا ذی‌الاربع (با نسبت $\frac{۴}{۳}$) است و از این جهت مورد توجه استاد قرار گرفته که قدما آن را زیرساز ادوار یا دوائر[1] (به تعبیر امروز گامهای موسیقایی[2])، می‌دانسته‌اند.

به نظر آنان جنس ذی‌الاربع دارای انواع متعددی بوده که عبدالقادر مراغی ۷ نوع آن را «ملایم و قابل تلحین» دانسته است (نک: همانجا)، و حتی بعد ذی‌الخمس یا به قول ابن سینا الذی بالخمسة با اقسام سیزده گانهٔ آن چون از جمع ذی‌الاربع باطنینی حاصل می‌شده، به تعبیری از متفرعات ذی الاربع بوده است (همان، ۳۹)، زیرا از جمع بعد طنینی ($\frac{۹}{۸}$) با بعد ذی الاربع ($\frac{۴}{۳}$)، بعد ذی الخمس ($\frac{۳}{۲} = \frac{۳۶}{۲۴}$) حاصل می‌شود (نک: همان، ۳۳ - ۳۴).

ابن سینا در پایان این فصل، بعد الذی بالکل مرتین (= هنگام دوم[3]) با نسبت $\frac{۴}{۱}$ را به عنوان بزرگ‌ترین بعد موسیقایی معرفی می‌کند و پس از اشاره به این نکته که می‌توان کلیهٔ ابعاد دیگر را از آن استخراج کرد، می‌گوید: این بعد درواقع از دو بعد الذی بالاربعة و دو بعد الذی بالخمسة تشکیل یافته است، چنانکه بعد الذی بالکل (هنگام اول) از یک بعد الذی بالاربعة و یک بعد الذی بالخمسة حاصل می‌شود و چون الذی بالخمسة خود مشتمل بر الذی بالاربعة و طنینی است، پس بدین قرار الذی بالکل عبارت خواهد بود از دو الذی بالاربعة و یک طنینی و نیز الذی بالکل مرتین شامل چهار الذی بالاربعة و دو طنینی می‌شود.

در فصل دوم از این مقاله اجناس سه گانهٔ قویه[4]، رَخوه[5] و معتدله[6] مورد بحث قرار گرفته است و ابن سینا می‌افزاید که رخوه را ملّونه[7] و معتدله را راسمه نیز گفته‌اند و وجه تسمیهٔ راسمه را شباهت آن به طرحی که نقاش قبل از ترسیم یا تکمیل می‌ریزد، می‌داند، همچنانکه ملونه به عقیدهٔ او همانند رنگ‌آمیزی در نقاشی است.

موضوع فصل سوم اجناس قویه است که بنابر تعریف ابن سینا (ص ۵۲؛ نک: مراغی، *جامع الالحان*، ۶۶) به ذی‌الاربعی اطلاق می‌شود که یکی از سه بعد مشکّلهٔ آن از دو دیگر بزرگ‌تر باشد، ولی در بین مثالهایی که برای آنها ذکر شده است، مثالی (۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶) که منسوب به بطلمیوس است، جلب نظر می‌کند (ص ۵۳).

فصل چهارم که به اجناس ابعاد لینه اختصاص دارد، نشان می‌دهد که در حقیقت دو جنس راسمه و تألیفیهٔ مذکور را باید از مشتقات لینه به حساب آورد، زیرا در تعریف جنس لینه چنین قید شده است که یکی از سه بعد مشکله آن باید از دو بعد دیگر بزرگ‌تر باشد (قس: مراغی، همانجا)، بدین ترتیب بر روی هم ۴۸ جنس وجود دارد: ۷ جنس قویه و ۹ جنس لینه (۶ راسمه و ۳ تألیفیه) که چون هر کدام می‌تواند دارای ۳ وضع باشد، شمار اجناس بالغ بر ۱۶ × ۳ یعنی ۴۸ می‌شود.

مقالهٔ چهارم از دو فصل تشکیل یافته است: فصل اول جماعت (معادل گروه[8] یا به گفتهٔ فارمر: سیستم[9]) که بنابر تعریف ابن سینا ابعاد لحنیه‌ای است یا بیش از یک جنس که مخارج آنها در آلت موسیقی (ساز) مکرّر و پی‌درپی باشد (ص ۶۳). بنابراین، جمع کامل بزرگ شامل ۱۵ نغمه یا ۱۴ بعد خواهد بود.

موضوع فصل دوم انتقال[10] و به تعبیری همان تغییر مایه[11] است که می‌تواند به دو شکل هابط (= فروشو[12]) و صاعد (= برشو[13]) باشد و هر کدام دو وجه دارد: بدون بازگشت یا رجوع به مبدأ که بدان انتقال مستقیم می‌گفته‌اند و با بازگشت به مبدأ که انتقال غیرمستقیم یا منعرج و راجع[14] نامیده می‌شده است. اگر رجوع فقط یک بار باشد، آن را راجع فرد می‌خوانند و اگر رجوع مکرّر باشد، بدان راجع متواتر می‌گویند.

راجع فرد و متواتر هر کدام می‌تواند دو حالت داشته باشد: راجع فرد با رجوع به مبدأ لاحق خوانده می‌شود و با رجوع به نغمهٔ نزدیک به مبدأ محل نام می‌گیرد (ص ۷۰) که عبدالقادر مراغی در *جامع الالحان* آن را منبت نامیده است (ص ۱۹۵). راجع متواتر را نیز با رجوع مکرر به یک مبدأ مستدیر[15] و چنانچه جز آن باشد، مُضلّع[16] گویند و بالاخره انتقال صاعد یا هابطی که بدون رجوع یا بازگشت باشد، خود دو نوع است: یا به ترتیب نغمه‌های جماعت است که متصل[17] نام دارد، یا متجاوز از آن ترتیب است که طافر[18] نامیده می‌شود (ص ۷۰؛ قس: مراغی، همان، ۱۹۵).

این فصل با صورتهای ممکن که از سه نغمه تشکیل می‌شود، به پایان می‌رسد:

سادهٔ فرد	ا	ب	ج
سادهٔ مکرر	اا	ب ب	ج ج
مختلط مستقیم	اا	ب	ج
	ا	ب ب	ج
	ا	ب	ج ج
	اا	ب ب	ج
	ا	ب ب	ج ج
	اا	ب	ج ج

که محاسبهٔ شمار انواع ممکنهٔ آنها نظیر ۶ نوع مختلط مستقیم به آسانی بااستفاده از دستور ترکیب ریاضی میسر خواهد بود.

با مقالهٔ پنجم بخش ایقاع آغاز می‌شود که مشتمل بر ۵ فصل است: در فصل اول پیرامون ایقاع و نقش مؤثر آن در موسیقی بحث شده است که با توجه به تعریف سادهٔ آن «تقدیر مالزمان النقرات» (ص ۸۱؛ قس: مراغی، همان، ۲۱۱) می‌توان ایقاع را به معنی ضرب یا وزن و معادل ریتم گرفت. واژهٔ نقره و هم خانواده‌های آن نظیر نقرتان، نقرات، نَقر، ناقر و منقور که ابن سینا در این فصل مکرر به کار برده است از اصطلاحات مشهور و متداول موسیقی در آن روزگار به شمار می‌رود.

1. Cycles 2. Scales 3. Double octave 4. Fort, D atonic 5. Enharmonic 6. Temporate 7. Chromatic 8. Group 9. System 10. Evolution 11. Transposition 12. Descendant 13. Assendant 14. Returning 15. Circular 16. Polygon 17. Contiguous 18. Evading

نقر در عربی معانی مختلفی دارد (دوزی، II/718) که از آن جمله زدن یا ضرب است که تقریباً معادل کوبش می‌شود (معین)، ولی در موسیقی به قول عبدالقادر مراغی «آن است که به حرفی مثلاً تلفظ کنند [که با مفهوم سلفژ قابل مقایسه است] یا ضربی بر وتر زنند، یا دستی بر دستی یا غیر آن » (جامع الالحان، ۲۱۲)، و چون باید آن را به ذوق دریافت، بسیاری از مردم حتی به جد و جهد قادر به فراگیری فن ایقاع یا تشخیص ضرب در موسیقی نخواهند بود (ارموی، برگهای ۲۰ ـ ۲۱؛ مراغی، همان، ۲۱۱ ـ ۲۱۲).

پس از آن ابن سینا به اهمیت زمان در ایقاع و به اصطلاح او «زمان المتخلل بین النقرات» (ص ۸۳) اشاره می‌کند و با توجه به اینکه ایقاع مربوط به نغمه یا حروف منتظم باشد، ایقاع را به دو نوع: لحنی یا موسیقایی و شعری تقسیم و موسوم می‌کند و بدین وسیله به پیوستگی موسیقی و شعر اشاره می‌نماید (ص ۸۱).

بحثی که ابن سینا در پی این مقدمه دربارهٔ حروف آغاز کرده است، از لحاظ آواشناسی[1] و به قول قدما «تجوید» شایان توجه به نظر می‌رسد، زیرا ابن سینا حروف را بر مبنای کیفیت ظهور آنها در مخارج صوتی به دو دستهٔ حبسی و تسریبی تقسیم کرده است (ص ۸۶)، به این ترتیب که از نظر او حروف ب، ت، ج، د، ط، ق، ک، ل، م، و، ن حبسی و سایر حروف تسریبی و برخی از حروف مانند ل نیز دارای دو وجهند، یعنی می‌توانند هم حبسی، هم تسریبی باشند (همانجا). آنگاه می‌افزاید که حروف تسریبی را می‌توان هر اندازه لازم باشد، کشیده ادا کرد، ولی حروف حبسی چنین نیستند. حروف حبسی هرگاه ساکن باشند، در نصف زمانی که متحرکند شنیده می‌شوند، یعنی اگر زمان شنیدن حرف حبسی متحرک زمان معیار (واحد زمان در ایقاع) باشد، زمان شنیدن حرف حبسی ساکن نصف زمان معیار خواهد بود. از این رو حرف «ت» متحرک (تَ) به عنوان نشان معیار انتخاب شده است و «ت» ساکن نشان نصف زمان معیار به شمار می‌رود. حال اگر به این «ت» حرف ساکنی از حروف حبسی، مانند «ن» اضافه کنند (تَنْ) برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، مضاعف زمان معیار نمی‌شود، بلکه $\frac{3}{2}$ زمان معیار خواهد شد و «تَنّ» با داشتن دو حرف متحرک نشان دو زمان معیار است. بر همین منوال «تا» و «تن» با هم برابرند. بنابراین می‌توان بدین نتیجه رسید که زمان «ت» خفیف، «تن» ثقیلِ خفیف، «تان» خفیفِ ثقیل و «تارّن» ثقیل مطلق می‌باشد (ص ۸۸).

موضوع فصل دوم مقالهٔ پنجم را که عنوان «محاکاة الایقاع باللسان» دارد (ص ۹۰)، می‌توان تقریباً سلفژ دانست، زیرا یکی از معانی محاکاة در عربی تقلید صدای کسی است و از عبارت آغاز این فصل چنین برمی‌آید که می‌توان به جای نقر یا کوبش، همان وزن را با زبان ادا کرد و بدین منظور از حروف متحرک یا متحرکهایی که ساکنی در میان داشته باشند، بهره گرفت (همانجا). پس از آن شرح مفصلی است دربارهٔ ایقاعهای گوناگون و چگونگی استفاده از حروف در تقطیع[2] اوزان، چنانکه تن تن تنن در تقطیع معادل ۷ حرف می‌شود (۷=۳+۲+۲)، در حالی که در ایقاع ساده فقط معادل ۴ نقره است (ص ۹۳).

در پایان این فصل، دو قسم اصلی ایقاع موصَّل[3] یا هَزَج و مفصَّل[4]، ذکر می‌شود و تفاوت آن دو بدین گونه بیان می‌گردد که در موصّل نقرات متوالی و دارای زمان متساوی است، ولی در مفصّل بین بعضی نقرات فاصله وجود دارد و می‌افزاید که همهٔ الحان یا آهنگهای قدیم مانند خسروانی و فارسی (ص ۹۷) بر مبنای ایقاع موصّل است.

در دو فصل دیگر یعنی فصل سوم و چهارم از مقالهٔ پنجم، انواع گوناگون ایقاع موصّل و مفصّل مورد بحث قرار گرفته است: وی موصّل را به چهار قسم (خفیف، ثقیلِ خفیف، خفیفِ ثقیل و ثقیل) و مفصّل را به پنج قسم (ثُنایی، ثُلاثی، رباعی، خماسی و سداسی) تقسیم می‌کند، آنگاه صورتهای مختلف هر یک از اقسام پنجگانهٔ مفصل را ذکر می‌کند و برای هر کدام مثالی از تن و متفرعات آن مانند: تارن، تننن، تان، تتارن، تنان، تننن، تننتن و تنتننن و معادلهای آنها را در افاعیل عروضی از قبیل فاعلن، فاعلاتن، مفاعلاتن... می‌آورد.

ابن‌سینا وزنهای اصلی و بنیادی موسیقایی را در ۸ نوع مهم خلاصه کرده است، بدین قرار: هزج، خفیف هزج، ثقیل اول، خفیف ثقیل اول، رمل، خفیف رمل، ثقیل ثانی و خفیف ثقیل ثانی موسوم به ماخوری، منسوب به ماخور که احتمالاً صورتی دیگر از ماهور است (صص ۱۱۹ـ۱۲۰؛ نک: برکشلی، «موسیقی»، ۸۷۷/۱).

مقالهٔ ششم که آخرین مقالهٔ «جوامع علم الموسیقی» شفا محسوب می‌شود، از دو فصل تشکیل یافته است: فصل اول در تألیف لحن و فصل دوم در آلات موسیقی.

لحن[5] (= آهنگ) که به قول فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) معادل واژهٔ موسیقی و در حقیقت زیر ساز آن است به مجموعه‌ای از نغمات گوناگون اطلاق می‌شود که به ترتیبی ویژه به هم پیوسته و نظام یافته باشد (ص ۴۷؛ مراغی، جامع الالحان، ۷). لحنها از دیدگاه ابن سینا بر حسب جنس، انتقال یا ایقاع با یکدیگر متفاوتند و بر این مبنا برخی از الحان بر برخی دیگر رجحان دارد، مثلاً برترین اجناس، قوی،سپس ملون و پس از آن تألیفی است (ص ۱۳۹).

وی پس از ذکر لحنهای برتر از جهات مختلف نمونه‌ای از هزج را به شکل زیر می‌آورد:

تن تن تنن تنن [ه • ه • ه ه • ه ه •ه = ـــ ـــ ◡ ـــ ◡ ـــ ◡ ـــ]

تن تن تنن تنن [ه • ه • ه ه • ه ه • ه = ـــ ـــ ◡ ـــ ◡ ـــ ◡ ـــ]

تن تن تنن تنن [ه • ه • ه ه • ه ه • ه = ـــ ـــ ◡ ـــ ◡ ـــ ◡ ـــ]

تنننن تن [ه ه ه ه ه • ه • = ◡ ◡ ◡ ◡ ـــ ـــ]

تنننن تن [ه ه ه ه ه • ه • = ◡ ◡ ◡ ◡ ـــ ـــ]

---

1. Phonttics 2. Scansion 3. Conjunct rhythm 4. Disjointed rhythm 5. Melody

ولی باید توجه داشت که این نمونه در نسخه‌های *شفا* یکسان نیست و اختلافاتی دارد (ص ۱۴۱، حاشیه).

ابن‌سینا در آغاز فصل دوم از این مقاله آلات موسیقی[1] یا سازها را به سه دستهٔ اصلی تقسیم کرده است: زهی[2] (ذوات اوتار)، بادی[3] و کوبشی[4]؛ سپس انواع سازهای زهی را بـه ایـن ترتیب ذکر می‌کند: ۱. سازهایی بـا دساتین که بر آنها زخمه مـی‌زنند، مانند بـربط و تنبور؛ ۲. سازهایی بدون دساتین که با زخمه نواخته می‌شود و اینها خود بر دو نوع است: یکی آنها که تارهایشان بر سطح ساز کشیده شده است، مانند شاهرود و ذوالعنقا؛ دیگر آنها که تارهایشان بر سطح ساز کشیده نشده، بلکه بر فضایی میان دو جانب ساز کشیده شده است، مانند چنگ و سلیاق؛ ۳. سازهایی با دساتین که با کمانه (آرشه) نواخته می‌شوند، مانند رباب.

سازهای بادی چهار نوعند: ۱. نوعی که از دهانهٔ آن در آن می‌دمند، مانند مزمار؛ ۲. نوعی که از سوراخی در آن می‌دمند، مانند نوعی از یراعه که به سرنای معروف است؛ ۳. سازهایی که با آلتی در آن می‌دمند، مثل مزمار الجراب (نای انبان)؛ ۴. نوعی که در آن چند لولهٔ صوتی باشد، مانند ارغن (ارغنون) و صنج (سنج[5]).

ابن‌سینا پس از ذکر انواع سازها می‌نویسد: ممکن است سازهای دیگری که اکنون متداول نیست، ابداع گردد (ص ۱۴۳).

نکتهٔ شایان توجه در این مبحث این است که تقسیم‌بندی سازها به شرحی که ابن‌سینا ذکر کرده است، همچنان در ساز شناسی به اعتبار خود باقی است.

ابن‌سینا می‌نویسد: ساز مشهوری که از قدیم نزد همه متداول بوده، بربط است و اگر سازی بهتر از آن وجود داشته باشد، بین نوازندگان متداول نیست. آنگاه به بیان دقیق ویژگیها و نسبتهای میان دساتین عود و نیز کوکهای مختلف آن می‌پردازد و می‌نویسد که می‌توان این اطلاعات را در مورد سازهای دیگر نیز به کار برد (صص ۱۴۴، ۱۴۵-۱۵۲). مثلاً در بخشی از تسویه (کوک کردن) عود می‌گوید: مطلق یا دست باز هر وتری در آن باید هماهنگ خِنصِر (انگشت یا پردهٔ چهارم) وتر بالایی (وتربمتر) باشد (ص ۱۴۷) و در ضمن آنها به سَلمکی (ص ۱۵۱) و تسویه‌ای منسوب به ری (در بعضی نسخ نوی=نوا) و اصفهان (صص ۱۵۰-۱۵۱،۱۵) اشاره می‌کند که آهنگهای باستانی و اصیل ایرانی را تداعی می‌نماید، زیرا سلمک و زیر کشِ سلمک در ردیفهای کنونی از متعلقات دستگاه شور محسوب می‌شود و نوا یکی از هفت دستگاه موسیقی ایرانی است (برکشلی، موسیقی، ۲۶-۲۷).

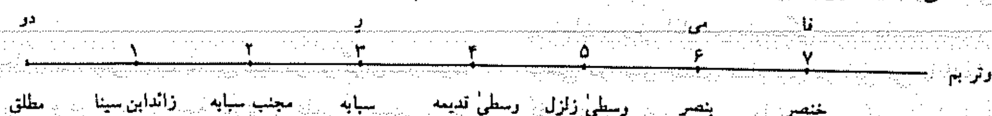
در بین اصطلاحاتی که در این قسمت از کتاب ابن‌سینا به عود مربوط می‌شود، به نمونه‌هایی از واژه‌های فارسی برمی‌خوریم که بسیاری از آنها قبل از او متداول بوده است. از جمله می‌توان دستان (جمع مکسر آن دساتین)، زیر و بم (اسم وتر یا سیم اول و چهارم عود) و «وسطی القدیم الفارسی» (یکی از پرده‌های دیرین عود) ری، اصفهان و سلمکی را ذکر کرد که نمونه‌ای از تشخص و قدمت موسیقی ایرانی به شمار می‌رود (صص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱؛ نک: EI¹، ذیل موسیقی).

بخش موسیقی *دانشنامهٔ علائی* فاقد فصل‌بندی و تبویب یا عنوان در قسمتهای مختلف است. با این حال ترتیب بیان مطالب و محتویات آن با «جوامع» *شفا* مشابهت بسیار دارد. بر این تقدیر در موسیقی *دانشنامه*، مطلب تازه‌ای که در خور طرح و بحث مجدد باشد، وجود ندارد، ولی به لحاظ داشتن معادلها یا واژه‌های فارسی زیبا و شیوا می‌توان گفت مزیتی درخور توجه دارد، از آن جمله است: وزنی و ناوزنی معادل موزونی و ناموزونی، تیزی و گرانی به جای حدت و ثقل، یعنی زیری و بمی وهمچنین تیز و گران دربرابر حاد و ثقیل (= زیروبم) و رود (نام‌ساز).

ابن‌سینا و «گام»: اگرچه در روزگار ابن‌سینا، گام به معنی امروزین آن هنوز در موسیقی شناخته نشده بود و نظام علمی موسیقی با آنچه اکنون وجود دارد، تفاوت بنیادی داشت، ولی وی با استفاده از پرده‌بندی رباب موفق شد که غیر از وسطای فیثاغوری (می بمل) با نسبت $\frac{۳۲}{۲۷}$ وسطای دیگری را که حتی فارابی از آن نامی نبرده بود، با نسبت $\frac{۳۹}{۳۲}$ معرفی کند (برکشلی، «موسیقی»، ۸۵۲/۱) یا پردهٔ زائدی با نسبت $\frac{۱۶}{۱۵}$ را بشناسد. بدین ترتیب اگر بر اساس قواعد موسیقی کنونی گام را مجموعه‌ای از ۸ نغمه (نت) درنظر بگیریم، با توجه به آنچه ابن‌سینا دربارهٔ پرده‌بندی و تسویهٔ عود ذکر کرده است، گام مورد نظر او بدین شرح خواهد بود:

مطلق (دست باز)	دو	$\frac{۱}{۱}$
زائد ابن‌سینا		$\frac{۱۶}{۱۵}$
زائد (مجنّب سبابه)		$\frac{۱۳}{۱۲}$
سبابه	رِ	$\frac{۹}{۸}$
وُسطیٰ قدیمه	می بمل (فیثاغوری)	$\frac{۳۲}{۲۷}$
وسطیٰ زلزل (منسوب به زلزل)		$\frac{۲۷}{۲۲}$
بِنصِر	می	$\frac{۸۱}{۶۴}$
خِنصِر	فا	$\frac{۴}{۳}$

که با در نظر گرفتن پرده‌ها بر روی وتر بم (سیم اول و به تعبیر دیگر چهارم) عود بدین شکل مجسم می‌شود:



1. Musical instruments 2. Chordophones 3. Aerophones 4. Membronoaphones 5. Cymbal

از طرف دیگر تقسیم وتر به ۱۷ بخش یا بُعد از اثقل به احدّ (بم به زیر) بر مبنای نظر ابن سینا به ترتیب زیر بوده است. در این جدول کسرها نسبت طولی را در وتر نشان می‌دهد و اعداد ستون بعد نمایندهٔ ارزش آنها بر حسب سنت[1] (واحد جهانی موسیقی) است ــ هر اکتاو از ۱'۲۰۰ سنت تشکیل می‌شود (یوسف، ۲۳).

مطلق (دست باز)		۰
اول	۲۵۶/۲۷۳	۱۱۲
دوم	۱۲/۱۳	۱۲۹
سوم	۸/۹	۲۰۴
چهارم	۲۷/۳۲	۲۹۴
پنجم	۳۲/۳۹	۳۴۲
ششم	۶۴/۸۱	۴۰۸
هفتم	۳/۴	۴۹۸
هشتم	۶۴/۹۱	۶۱۰
نهم	۹/۱۳	۶۲۷
دهم	۲/۳	۷۰۲
یازدهم	۸۱/۱۲۸	۷۹۲
دوازدهم	۸/۱۳	۸۴۱
سیزدهم	۱۶/۲۷	۹۰۶
چهاردهم	۹/۱۶	۹۹۶
پانزدهم	۴۸/۹۱	۱۱۰۸
شانزدهم	۲۷/۵۲	۱۱۲۲
هفدهم	۱/۴	۱۲۰۰

ویژگیهای موسیقی ابن سینا: آنچه ابن سینا دربارهٔ موسیقی نگاشته و برای ما به جای گذاشته است، می‌تواند از جهات مختلف قابل مطالعه و ثمربخش باشد:

نوشته‌های او در موسیقی در درجهٔ اول از لحاظ روش شناسی در خور توجه است، زیرا می‌تواند راهنمایی برای پژوهش علمی موسیقی باشد. چنانکه می‌بینیم وی از نقل مطالب آمیخته به تخیل و داستانهای اساطیری احتراز دارد و در «جوامع علم الموسیقیٰ» مطالبی نظیر وضع یا اختراع عود به وسیلهٔ لمک بن قابل (یا قابیل بن آدم) یا ساخته شدن سازی از مس و آهن به دست توبال بن لمک (نک: مراغی، *مقاصد الالحان*، ۱۳۷ ـ ۱۳۸؛ حفنی، ۱۵)، دیده نمی‌شود.

دیگر عنایت ابن سینا به آثار فلاسفهٔ یونان باستان و اشاره یا گاه استناد به اقوال کسانی مانند بطلمیوس و اقلیدس و فیثاغورس است، همچنانکه قبل از او فارابی و دیگران نیز تا حدی بدین کار پرداخته بوده‌اند.

نکتهٔ دیگر محاسبات دقیقی است که ابن سینا در اثر گران‌قدر خود، «جوامع» به کار برده و در حقیقت جنبهٔ نظری و علمی موسیقی را به عنوان دانشی دقیق مورد توجه قرار داده است. بدین جهت اگر گفته شود که آنچه وی درباره ابعاد و نسبتهای موسیقایی آورده یا دقتی که در بیان تعاریف بنیادی موسیقی به کار برده، در نوع خود بی‌نظیر یا کم نظیر است، مبالغه نخواهد بود. همچنانکه بحث او دربارهٔ پیوند موسیقی و شعر و مقایسهٔ این دو هنر والا با یکدیگر شاید از نخستین پژوهشهای مربوط به موسیقی شعر باشد، به ویژه آنکه در آن روزگار بیشتر به جنبهٔ عملی موسیقی پرداخته می‌شده و موسیقی به عنوان دانشی دقیق کمتر مورد توجه بوده است.

ابن سینا و دیگران: بی‌تردید بسیاری از موسیقی‌دانان یا موسیقی شناسان بعد از ابن سینا به طور مستقیم یا غیر مستقیم از آثار او بهره‌مند شده‌اند، به عنوان مثال ابن زیله (ﻫ م) از شاگردان خاص ابن سینا، اگر چه در تنها کتاب بازمانده‌اش *الکافی فی الموسیقیٰ* به صراحت ذکری از استاد به میان نیاورده است، ولی مندرجات کتابش به خوبی نشان می‌دهد که از آثار ابن سینا استفاده کرده و حتی گاه تقریباً عین عبارات «جوامع علم الموسیقیٰ» را نقل و اقتباس کرده است (نک: ابن زیله، ۴۴) و شاید به قول فارمر فقط مطالبی از آثار کندی یا نتیجهٔ مطالعات شخصی خود را بر آنها افزوده باشد (نک: EI¹).

صفی‌الدین ارموی (د ۶۹۲ ق/۱۲۹۴ م) دومین موسیقی‌دان بزرگ ایران بعد از فارابی نیز در دو اثر ارزندهٔ خود *الادوار* و *رسالة الشرفیة* و قطب‌الدین محمود شیرازی (د ۷۱۰ ق/۱۳۱۰م) در دائرة المعارف گونهٔ *درة التاج* به آثار ابن سینا نظر داشته و گذشته از توجه کلی، اغلب در مباحثی نظیر نغمه و حدّت و ثقل و ابعاد و ایقاع همان مندرجات «جوامع علم الموسیقیٰ» ابن سینا را نقل کرده‌اند (۱۹/۲، ۳۹).

عبدالقادر مراغی (د ۸۳۹ ق/۱۴۳۵ م) نیز در آثار خود بارها به اقوال ابن سینا استناد می‌جوید و مثل صفی‌الدین ارموی و قطب‌الدین شیرازی تقسیم وتر به ۱۷ جزء را به شرحی که ابن سینا ذکر کرده بوده است، نقل می‌کند و تعاریف مربوط به صوت، نغمه، عوامل حدّت و ثقل و نسبت ابعاد و نظایر آنها را تقریباً همانند ابن سینا می‌آورد. یک جا برای نشان دادن ارزش والای موسیقی نظری و دشواری جمع بین علم و عمل یا نقش موسیقی عملی که بدان عنوان فن[2] یا صناعت داده است، سخن مشهور ابن سینا را دربارهٔ موسیقی نقل می‌کند: «اینک علم، کو مرد؟» (*مقاصد الالحان*، ۶۶). اما در ضمن از اینکه ابن سینا ظاهراً به موسیقی عملی نمی‌پرداخته است، انتقاد می‌کند و می‌گوید: «شیخ ابو علی در عملیات هر فن کامل بوده، اما در عملیات این فن متحیر مانده بوده است» (همان، ۱۳۸) و مکرر به این نکته تکیه می‌کند که در موسیقی باید جامع بین علم و عمل بود و در جایی هم می‌نویسد که به‌تعریف ابن‌سینا از نغمه اعتراض شده است (*جامع‌الالحان*، ۱۸).

فارمر ابن سینا را نظریه‌پردازی بزرگ می‌داند که به‌آراء یونانیان به ویژه اقلیدس دلبستگی بسیار داشته است و اضافه می‌کند که برخی در بیان بلندی مقام وی در این فن تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند: وی به مسائلی پرداخته است که یونانیان از آن غافل بوده‌اند،

1. Cent 2. Art

ولی این مسائل هر قدر با ارزش باشد، در مقایسه با آنچه او از موسیقی عملی قرن ۵ ق/۱۱ م برای ما به جا نهاده، در درجهٔ دوم اهمیت است (ص ۳۶۸).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه ، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن زیله، حسین بن محمد، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن سینا، «جوامع علم الموسیقی»، *الشفاء*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م؛ همو، *دانشنامهٔ علائی*، نسخهٔ خطی موزهٔ لندن، شم ۲۳۶۱ Or؛ ارموی، عبدالمؤمن، *کتاب الادوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اسمعیل بیگی، ضیاءالدین، *آکوستیک*، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ برکشلی، مهدی، «موسیقی»، *ایرانشهر*، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲ ش/ ۱۹۶۳ م، شم ۲۲؛ همو، *موسیقی دورهٔ ساسانی*، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ حفنی، محمود احمد، مقدمه بر «جوامع علم الموسیقی» (نک: ابن سینا در همین مآخذ)؛ دانش‌پژوه، محمد تقی، *نمونه‌ای از فهرست آثار دانشمندان ایرانی و اسلامی در غناء و موسیقی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ فارابی، محمد بن محمد، *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ فارمر ، هنری جورج، *تاریخ موسیقی خاور زمین*، ترجمهٔ بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *درة التاج*، تهران، وزارت فرهنگ؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به‌کوشش‌تقی‌بینش، تهران،۱۳۶۶ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ معین، *فرهنگ فارسی*؛ منصوری، پرویز، *سازشناسی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ یوسف، زکریا، مقدمه بر «جوامع علم الموسیقی» (نک: ابن سینا در همین مآخذ)؛ نیز:

Cornut, Guy, *La voix*, Paris, 1983; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, 1968; EI[1].

تقی بینش

V. ادبیات، زبان‌شناسی و آثار فارسی

الف ـ ادبیات عرفانی: دربارهٔ گرایش عرفانی ابن سینا در بخش I این مقاله سخن گفته شده، ولی از آنجا که برخی از نوشته‌های او در ادبیات صوفیانهٔ دوره‌های بعد و در شیوهٔ بیان مطالب عرفانی به زبان رمز و کنایه و در قالب تمثیل تأثیر آشکار داشته است، اشاره‌ای کوتاه به آثار و افکار شیخ از این جهت شاید بی‌مناسبت نباشد. دربارهٔ توجه ابن سینا به عرفان و راه و روش صوفیانه و ارتباط او با این مسلک از دیرباز در میان صوفیه اختلاف‌نظر بوده است. برخی از بزرگان عرفا او را نمونهٔ کامل عقل‌گرایی به شمار آورده و اعتقاد او را به کفایت و اعتبار براهین عقلی در شناخت حقایق هستی مورد طعن و ملامت قرار داده‌اند (نک: سنائی، *حدیقه*، ۳۰۰، *دیوان*، ۴۳؛ غزالی، *تهافت*، جم؛ مولوی، *مثنوی*، ۳۰۸/۲، *کلیات*، ۱۲۱/۷؛ جامی، *کلیات*، ۴۴، «تحفة‌الاحرار»، ۴۲۰ ـ ۴۲۱)، ولی از سوی دیگر شواهدی در دست است حاکی از اینکه برخی از اهل سلوک و معرفت از همان روزگار به دیدهٔ ارادت و قبول در احوال او می‌نگریسته‌اند و او خود نیز نسبت به این طایفه اعتقاد و توجه خاص داشته است. در کتاب منتخب *نورالعلوم* از رفتن بوعلی سینا به دیدار خرقانی سخن رفته است (صص ۱۳۵ ـ ۱۳۶؛ نیز نک: عطار، *تذکرة*، ۲۰۷/۱). همچنین شرحی از ملاقات و گفت‌وگوی ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در *اسرارالتوحید* (۱۹۴/۱ ـ ۱۹۵) و در کتاب *حالات و سخنان ابوسعید* آمده است (ابو روح، ۹۷ ـ ۹۸). در مکاتباتی که میان این دو بوده و اکنون در دست است (نک: مهدوی، ۳ ـ ۱۱)، به روشنی دیده می‌شود که یکدیگر را اعزاز و تکریم بسزا می‌کرده‌اند. ابن سینا در مقدمهٔ جواب به یکی از پرسشهای ابوسعید گوید که پرسش کسی چون ابوسعید از او چنان است که مردی بینا از نابینا طلب بینش کند، یامردی شنوا از ناشنوایی ناآگاه خبر خواهد و ابوسعید نیز در طرح و عرض سؤال، شیخ‌الرئیس را با عباراتی حاکی از نهایت تکریم خطاب می‌کند (همو، ۸، نیز نک: ۴، ۵، ۶). در آغاز رسالهٔ «سرالقدر» آمده است که ابن سینا این رساله را در جواب کسی که معنای این قول صوفیه را که گفته‌اند: «من عرف سرالقدر فقدالحد» از او پرسیده، نوشته است (ص ۲۳۸). اینکه عارفی بزرگ چون ابوسعید ابوالخیر حتی در مسائل مربوط به عرفان وتصوف از بوعلی سینا جواب می‌خواهد و کسان دیگری دربارهٔ معضلات این علم به او رجوع می‌کنند، حکایت از آن دارد که در آن روزگار او را در این باب صاحب‌نظر و راه‌شناس می‌دانسته‌اند. عین‌القضاة همدانی در چند مورد سخنان شیخ الرئیس را نقل و برای بیان مطالب خود به آنها استناد و استشهاد می‌کند. اشارهٔ او و به تعبیر عرفانی شیخ از مسألهٔ «نکیر و منکر» و نقل قول شیخ دربارهٔ «کفر حقیقی و اسلام مجازی» که‌درجواب تقاضای ابوسعید ابوالخیر گفته و توجیه عین‌القضاة از قول شیخ در باب قدیم بودن عناصر اربعه همگی از این لحاظ شایستهٔ توجه است (نک: عین‌القضاة، ۱۶۷، ۲۸۹، ۳۴۹ ـ ۳۵۰).

اختلاف نظر دربارهٔ ابن سینا گاهی حتی در یک شخص یا در یک مکتب فکری نیز مشاهده می‌شود. مولوی در مثنوی یک بار به خردگرایی او طعنه می‌زند (همانجا)، ولی در جای دیگر (در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک) بی‌آنکه نامی از او ببرد، او را «مهمان غیب»، «طبیب الهی» و «امین و صادق» می‌خواند (۶/۱، ۷، ۸). این امر در آثار جامی نیز مشاهده می‌شود (نک: جامی، همانجاها، قس: «سلسلة الذهب»، ۲۹۹ ـ ۳۰۰). ابن سبعین، عارف اندلسی، در کتاب *بدالعارف* شیخ را مورد طعن و انکار قرار داده است (صص ۱۱۶، ۱۴۴)، ولی شاگرد و خلیفهٔ او ابوالحسن شُشتری در قصیده‌ای که در شرح سلسلهٔ طریقهٔ خود ساخته، شیخ را در سلسلهٔ اسناد طریقهٔ سبعینیه می‌آورد و نام او را در ردیف اسامی کسانی چون هرمس، سقراط، افلاطون،...، حلاج و ابن مسره قرار می‌دهد (ابن خطیب، ۲۱۰/۴ ـ ۲۱۱). در میان شرق‌شناسانی که به تحقیق در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی پرداخته‌اند، نیز دربارهٔ آثار عرفانی ابن سینا و چگونگی توجه او به این موضوع توافق نظر نیست. مرن[1] در اواخر سدهٔ گذشته مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا مشتمل بر *رسالة العشق*، *رسالة الطیر*، *حی بن یقظان* و... (نک: همین مقاله، آثار، شم ۹) را طبع و به فرانسه ترجمه کرده و عنوان آن را «رسائل عرفانی ابوعلی... ابن سینا»[2] قرار داده است. پس از او نیز کسانی چون لویی ماسینیون، لویی گارده و از همه بیشتر هانری کربن در تحقیقات خود دربارهٔ شیخ‌الرئیس کلاً به

1. Mehren 2. *Traités mystiques d'Aboû Ali... b. sînâ...*

اینگونه آثار او نظر داشته و هر یک از آنان بر تمایلات عرفانی و باطنی او به نوعی توجه و تأکید داشته‌اند. از سوی دیگر خانم گواشن، چنانکه قبلاً اشاره شده است، در نوشته‌های «عرفانی» شیخ هیچ گونه مضمون و معنایی بیرون از آنچه در آثار صرفاً فلسفی او به نظر می‌رسد، نمی‌بیند و در ترجمهٔ خود از رسالهٔ *حی بن یقظان* به زبان فرانسوی کوشیده است که کلیهٔ مضامین و مندرجات آن را به گفتهٔ خودش «عبارت به عبارت» با مطالبی که شیخ در آثار فلسفی خود آورده است، مقابله و تطبیق کند و به شرح و تفسیر متن رساله بر این اساس بپردازد (انواتی، 305-291، به ویژه 303).

شک نیست که شیخ‌الرئیس را صوفی به معنایی که معمولاً از این لفظ به خاطر می‌رسد، نمی‌توان به شمار آورد و روش و رفتار او در زندگی به هیچ روی صوفیانه نبوده است، ولی در عین حال روشن است که افکار و دیدگاههای او در اواخر عمر به شدت برخلاف مکتب مشایی یونانی متحول شده است (نک: ابن سینا، مقدمهٔ *منطق‌المشرقیین*) و گرایش او در این دوران به آراء عرفانی و حکمت ذوقی قابل انکار نیست. استناد شیخ در برخی از رسایل و مکتوبات به اخبار و اقوالی که معمولاً در کتب صوفیه نقل می‌شود و آوردن لغات و تعبیرات خاص این طبقه در نوشته‌های خود، خصوصاً در نمطهای آخر *اشارات*، نشان می‌دهد که وی به آثار عرفانی توجه خاص داشته است. سخنی که وی خطاب به ابوسعید ابوالخیر و در جواب تقاضای ارشاد و هدایت او گفته و در ضمن آن به توضیح عبارت «الدخول فی‌الکفر الحقیقی و الخروج عن‌الاسلام المجازی» پرداخته است (همو، «مکاتبة»، ۳۹/۲)، در حقیقت ناظر به این گفتار حسین منصور حلاج است که به مرید خود جندب بن زادان نوشته است: «... السلام علیک یا ولدی ستر الله عنک ظاهر الشریعة و کشف لک حقیقة الکفر، فانّ ظاهر الشریعة کفر خفیّ و حقیقة الکفر معرفة جلیّة» (*اخبار الحلاج*، ۶۲ ـ ۶۳).

روزگار او مقارن با دورانی بود که افکار صوفیانه و طریقهٔ فقر و تجرد در سراسر جهان اسلامی رواج تمام گرفته و به صورت حرکت فکری و فرهنگی دامنه‌داری، طبقات مختلف جامعه را در برگرفته بود و طبعاً کسی چون او نمی‌توانست از تأثیرات این جریان کلی و فراگیر برکنار و نسبت بدان بی‌توجه بماند. اساس فلسفهٔ شیخ، «مشائی» است، ولی نباید فراموش کرد که حکمت مشاء در میان مسلمانان آمیزه‌ای است از فلسفهٔ ارسطویی و نظریات شارحان و مفسران ارسطو در دوره‌های بعد که خود متأثر از نحله‌های فکری دیگر چون افلاطونی، فیثاغورسی و نو افلاطونی بوده‌اند و در این میان افکار و آثار نو افلاطونی، خصوصاً *اثولوجیای* معروف ــ که ترجمهٔ گزیده‌هایی است از بخشهایی از *تاسوعات* افلوطین و به غلط به ارسطو منسوب شده ــ سهم بزرگی داشته است. فلسفهٔ نو افلاطونی با تمامی خصوصیات و عناصر عرفانی آن (چون نظریهٔ صدور و فیضان؛ موضوع هبوط و نزول روح از عالم روحانی به جهان جسمانی و گرفتاری آن در کیفیات و لوازم این جهان؛ بازگشت به موطن اصلی و اتصال به مبدأ از راه مجاهدت و ریاضت پس از تزکیه، تنویر، اشراق و...) شدیداً در آراء ابن سینا تأثیر داشته و وی خود بر بخشهایی از *اثولوجیا* شرح نوشته است (نک: «تفسیر کتاب اثولوجیا...»).

نظریهٔ «صدور» یا «فیضان»[1] وجود از واحد مطلق که اساس فلسفهٔ نو افلاطونی است و نظریات شیخ‌الرئیس در باب تکوین عالم بر آن قرار دارد، با تصوّر و نگرشی از نوع توحید وجودی[2] همراه است و از این روست که این فلسفه از آغاز با عرفان مسیحی ــ خصوصاً با جنبهٔ وحدت وجودی آن ــ ارتباط نزدیک داشته است و از مبادی و مبانی عمدهٔ آن به شمار می‌رود. علاوه بر این، نظریهٔ کلی ابن سینا در بارهٔ سیر استکمالی نفس از مرحلهٔ عقل بسیط هیولانی به درجهٔ عقل بالملکه و عقل بالفعل و وصول به درجهٔ عقل بالمستفاد و اتصال به عقل فعّال در حقیقت از سخنی که عرفا در بیان سیر صعودی روح و رسیدن به مقام قرب و شهود گفته‌اند، چندان دور نیست، به جز اینکه عبارات و اصطلاحات دیگری در آن به کار رفته که خاص شیخ است. در نظر شیخ میان عقل و علم و عرفان هیچ گونه تباین و تفاوت ذاتی نیست، بلکه هر سه کیفیات مختلف نفس و درجات و مراتب یک حقیقتند. مقام عقل بالمستفاد مقامی است که در آن کلیهٔ قوا و استعدادات نفس فعلیت و تحقق یافته و نفس خود عالمی عقلانی شده است که صورت عالم هستی در کلیت و جامعیت آن در او منعکس و مرتسم گردیده و با اتصال به عوالم روحانی به مشاهدهٔ خیر و جمال محض و به اشراق و شهود معارف و حقایق الٰهی رسیده است (*الشفاء*، الهیات، ۴۲۵ ـ ۴۲۶؛ *النجاة*، ۶۸۶).

این کیفیت را نمی‌توان از آنچه عرفا در بارهٔ اسرار و اطوار دل آدمی گفته و از آن با تعبیراتی چون «مرآت الٰهی»، «جام جم»، «جام جهان‌نما» و نظایر اینها یاد کرده‌اند، جدادانست. سخنی که شیخ در بارهٔ مجاهدت و ریاضت و نتایج آن گفته و آن را به صیقل دادن آیینهٔ دل و ظهور و تجلی حق در آن تشبیه و تعبیر کرده است («الاشارات»، ۱۱۹/۲)، از موضوعات خاص صوفیه است و عیناً همان مطلبی است که در مثنوی مولوی، ضمن داستان «نقاشان چینی و رومی» و در آثار عرفای دیگر به تفصیل بیان شده است. اینگونه آراء شیخ و خصوصاً تصور او از ذات واجب و افاضهٔ وجود از آن، صبغه و خاصیت عرفانی آشکار دارد و بی‌سبب نیست که ابن تیمیه در انتقاد از قول ابن‌سینا که ذات باری تعالی را وجود مطلق به شرط اطلاق گفته است، او را پیشرو عارفان وحدت وجودی دوره‌های بعد به شمار می‌آورد (نک: ماسینیون، «مجموعه...»[3] 187, 229؛ «آثار کوچک‌تر»[4] II/468)، ولی حتی اگر در درستی این نظر جای سخن باشد، در اینکه برخی از آثار شیخ از لحاظ بیان معانی و موضوعات عرفان نظری حائز اهمیت است

---

1. Emanationism 2. Existential Monism 3. *Recueil de ...* 4. *Opera minora.*

و در ادبیات عرفانی ما جایگاه خاص دارد، مجال شک و تردید نیست. سه نمط آخر کتاب *الاشارات و التنبیهات* او، زیر عنوانهای «فی البهجة و السعادة»، «فی مقامات العارفین» و «فی اسرار الآیات» و نیز «رسالة العشق» او و شروح و تعلیقاتی که بر منتخباتی از فصول *اثولوجیا* نوشته است (و ظاهراً بخشی از کتاب *الانصاف* گمشدهٔ اوست)، از لحاظ تقریر و توضیح مسائل اساسی تصوف، تطبیق قواعد حکمت با مراتب سیر و سلوک و اصول معرفت شهودی و اشراقی و تجهیز علم تصوف به بیان فلسفی و به عبارت دیگر فلسفی کردن عرفان، کوششی ارزشمند بوده است. بعید به نظر می‌رسد که دامنهٔ تأثیرات این آثار به ادبیات عرفانی دوره‌های بعد نرسیده باشد و کسانی چون احمد و محمد غزالی، سهروردی مقتول، ابن عربی و پیروان و شارحان مکتب او در بیان نکات نظری وتوجیه و تعلیل مسائل عرفانی و اشراقی از آنها به نوعی بهره نگرفته باشند، خاصه آنکه در آثاری که ذکر شد، برای اهم موضوعات و مسائلی که در آثار عرفا مطرح بوده است، چون مراتب ومقامات سلوک و سیر استکمالی، لزوم تجرد و ترک ماسوی، اهمیت ریاضت و تزکیهٔ نفس و تلطیف «سرّ» سالک در حصول معرفت، کیفیت کرامات و کسب ملکات و قوتهای عالیهٔ نفسانی و سایر اینگونه نکات توجیهات و توضیحاتی فلسفی گونه عرضه می‌شود که بعد از شیخ مورد توجه اهل علم و معرفت قرار گرفته و دانشمندی چون فخر رازی که *اشارات و تنبیهات* را نقادانه شرح کرده است در وصف نمط نهم آن گوید: «هذا الباب اجلّ ما فی هذا الکتاب، فانّه رتّب علوم الصوفیّة ترتیباً ماسبقه الیه من قبله و لالحقه من بعده» (۱۰۰/۲؛ در بارهٔ مطالب عرفانی مندرج در سه نمط آخر *الاشارات*، نک: فروزانفر، ۱۹۰/۲ ـ ۱۹۵).

یکی از اینگونه آثار شیخ الرئیس، چنانکه اشاره شد، *رسالة العشق* اوست در بیان احوال و اطوار عشق که طبعاً با نظریات عرفا در این باب مناسبت و همسانی نزدیک دارد. در این رساله، عشق نیرویی است که در جمیع اجزاء و مراتب عالم هستی ــ از جماد و نبات و حیوان تا اجرام فلکی و نفوس ملکی و الٰهی ــ ساری و جاری است و ذرات عالم را به هم می‌پیوندد، محرک هر جزء به سوی کمال است و قوام و دوام وجود به اوست، بلکه وجود خود اوست. عشق در حقیقت شوق و جاذبهٔ طبیعی به سوی خیر و جمال است و چون ذات حق جمال مطلق و خیر محض است، پس معشوق همه اوست و نیز چون موجودات عالم هستی همگی تجلیات ذات الٰهیند، آن ذات مقدس با مشاهدهٔ جمال و خیریّت خود در آیینهٔ اعیان ممکنات به جلوه‌های ذات خود عشق می‌ورزد و به گفتهٔ شیخ در همین رساله «الخیر یعشق الخیر»، پس عاشق و معشوق و طالب و مطلوب هر دو یکی است (نک: ابن سینا، *الشفاء*، الهیات، ۳۶۳، ۳۶۹). در فصل پنجم این رساله، زیر عنوان «فی عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان»، شیخ موضوع عشقهای مجازی و دلبستگی به صورتهای زیبا را مطرح و آن را به عنوان تشبّه به عقول مفارق و نفوس فلکی و همچون وسیله‌ای برای تلطیف روح و نزدیک شدن به معشوق حقیقی توجیه می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، آنچه در ادبیات عرفانی ما در دوره‌های بعد، از عشق و اطوار و اشکال آن گفته شده است، در حقیقت بسط و تفصیل همین نکات و بیان آنها در قالب الفاظ و تعبیرات عارفانه و شاعرانه است. البته این سخن بدان معنا نیست که گفته‌های کسانی چون احمد غزالی، عین القضاة، سنائی، نظامی گنجوی، عطار، مولوی، عراقی، روزبهان و دیگران در باب عشق و موضوعات مربوط بدان لزوماً متأثر از آراءِ شیخ است، بلکه بیشتر مقصود آن است که همسانی و همسویی آراءِ شیخ با عقاید صوفیه و عرفان نظری باز نموده شود و چگونگی آمیزش و تلفیق تفکر استدلالی مشائی با بینش ذوقی و شهودی عرفانی و اشراقی و مقدمات این جریان که در حکمت متعالی مکتب صدرالمتألهین به کمال خود می‌رسد، به نوعی مورد توجه قرار گیرد، گر چه در این موارد نیز امکان تأثیرات مستقیم یا غیرمستقیم آراءِ شیخ را بر افکار اهل ذوق و عرفان نمی‌توان یکسره از نظر دور داشت.

سخنان ابن عربی در بارهٔ محبت و تقسیم آن به ذاتی، طبیعی، عنصری، روحانی و الٰهی (نک: *الفتوحات*، ۳۲۰/۲ به بعد)، بیش از هر چیز گفته‌های شیخ در این باره و تقسیمات *رسالة العشق* او را به خاطر می‌آورد، گر چه نظریات این دو به دو عالم مختلف تعلق دارد و در کاربرد الفاظ و اصطلاحات میانشان تفاوتهایی هست؛ چنانکه برای کل این مفهوم، شیخ لفظ «عشق» و ابن عربی «حب» و «محبت» را به کار برده است یا اینکه شیخ اصطلاح «عشق طبیعی» را در مقابل «عشق اختیاری» برگزیده و ابن عربی آن را به معنای حب غریزی حیوانی آورده است (نک: ابن سینا، «رسالة العشق»، ۳۸۱؛ ابن عربی، همان، ۳۳۴/۲ ـ ۳۳۵). در حقیقت ابن سینا و ابن عربی در نگرش و برداشت کلی بسیار به هم نزدیکند. هر دو ذات واجب را جمال مطلق و محب جمال، و جمال را علت و باعث محبت، و محبت (عشق) را اصل وجود و باعث و مبقی آن می‌دانند (نک: ابن سینا، *الشفاء*، الهیات، ۳۶۸ ـ ۳۶۹، «رسالة العشق»، ۳۷۸ ـ ۳۷۹؛ ابن عربی، همان، ۳۲۳/۲، ۳۲۶، *فصوص*، ۲۱۴). همچنانکه ابن سینا سیر استکمالی اجزاء عالم را حرکتی شوقی و منبعث از عشق طبیعی مندرج در ذات آنها دانسته است (نک: ابن سینا، همان، ۳۷۸ ـ ۳۸۳، ۳۹۳، ۳۹۵)، در نظر ابن عربی نیز حرکت عالم از عدم به سوی وجود، حرکت «حبّی» است و در عالم حرکتی جز «حرکت حبّی» نیست (ابن عربی، همان، ۲۰۳، ۲۰۴).

در باب عشق مجازی وجمال‌پرستی، ارتباط آن با خیر محض و جمال مطلق و توسط آن در حصول عشق حقیقی نیز که در هر دو مکتب شهودی و وجودی صوفیه از موضوعات مهم به شمار می‌رود، سخنان شیخ در *رسالة العشق* به گونه‌ای است که هم از لحاظ شرعی و اخلاقی آن را توجیه می‌کند و هم مبنای علمی و فلسفی برای آن قرار می‌دهد. ذکر مطالب عرفانی و توجیه و توضیح اخلاقی وفلسفی آنها در آثار وی منحصر به *رسالة العشق*و *تعلیقات اثولوجیا* و نمطهای آخر کتاب *الاشارات و التنبیهات* نیست، بلکه در برخی از رسالات دیگر او نیز از

اینگونه اشارات و نکات فراوان می‌توان یافت. در اینجا برای نمونه به ذکر چند مورد بسنده می‌کنیم:

در رسالهٔ «الکشف عن ماهیة الصلوة» ضمن بیان کمالاتی که در خلقت انسان به ودیعت نهاده شده، صلات را به ظاهری و باطنی تقسیم و صَلات باطنی را به مشاهدهٔ ربانی و درک حقیقت الهٰی تعبیر می‌کند که نتیجهٔ تزکیهٔ نفس از علایق دنیوی و رؤیت روحانی است. در این حال صَلات، مناجات دل و جان است و عبادت به معرفت تبدیل می‌شود (صص ۲۹۸ ـ ۳۱۰). در رسالهٔ «الشفاء من خوف الموت» به موضوع موت ارادی پرداخته و مفاد احادیثی چون «موتوا قبل ان تموتوا» و «الموت ریحانة المؤمن» را که غالباً در آثار صوفیه نقل می‌شود، به روش برهانی خود مورد بررسی قرار می‌دهد (صص ۳۳۹ ـ ۳۴۶). در رسالهٔ «سر القدر» در مقدمهٔ دوم به بحث در بارهٔ مسألهٔ ثواب وعقاب می‌پردازد و برخلاف نظر متکلمان و اهل ظاهر، آن را به قرب و بعد از مقام قدس الهٰی توجیه و تأویل می‌کند (ص ۲۳۹). در رسالهٔ «نیروزیه» از معانی رمزی و باطنی حروف هجا که پیش از او و بعد از او نزد اهل عرفان مورد توجه بوده است، سخن می‌گوید (نک: شیبی، ۱۹۰ ـ ۱۹۹) و از این راه به شرح حروف مقطعهٔ *قرآن* می‌پردازد (ابن سینا، «نیروزیه»، ۱۳۴ ـ ۱۴۱). ابن ابی اصیبعه نیز در میان آثار ابن سینا از رساله‌ای در بیان ماهیت حروف نام می‌برد (ص ۲۹).

استفاده از داستانهای تمثیلی و حکایات رمزی و کنایه‌آمیز بر اساس تشخّص بخشیدن به اشیاء و جانوران و معانی ذهنی وانتزاعی، پیش از زمان شیخ نیز در ادبیات ملل اسلامی مرسوم بوده و نمونه‌هایی از آن را امروزه در آثاری چون *کلیله و دمنه* و *رسائل اخوان الصفا* می‌بینیم، ولی پرداختن اینگونه داستانها به صورت یک «نوع»[1] ادبی مشخص برای بیان معانی عرفانی، با ساختاری منظم و کامل و انطباق اجزاء و عناصر موضوع و ممثّل با هم، اگر با ابن سینا در عالم اسلامی آغاز نشده باشد، بی‌شک به وسیلهٔ او رواج گرفته است وکسانی چون سنائی، غزالی، نظامی، عطار، مولوی، جامی و خصوصاً سهروردی که در دوره‌های بعد این شیوه را در برخی از آثار خود به کار برده‌اند، از نوشته‌های او ملهم و متأثر بوده‌اند.

داستان تمثیلی حی بن یقظان یکی از بهترین و مهم‌ترین نمونه‌های این نوع ادبی است و از آغاز مورد توجه اهل علم و معرفت قرار داشته است. برخی از محققان معاصر آن را با داستان «پویمندرس[2]» هرمسی مربوط دانسته‌اند (نک: کربن، 26-25؛ عفیفی، 845). در این رساله نفس انسانی به صورت سالکی تصویر شده است که به رهبری عقل فعال به شناخت حقیقت خود نایل می‌شود و با سیر و سلوک در عوالم مختلف از مرتبهٔ عقل هیولانی به مرتبهٔ کمال و اتصال به عقل کل می‌رسد. یکی از شاگردان شیخ، ابومنصور ابن زیله، براین داستان شرح نوشت و در همان روزگار به زبان پارسی ترجمه شد و ابن الهباریه آن را به نظم عربی درآورد (نک: مهدوی، ۹۴ـ۹۶). ابن طفیل (هـ م) داستان رمزی و فلسفی دیگری به نام حی بن یقظان و آمیخته با اشارات حکمی و عرفانی به همان شیوه ــ هر چند به شکلی دیگر ــ تصنیف کرد، سنائی غزنوی *سیر العباد الی المعاد* و شمس‌الدین بردسیری *مصباح الارواح* را در همین موضوع و برهمین سیاق و با نظر به مطالب تصنیف شیخ، منظوم ساختند و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در داستان رمزی *عقل سرخ* و در *قصة الغربة الغربیة* و در برخی دیگر از رسایل و داستانهای رمزی خود به این نوشتهٔ شیخ نظر داشته است. «رسالة الطیر» که شاید همان تصنیفی باشد که به نام «الشبکة والطیر» در فهرست آثار او آمده است، نیز داستانی است از این نوع که تعلق نفس به بدن، طریقه رهایی آن از قفس قالب عنصری و چگونگی پیوستن آن به اصل علوی و منزلگاه اصلی را باز می‌گوید (صص، ۴۰۰ـ۴۰۵). شیخ قصیده‌ای نیز در این موضوع دارد به نام «العینیة» (یا نفسیه، ورقائیه) که تمثیل هبوط و نزول مرغ روح است از عالم عقول مجرده و اسیرشدنش در زندان تن و سرانجام آرزوی او به بازگشت به موطن اصلی. «رسالة الطیر» شیخ بی‌شک در داستان مرغان و مجاهدت آنان در طلب سیمرغ (عنقا) که نخستین بار به دست محمد غزالی به زبان عربی نوشته شد و سپس احمد غزالی آن را به پارسی نوشت، تأثیر تمام داشته است. این داستان الهام‌بخش فریدالدین عطار در آفرینش منظومهٔ معروف *منطق‌الطیر* شد که بزرگ‌ترین تمثیل عرفانی در جهان اسلامی است و امروزه یکی از بزرگ‌ترین آثار عرفانی جهان به شمار می‌رود. از «رسالة الطیر» چند ترجمه و شرح دردست است که از آن میان ترجمهٔ سهروردی و ترجمه وشرح عمربن‌سهلان‌ساوی‌به طبع و نشررسیده‌است(مهدوی، ۱۷۸). تشبیه روح انسانی به مرغی که از عالم بالا هبوط می‌کند و در دام تن و قفس جسمانی گرفتار می‌شود، از موضوعات بسیار کهن در ادبیات دینی و عرفانی جهان است. در عقاید اورفئوسی یونان باستان با عبارت معروف «تن زندانِ [روح] است[3]» از آن سخن گفته‌اند. این موضوع در *رسائل* افلاطون و در آثار گنوستیکها و حکماء نو افلاطونی نیز آمده است و در ادبیات عرفانی ما هم مکرر و به تعبیرات گوناگون دیده می‌شود.

قصیدهٔ عینیه با ابیاتی پایان می‌پذیرد که گویی شیخ در مسألهٔ هبوط نفس و علت و غایت آن دچار نوعی حیرت است. البته مسأله‌ای که وی مطرح کرده است، در اغلب مکاتب عرفان غربی، یعنی اورفئوسی و افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی یا توسل به نظریهٔ تناسخ و سیر ارواح در ابدان و پالایش تدریجی در نشأتِ پی در پی پاسخ داده می‌شود، ولی شیخ الرئیس در الهیات *شفا* و نمط هشتم *اشارات* و نیز در «تفسیر کتاب اثولوجیا» به طریقی دیگر که با مبانی اعتقادی او سازگار است، به توضیح مطلب می‌پردازد. به گفتهٔ او نفس دارای قوا و کیفیاتی است که باید در عمل به فعلیت درآیند و کمال نفس در تحقق و فعلیت یافتن این قواست. جسم و قوای جسمانی آلات و وسایل حصول به این مقصودند و اگر نفس به جسم نمی‌پیوست، قوای مکنون

1. Genre 2. Poimandres 3. Soma sema

در او باطل و عبث می‌ماند و به شناخت حقیقت خود نایل نمی‌شد و به کمال خویش نمی‌رسید. قوت عملی نفس تنها از طریق جسم ظهور و بروز تواند داشت و از این جهات محتاج جسم است و از پیوستن به جسم نه تنها زیانی نکرده، بلکه سود برده است (نک: ابن سینا، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۶۶، ۶۷). سخنی که شیخ در الٰهیات شفا (۴۳۱/۲) و نمط هشتم اشارات (۹۴/۲ـ۹۵) و در همان نمط (۹۷/۲) ضمن ردّ نظریهٔ تناسخ آورده وبرای مردم جاهل و نفوس غیرکامل نیز به نوعی سعادت اخروی قائل شده است، از جهت دیگر به مسأله‌ای که در پایان قصیده به نظر می‌رسد، پاسخ می‌دهد.

این قصیده در دوره‌های بعد بسیار مورد توجه اهل نظر بوده است و شروح بسیار برآن نوشته‌اند که از آن جمله شروح کسانی چون محیی‌الدین ابن عربی، عفیف الدین تلمسانی و داوود انطاکی از قدما و حاج ملاهادی سبزواری از متأخران قابل ذکر است (دربارهٔ نسخه‌ها، شروح و ترجمه‌های آن، نک: مهدوی، ۱۹۵ـ۱۹۷). موضوعی که در «رسالة الطیر» و قصیدهٔ عینیه مطرح است، یعنی جداشدن روح از مقام و موطن اصلی، هبوط و نزول او در عالم خاکی، اسارت در جسم عنصری و اشتیاق به بازگشت و بازیافت بدایت حال، با موضوعات دیگری چون تقدم آفرینش روح برجسم، عهد و میثاق ازلی، بیان‌سوز و گداز عشق و درد جدایی، شکوه و زاری در آرزوی وصال و سایر اینگونه نکات مناسبت و بستگی تمام دارد. در ادبیات عرفانی نیز بسیاری از اساسی‌ترین نظریات و زیباترین مضامین مربوط به این معانی با تطبیق آنها با اشارات قرآنی، ساخته و پرداخته شده است.

در گفت‌وگوی از این آثار شیخ باید از داستان «سلامان و ابسال» او نیز که خود در آغاز نمط نهم *اشارات* و در رسالهٔ «قضا و قدر» (ص ۳۵۴) بدان اشاره کرده است، ذکری به میان آورده شود. از این داستان امروز نسخه‌ای دردست نیست، لیکن سهروردی در آغاز «قصة الغربة الغربیة» صریحاً آن را از آثار شیخ الرئیس به شمار آورده (۲۷۵/۲) و نصیرالدین طوسی در شرح اشارات خود آن را نقل و تلخیص و رموز و نکات عرفانی آن را شرح کرده‌است (۱۰۱/۲ ـ ۱۰۴). این داستان نیز تمثیلی است رمزی و عرفانی از نوع قصهٔ «حی بن یقظان» ابن‌سینا و بیان گرفتاری روح در عوالم جسمانی، تنبّه و روی آوردن او به سوی رستگاری، مجاهدت و سیر استکمالی و سرانجام خلاص نهایی در حصول معرفت و وصول به مقصد غایی. داستان «سلامان و ابسال» شیخ از داستان دیگری به همین نام که به دست حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه شده (نک: ابن سینا، «قصة سلامان و ابسال»، ۱۵۸ به بعد) و جامی آن را با تفصیل بیشتر به نظم فارسی درآورده است (نک: «مثنوی سلامان») و نیز از داستان سلامان و ابسالی که در *حی بن یقظان* ابن طفیل وارد شده، به کلی جداست و هر چند که هر سه داستان جنبهٔ رمزی و تمثیلی دارند، لیکن جز از این لحاظ و جز نام و عنوان، وجه اشتراک دیگری میان آنها نیست.

داستانهای تمثیلی و رمزآمیز مؤلفان مسلمان در موضوعات فلسفی و عرفانی و اخلاقی، با آنکه در اصل از انواع ادبی رایج در میان ملل پیشین و نمونه‌های یونانی و ایرانی و هندی، ملهم و متأثر بوده است، در دوره‌های بعد به مغرب زمین راه یافته و در برخی از اینگونه آثار مؤلفان مسیحی و یهودی مؤثر افتاده است. دانته، شاعر بزرگ ایتالیایی، در تصنیف «کمدی الٰهی» به اینگونه آثار مؤلفان مسلمان نظر داشته است (نک: آسین پالاسیوس، «اسلام و کمدی الٰهی»[1]؛ نیکلسون، ۵۰ـ۵۷).

ادبیات تمثیلی زبان عبری در قرون وسطی از داستانهای تمثیلی زبان عربی تأثیر گرفته (نک: *جودائیکا*، II/644) و ابراهیم بن عزرا (حکیم یهودی سدهٔ ۱۲ م) داستان حی بن یقظان ابن سینا را به زبان عبری نقل کرده است (همان، VIII/1166).

ب ـ زبان و زبان‌شناسی: شهرت ابن سینا به حکمت و طب از همان آغاز برجنبه‌های دیگر شخصیت وی سایه افکند و موجب شد که بخشی از آثار و نتایج فکر و ذوق او در زمینه‌های ادب و لغت از نظرها پوشیده‌ماند و طبعاً با گذشت زمان از میان برود. ابوعبید جوزجانی، شاگرد وفادار او، در رسالهٔ سرگذشت *ابن سینا* آورده است که روزی در مجلس علاءالدوله میان بوعلی‌سینا و ابومنصور جبّان، لغوی معروف، بحثی درگرفت و ابومنصور به او گفت که تو مردی فیلسوفی و از لغت عرب چنانکه باید آگاهی نداری. این سخن برشیخ سخت گران آمد و مدت ۳ سال به مطالعهٔ کتب ادب و لغت مشغول شد و چندان مداومت و مجاهدت کرد که در این فنون نیز به مراتب عالی نایل شد. سپس ۳ رساله به سبک و اسلوب ۳ تن از بزرگان ادب و انشاء، یعنی ابن عمید، صاحب بن عباد و ابواسحاق صابی تصنیف کرد و دستور داد که آنها را در یک مجلد به صورتی که کتابی کهنه به نظر آید، تجلید کنند. آنگاه کتاب را به علاءالدوله سپرد و از او خواست که آن را به عنوان نسخه‌ای کهنه بر ابومنصور جبان عرضه کند و توضیح مشکلات آن را از او بخواهد. اما ابو منصور در فهم لغات نادر و معانی دشوار عبارات فروماند و شیخ که قبلاً مواضع مورد اشکال را در کتب لغت معین کرده بود، به سخن درآمد و مشکلات را یک به یک توضیح داد و به موارد و شواهد آنها در کتب اشاره نمود (صص ۱۰ـ۱۱). جوزجانی در همان رساله گوید که شیخ در همان روزگار کتابی در لغت عرب تدوین کرد به نام *لسان العرب* که تا زمان مرگ او از سواد به بیاض نیامد (همانجا). ابن ابی اصیبعه نیز به این تألیف شیخ اشاره کرده و گفته است که قسمتهایی از آن را دیده است (۳ (۱) / ۲۷).

از رسائلی که شیخ به سبک و شیوهٔ ادیبان پیش از خود نوشته بود، امروزه چیزی در دست نیست، لیکن از *لسان العرب* او گزیده‌هایی اندک برجای مانده است که از روی آن شاید بتوان تصوری از چگونگی اصل تصنیف حاصل کرد. این منتخب رساله‌ای است کوتاه شامل شماری لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی با تعاریف آنها به اختصار که برحسب موضوع تنظیم شده و عناوین فصول عمدهٔ

1. *Islam and the Devine Comedy*.

آن چنین است: کتاب الانبیاء والنبیین، القضاء و القدر، فی امر الصحابة، المهاجرون والانصار، العبادة والزهد، المذاهب (نک: ابن سینا، «رسالة فی لغة»، ۷ ـ ۱۸). معلوم نیست که سایر بخشهای تألیف نخستین چه عناوینی داشته و آیا در اصل فرهنگی عمومی بوده و یا تنها لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی را شامل می‌شده است. شیوهٔ بیان تعاریف و دقتی که از این لحاظ در این گزیده مشاهده می‌شود، یادآور روشی است که شیخ در *کتاب الحدود* خود به کار برده است. گرچه اسلوب نگارش وی در بعضی از تألیفات او چون *قانون* و *شفاء* و رساله‌هایی که در منطق و ریاضیات و سایر شعب علوم دارد، نسبتاً ساده و روشن و خالی از صناعات ادبی است، لیکن در برخی دیگر از آثار او، چون *الاشارات و التنبیهات* و در داستانهای تمثیلی او نوعی کوشش در آرایش کلام و استفاده از ظرایف ادبی و صنایع بدیع و بیان به روشنی دیده می‌شود.

یکی از جنبه‌های مهم شخصیت ابن سینا که در سایهٔ شهرت و اهمیت او در حکمت و طب از نظر پنهان مانده، توانایی شگرف او در شاعری و سخنوری است. علاوه بر قصیدهٔ عینیهٔ او که ذکر آن گذشت و قصیدهٔ الجمانة الالٰهیة فی التوحید (مهدوی، ۶۷) و قصیدهٔ مزدوجه در منطق (نک: ابن سینا، «قصیدهٔ مزدوجه»، ۱ ـ ۱۸) و چند ارجوزه در طب و موضوعات دیگر (نک: مهدوی، ۲۵ ـ ۲۸)، شیخ اشعاری داشته است که در زمان حیات او معروف بوده و در فهرست آثار او و در رسالهٔ سرگذشت به آنها اشاره شده است (جوزجانی، ۱۸).

از نمونه‌هایی که ابن ابی اصیبعه (۳ (۱)/۲۲) از اشعار ابن سینا، در ضمن شرح حال او نقل کرده است، به چگونگی اسلوب سخن منظوم او می‌توان پی برد. در این منقولات موضوعات شعر او بیشتر حکمت و اخلاق و اندرز است و چند قطعه خمریه مانند نیز در میان آنها دیده می‌شود. شعر او گرچه کلاً در بیان افکار فلسفی اوست، ولی غالباً از مضامین بدیع و لطیف خالی نیست و مطلع خمریّهٔ معروف ابن فارض گویی در صورت و مضمون و معنی از این بیت ابن سینا که در وصف شراب قدیم سروده، وام گرفته شده است:

شربنا علی الصوت القدیم قدیمة
لکلّ قدیم اوّل هی اوّل

کلام شیخ در هر دو مورد، نظم و نثر، متین و استوار است و از قدرت و تسلط او برزبان عربی حکایت می‌کند. علاوه براشعار، رساله‌هایی در «خطب و تحمیدات و اسجاع» و «مخاطبات و مکاتبات و هزلیات» نیز در شمار آثار او ذکر کرده‌اند (جوزجانی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۳ (۱)/۲۸) که طبعاً باید از نوع نوشته‌های ادبی او بوده باشند. وی ظاهراً تألیفی نیز در علم نحو داشته است که به عنوان *کتاب الملح فی النحو* از آن یاد کرده‌اند (جوزجانی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۳ (۱)/۲۹). وی همچنین کتابی در علم عروض به نام معتصم *الشعراء* داشته که در ۱۷ سالگی نوشته بوده است (همو، ۳ (۱)/۲۸؛ جوزجانی، ۱۷)، اما از این آثار او تاکنون نشانی به دست نیامده است.

یکی از نوشته‌های بسیار مهم ابن سینا رسالهٔ کوچکی است در اصول و مبادی علم آواشناسی[1] که عنوان آن در موارد مختلف و در نسخه‌های موجود به چندین صورت آمده (نک: مهدوی، ۳۰ ـ ۳۱)، ولی در رسالهٔ سرگذشت از آن به نام «مقالة فی اسباب حدوث الحروف و مخارجها» یاد شده است (جوزجانی، ۱۶؛ قس: ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، ۸۸). این رساله را شیخ به خواهش لغت‌شناس و نحوی معروف، ابومنصور جبّان و به نام او نوشته است و امروزه دو روایت از آن در دست است که هر دو به طبع رسیده و به فارسی ترجمه شده است (نک: خانلری، ۱۱). این رساله در ۶ فصل است:

فصل اول آن دربارهٔ چگونگی پدید آمدن صوت به طورکلی و اسباب و علل و چگونگی شنیده شدن آن بحث می‌کند. به گفتهٔ شیخ در این بخش، صوت از تموجی که به سبب قرع و قلع (کوفتن و کنده شدن) شدید و سریع و ناگهانی در هوا ایجاد شود، پدید می‌آید و هنگامی که این تموج به هوای ساکن و راکد در داخل حفرهٔ گوش می‌رسد، آن را به اهتزاز در می‌آورد و عصبی که در سطح پردهٔ گوش گسترده است، از آن متأثر شده، آن را در می‌یابد.

فصل دوم در بیان حدوث حروف و اصوات گفتاری و صفات و کیفیات آنهاست. به سبب گذشتن هوا از گذرگاه دستگاه صوتی انسان و تموجاتی که برحسب مخارج و محابس در آن پدید می‌آید، اصواتی حادث می‌شود که برحسب اینکه اجزاء تموج به هم متصل یا از هم جدا و پراکنده باشند، کیفیات آنها تغییر می‌کند و هیأتهای مختلف در آنها حاصل می‌شود. پس حرف در حقیقت هیأتی است که بر صوتِ ملفوظ عارض می‌شود و آن را از اصوات مشابه متمایز می‌سازد. به عبارت دیگر، اختلاف حروف با یکدیگر به سبب اختلاف اندامهای گفتار ــ که ابن سینا آنها را «اجرام» می‌نامد ــ و چگونگی عمل آنها در حبس و اطلاق هواست. حروف از این لحاظ به چند گونه تقسیم می‌شوند که ابن سینا در این فصل دو گونهٔ مهم آن، یعنی حروف مفرد و مرکب را شرح می‌دهد. مفرد حرفی است که از حبس تام صوت یا هوا و رها کردن ناگهانی آن پدید آید و مرکب آن است که از حبس غیر تام و رها کردن تدریجی صوت حادث شود. ابن سینا در جای دیگری حروف مفرد را حبسی و مرکب را تسریبی نامیده است (همان، ۸۶).

نحویان نوع اول را حروف «شدیده[2]» و نوع دوم را حروف «رخوه[3]» نامیده‌اند. به گفتهٔ سیبویه حروف شدیده حروفی است که جریان صوت در آنها بازداشته می‌شود و حروف رخوه حروفی است که صوت را در آنها می‌توان جاری کرد (۲/۴۹۰). سیبویه و نحویان بعد از او حروف شدیده را به اینها منحصر کرده‌اند: همزه، ق، ک، ج، د،

1. Phonology 2. Occlusives, Mutes 3. Contrictives, Fricatives

ط، ت، ب، ولی در نسخ موجود این رساله دو حرف خیشومی «ن» و «م» و دو حرف «ل» و «ض» نیز در شمار حروف مفرد آمده و همزه از این گروه حذف شده است (نک: ابن سینا، *مخارج الحروف*، ۸). حذف همزه ظاهراً به سبب سهو در کتابت و تحریر بوده است، زیرا شیخ خود در آغاز فصل ۴ در تشریح چگونگی تلفظ همزه و نیز در بیان فرق میان دو حرف «ه» و «همزه» (همان، ۱۵) و دو حرف «ف» و «ب» (همان، ۲۱) به حبس تام در همزه و طبعاً به مفرد بودن آن اشاره کرده است؛ اما درج حروف خیشومی در این شمار بی‌شک از آن روی است که در اداء این حروف راه نفس در دهان به کلی بسته می‌شود و صوت در خیشوم ادامه می‌یابد. در تلفظ دو حرف «ل» و «ض» جریان صوت از دهان می‌گذرد و حبس تام صورت نمی‌گیرد. اینکه شیخ این حروف را هم در شمار حروف مفرد آورده است، بی‌شک از آن روی است که در اداء آنها زبان در محل خود ثابت و بی‌تغییر باقی می‌ماند و راه عبور نفس را در خود می‌بندد و صوت از اطراف آن جاری می‌شود و بدین سبب است که وی حرف «ض» و «ن» را با قید «مِن وجهٍ» در شمار حروف مفرد قرار داده است (همان، ۸). سیبویه حروف ل، ن، م را همراه با ر، ع، ا، و، ی، از لحاظی که ذکر شد، بیرون از شمار حروف شدیده و رخوه و زیر عنوان «بین الشدیدة و الرخوة» قرار داده، ولی حرف ض را از حروف رخوه و در کنار س، ص، ظ و جز آن قرار داده است (همانجا). نظر شیخ دربارهٔ چگونگی این حرف منحصر به خود اوست و تنها در این رساله آمده است، چه وی در جوامع علم الموسیقی از ریاضیات *شفا* (همانجا) که از این دو خاصیّت حروف سخن می‌گوید «ض» را در شمار حروف حبسی (مرکب) نمی‌آورد.

آنچه موجب تعجب می‌شود، آن است که شیخ در این فصل به خاصیت بسیار مهم و آشکار دیگر حروف یعنی کیفیت ادا و جهر و همس آنها هیچ گونه توجهی نداشته است. این خاصیت از زمان سیبویه در گفت وگوی از انواع حروف و صفات آنها دقیقاً موردنظر بوده و حروف «مجهور»[1] و «مهموس»[2] در دو گروه جداگانه مشخص و تعریف شده است (سیبویه، ۴۸۹/۲).

فصل سوم رساله در تشریح حنجره، زبان و سایر اندامهای گفتار است و اجزاء و حرکات و اعمال هر یک از اندامها در اینجا با چنان دقتی وصف شده است که نظیر آن را نه تنها در کتب نحو و مباحث مربوط به علم اصوات، بلکه در ادبیات پزشکی آن روزگار نیز نمی‌توان یافت. ظاهراً ابن سینا در بیان این مطالب به نوشته‌های یونانیان در پزشکی و علم تشریح نیز نظر داشته است. این فصل در حقیقت مدخل و مقدمه‌ای است برای فصل چهارم.

فصل چهارم که مهم‌ترین فصل این رساله است، در آن چگونگی اداء حروف، مواضع حبس نفس و مخارج اصوات، میزان فشار هوا و مدت و جهت جریان آن و شکل و وضع اندامهای گفتار در ایجاد هر حرف، یک به یک و به دقت معین شده است. آنچه در وصف مخارج و اندامهای صوتی از لحاظ نرمی و سختی و لزجی و خشکی و رطوبت آنها در هنگام پدید آوردن صوتِ هر یک از حروف گفته شده، ظاهراً از دریافتهای خاص ابن سیناست و در مباحث مربوط به آواشناسی که معمولاً در کتابهای نحوی در باب ادغام مطرح است، دیده نمی‌شود. ترتیب الفبای زبان تازی در این فصل ترتیب خاص هندی است که بر حسب مخارج حروف تنظیم شده و از پایین‌ترین مخرج صوتی، یعنی حلق شروع و به بالاترین محل تلفظ یعنی لبها ختم می‌شود. این ترتیب در کتاب *العین* خلیل بن احمد و در کتاب سیبویه (باب ادغام) نیز دیده می‌شود و از آن پس معمولاً در کتب نحو در مبحث مخارج حروف و قواعد ادغام مطرح گشته و تا رواج ترتیب ابتثی در فرهنگ‌نویسی در تنظیم بعضی از کتابهای لغت معمول بوده است. اما ترتیبی که ابن سینا در این رساله اتخاذ کرده است با ترتیبی که در *کتاب العین* خلیل و کتاب سیبویه و پیروان روش او دیده می‌شود، کاملاً یکسان نیست و تفاوتهایی در ترتیب و توالی حروف، میان آنها به نظر می‌رسد. برخلاف خلیل بن احمد که سلسلهٔ حروف را با حرف «عین» شروع می‌کند، شیخ همچون سیبویه «همزه» را در آغاز این سلسله قرار می‌دهد و بر خلاف سیبویه که حروف علّه (ا، ی، و) را در ردیف حروف دیگر و در محل خاص هر یک قرار داده است، ابن سینا همچون خلیل بن احمد آنها را در پایان سلسلهٔ حروف می‌آورد (نک: خلیل بن احمد، ۴۷/۱؛ سیبویه، ۴۸۸/۲ ـ ۴۸۵). ترتیب حروف، نزد ابن سینا در چندین مورد دیگر هم با ترتیب *کتاب العین* و هم با ترتیب مندرج در *کتاب* سیبویه تفاوتهایی دارد که کلاً برخاسته از دریافتها و ملاحظات شخصی اوست و شاید از آن روی باشد که وی هرگز در محیط عربی زبان زندگی نکرده و امکان مطالعهٔ اصوات حروف، به نوعی که از دهان اهل زبان به گوش می‌رسد برایش موجود نبوده است. این نکته و نکات دیگری که در رساله مطرح است، به روشنی آشکار می‌سازد که ابن سینا در بیان مطالب مربوط به آواشناسی از مطالعات و ملاحظات شخصی خود بهره گرفته و شاید از منابعی جز کتب و تألیفات نحویان پیشین که امروز بر ما شناخته نیست نیز استفاده کرده باشد.

از نکات شایستهٔ توجه در این فصل بیان نسبت و تعلق حرکات به حروف و تمییز میان «الف» و «واو» و «یا»ی صامت و مصوت است. فتحه به الف، ضمه به واو و کسره به یا تعلق دارد (قس: ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، ۸۷). با اینهمه نظر ابن سینا دربارهٔ چگونگی حرکات و حروف مصوت با نوعی تردید همراه است و می‌گوید: «و اما المصوتات فامرها علیّ کالمشکل، ولکنّی اظنّ ان...» (*مخارج الحروف*، ۲۲). این قول و سخن خلیل بن احمد که گوید: «والعویص فـی الحروف المعتلة و هی اربعة احرف: الهمزة و الف اللیّنة و الیاء و الواو...»، نشان می‌دهد که مسألهٔ حروف علّه از لحاظ آواشناسی برای دانشمندان مسلمان خالی از اشکال نبوده است (نک: ازهری، ۵۱).

---

1. Sonant 2. Surd

فصل پنجم این رساله در بیان چگونگی تلفظ حروفی است که در زبان عربی نیست، چون «پ»، «ژ» و حروف دیگری که خاص زبان فارسی است و برخی اصوات گفتاری دیگر که در زبانهای ترکی و خوارزمی شنیده می‌شود.

فصل ششم حاوی مطالبی است که به کلی تازگی دارد و در جای دیگری دیده نشده است. در اینجا شباهت اصوات گفتاری با اصوات غیرگفتاری و آواهایی که در طبیعت شنیده می‌شود به دقت تمام و با ذکر جزئیات بررسی و چگونگی ایجاد اصواتی که خاص حروف الفباست، از حروف حلقی تا حروف لبی، به وسیلهٔ اشیاء و عوامل خارجی یک به یک بیان شده است. مثلاً صوت حرف کاف از شکافتن جسمهای خشک، صوت حرف جیم از افتادن رطوبتها بر رطوبتها (چون افتادن قطرهٔ آبی به شدت بر سطح آب راکد) و صوت سین از دمیدن در دندانه‌های شانه پدید می‌آید. اینگونه ملاحظات دقیق تجربی دربارهٔ چگونگی حدوث اصوات و مقایسهٔ آواهای گفتاری و غیرگفتاری، از لحاظ علم صوت‌شناسی[1] و تحقیقات نظری در چگونگی امواج صوتی قابل توجه است.

ج - آثار فارسی: از ابن سینا آثاری به زبان فارسی بر جای مانده است که از لحاظ تاریخ تحولات این زبان و شناخت تواناییها و قابلیتهای آن دارای ارزش و اهمیت است. مشهورترین نوشتهٔ او به فارسی کتاب *دانشنامهٔ علائی* است که در منابع عربی و فارسی به نامهای «الحکمة العلائیة»، «الرسالة العلائیة»، «حکمت علائی» و «کتاب علائی» نامیده شده (نک: اقبال، ۲۰۱/۲؛ مهدوی، ۱۰۱) و ابن ابی اصیبعه از آن به عنوان «دانش مایهٔ علایی» یاد کرده است (۳(۱)/۲۷). این کتاب در اصفهان، در فاصلهٔ سالهای ۴۱۳ - ۴۲۸ ق که ابن سینا در آن شهر می‌زیسته برای علاءالدولهٔ کاکویه (۳۹۳ - ۴۳۳ ق) تصنیف شده است. شیخ خود در مقدمهٔ منطق *دانشنامه* می‌گوید: «فرمان بزرگ خداوند ما ملک عادل... عضدالدین علاءالدوله... آمد به من بنده و خادم درگاه وی... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری که اندر وی اصلها و نکتهای پنج علم از علمهای حکمت پیشینگان گرد آورم به غایت اختصار» (صص ۱ - ۲). سپس این ۵ علم را به ترتیب چنین می‌شمارد: علم منطق، علم طبیعیات [علم زیرین]، علم هیأت، علم موسیقی، علم آنچه بیرون از طبیعت است [علم برین] (همان، ۲ - ۳). اما ترتیبی که در تصنیف این کتاب اتخاذ شده است، غیر از این است و برخلاف رسم معمول در تنظیم کتب حکمت، شیخ در اینجا بخش الٰهیات یا مابعدالطبیعه را قبل از طبیعیات قرار داده است و شاگرد او بهمنیار نیز در تدوین مباحث کتاب *التحصیل* از ترتیب *دانشنامه* پیروی کرده است (نک: بهمنیار، ۲). ابن سینا در مقدمهٔ منطق *دانشنامه* به اینکه در ترتیب مباحث برخلاف رسم و عادت عمل کرده است، اشاره دارد (ص ۴) و در آغاز الهیات آن کتاب در توجیه این روش گوید: «و اصلهای همهٔ علمها اندرین علم [علم الٰهی یا علم ربوبیت] درست شود و این علم را به آخر آموزند هر چند به حقیقت اول است، ولیکن ما جهد کنیم که به اول بیاموزانیم» (ص۸). از بخشهای چندگانهٔ این کتاب ۳ بخش اول، یعنی منطق و الٰهیات و طبیعیات نوشتهٔ خود شیخ است، ولی بخش ریاضیات که شامل هندسه و هیأت و حساب و موسیقی بوده است، در همان روزگار از میان رفته و بعد از وفات ابن سینا، ابوعبید جوزجانی آنها را از روی مصنفات دیگر شیخ تلخیص و به فارسی ترجمه و به ۳ کتاب باقی مانده ضمیمه کرده است (دربارهٔ اجزاء *دانشنامه* و نسخه‌ها و چاپهای آن، نک: مهدوی، ۱۰۱ - ۱۱۳).

ابن سینا رسائل دیگری هم به فارسی داشته است که ابن ابی اصیبعه به آنها اشاره کرده است (۳ (۱)/۲۸). رساله‌هایی در موضوعات مختلف به زبان فارسی، چون *رسالهٔ نبض*، *معراجنامه*، *کنوزالمعزّمین*، *ظفرنامه*، *علل تسلسل موجودات* و چند نوشتهٔ دیگر به نام او موجود است (نک: صفا، ۵۷/۱ - ۶۳) که در صحت انتساب اغلب آنها به وی جای تردید است. از میان رسائل منسوب به شیخ تنها رسالهٔ *نبض* به تصریح در رسالهٔ سرگذشت ذکر شده است (جوزجانی، ۱۶) و با توجه به اشاره‌ای که از ابن ابی اصیبعه نقل شد، می‌توان گفت که برخی دیگر از عناوین یاد شده نیز از نوشته‌های شیخ است.

سبک نگارش شیخ در این آثار روان و بی‌تکلف است و اگر سیاق عبارات او امروز در مواردی دشوار و نامأنوس به‌نظر می‌رسد، از آن‌روست که بیش از ۱۰۰۰ سال فاصله درمیان است. جمله‌ها کوتاه و ارتباط میان اجزاء جمله روشن و بی‌ابهام است و عبارات رنگ و حالت ترجمه که معمولاً در اینگونه آثار دیده می‌شود، ندارد. شیخ از آوردن واژه‌های عربی تا آنجا که تا زمان وی در زبان فارسی وارد شده و رایج بوده، اجتناب نداشته و واژه‌های فارسی شاذ و نادر نیز در کلام خود نیاورده است. لغات فارسی او کلاً همانهایی است که نویسندگان نظم و نثر فارسی سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م به‌کار برده‌اند. اصطلاحات فلسفی و منطقی را غالباً به دو صورت فارسی و عربی با هم داده است تا فهم مطلب دشوار یا ناممکن نگردد، همچون این عبارت «... اندر رسیدن که به تازی تصوّر خوانند... گرویدن، چنانکه بگروی که پری هست... و این را به تازی تصدیق گویند» (*دانشنامه*، «رسالهٔ منطق»، ۵)، ولی در مواردی نیز که برای اصطلاحی معادل فارسی درست و قابل فهم نمی‌یافته، از جعل الفاظ غریب خودداری و به ذکر صورت عربی رایج آن بسنده کرده، چنانکه در برابر اصطلاحاتی چون جنس، نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص لفظی به فارسی نیاورده است. ابن‌سینا در نقل مفاهیم علمی و فلسفی به زبان فارسی یا الفاظ رایج این زبان را که در آثار پیشینیان و معاصران او چون بلعمی و فردوسی و دیگران به معانی متداول آمده است، به معانی اصطلاحی به‌کار می‌گیرد یا از ترکیب واژه‌های رایج فارسی با یکدیگر یا واژه‌های فارسی و عربی، اصطلاحات جدید می‌سازد. نوع اول

1. Acoustic

مانند: چندی (= کمیّت)، چونی (= کیفیت)، نهاد (= وضع)، کنش (= فعل)، جنبش (= حرکت)، تنومند (= جسمانی)؛ نوع دوم مانند : بخواست (= ارادی)، اندریابایی (= ادراک)، ایستاده به خود (= قائم به‌ذات)،بستناکی (= انجماد)، بهره‌پذیری (= قابلیت تقسیم)، زودجنب (= سریع الحرکة)، شاید بود (= ممکن)، هرآینگی (= وجوب)، چه چیزی (= ماهیت)؛ نوع سوم مانند: حد مهین (= حداکبر)، حد کهین (= حد اصغر)، حرکت گرد (= حرکت مستدیر)، قوت کُنایی (= قوهٔ فاعله)، قوت داننده (= قوهٔ عاقله)، قیاس راست (= قیاس مستقیم) (برای نمونه‌های دیگر، نک: معین، ۵۴۰ـ۵۴۴؛ ماسه، 41-35).

می‌دانیم که زبان فارسی از اواسط قرن ۴ق/۱۰م در نوشتن آثار تاریخی و جغرافیایی و دینی به‌کار گرفته شد و پیش از زمان ابن‌سینا چند کتاب در نجوم و طب نیز به این زبان نگارش یافته بود، ولی به‌کار گرفتن نثر پارسی دری برای بیان مفاهیم دقیق فلسفی و علوم وابسته بدان با ابن‌سینا آغاز می‌شود و شیوهٔ او در دوره‌های بعد توسط شاگردان او ادامه می‌یابد و با آثار کسانی چون ناصرخسرو، حکیم عمرخیام، عمربن سهلان ساوی، افضل‌الدین کاشانی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و همهٔ کسانی که آثار منسوب به ابن‌سینا را نوشته‌اند، به کمال می‌رسد.

در تذکره‌ها اشعاری فارسی نیز به ابن‌سینا نسبت داده‌اند، اما درستی این نسبتها را به هیچ‌روی نمی‌توان تأیید کرد، زیرا اولاً در شرح حال و فهرستی که جوزجانی از آثار او داده است و در فهرستهای دیگری که از تألیفات و نوشته‌های او در کتب متقدمان دیده می‌شود، ذکری از اینکه شیخ به فارسی شعر یا سخن منظومی داشته، به میان نیامده است. ثانیاً اشعار فارسی منسوب به شیخ غالباً در تألیفات و تذکره‌هایی نقل شده است که از زمان صفویه به این سوی تألیف یافته‌اند. اما از سوی دیگر چون سرودن اشعارِ متضمن معانی حکمی خصوصاً به صورت رباعی در روزگار زندگانی شیخ رواج تمام داشته و کسانی چون ابوسعید ابوالخیر، عمر خیام، خواجه عبدالله انصاری و پیش از اینان رودکی و شهید بلخی و دیگران، از اینگونه اشعار می‌سروده‌اند، به هیچ روی دور از احتمال نیست که شیخ نیز کلمات منظومی از قبیل آنچه به او نسبت داده‌اند، سروده باشد. از این روی شاید بتوان برخی از رباعیات و سخنان منظوم منسوب به ابن‌سینا خصوصاً آنهایی را که در سفینه‌های کهن‌تر (نک: نفیسی، ۱۲۰۶ـ ۱۲۱۰) مندرج است، از سروده‌های او دانست.

مآخذ: ابن‌ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون *الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن‌سبعین، عبدالحق‌بن ابراهیم، *بدّالعارف*، به کوشش جورج کتوره، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن‌سینا، «الاشارات و التنبیهات»، همراه *شرحی الاشارات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، *ارسطو عندالعرب*، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۸م؛ همو، *دانشنامهٔ علائی (الٰهیات)*، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، همان،(منطق)، به کوشش محمد معین، تهران،۱۳۵۳ ش؛ همو، «رسالة الطیر»، «رسالة العشق»، «سرالقدر»، «الشفاء من خوف الموت»، «القضاء والقدر»، «الکشف عن ماهیة الصلوة»، *رسائل*، قم، ۱۴۰۰ق؛ همو، «رسالة فی لغة»، *پنج رساله*، به کوشش احسان یارشاطر،تهران، ۱۳۳۲ ش؛ همو، *الشفاء*، الهیات، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، همان، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ق ؛ همو، «قصة سلامان و ابسال»، «نیروزیه»، *تسع رسائل*، مصر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ همو، «القصیدة المزدوجة»، *منطق المشرقیین*، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *مخارج الحروف*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ همو، «مکاتبة»، *رسائل ابن‌سینا*، به کوشش حلمی ضیاء اولکن، استانبول، ۱۹۵۳م؛ همو، *منطق المشرقیین*، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن‌عربی، محمدبن علی، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابوروح، لطف الله، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *اخبار الحلاج*، به کوشش لوئی ماسینیون، باریس، ۱۹۳۶م؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ اقبال، عباس، «چند نکته راجع به زندگانی و آثار ابن‌سینا»، *جشن نامهٔ ابن‌سینا*، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، «تحفة الاحرار»، «سلسلة الذهب»، «مثنوی سلامان»، *مثنوی هفت اورنگ*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، *کلیات دیوان*، به کوشش شمس بریلوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جوزجانی، *سرگذشت ابن‌سینا*، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ خانلری، پرویز ناتل، مقدمه بر *مخارج الحروف* (نک: ابن‌سینا)؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۰۵ق؛ سنائی، مجدودبن آدم، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سهروردی، یحیی‌بن حبش، «قصة الغربة الغربیة»، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الفکر الشیعی والنزعات الصوفیة*، بغداد، ۱۹۶۶م؛ صفا، ذبیح الله، *جشن نامهٔ ابن‌سینا*، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ عطار، محمدبن ابراهیم، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۰۵م؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ غزالی، محمدبن محمد، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ فخر رازی، محمدبن عمر، *شرحی الاشارات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ فروزانفر، بدیع الزمان، «ابوعلی سینا و تصوف»، *جشن نامه*، ۱۳۳۴ ش؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ معین، محمد، «لغات فارسی ابن‌سینا و تأثیر آنها در ادبیات»، *مجموعه مقالات*، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ «منتخب نورالعلوم»، همراه *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مولوی، محمدبن محمد، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نصیرالدین طوسی، *شرحی الاشارات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ نفیسی، سعید، «آثار فارسی ابن‌سینا»، *مجلهٔ مهر*، ۱۳۱۶ش، س ۴، شم ۱۲؛ نیکلسون، ر.، «سنائی پیشرو ایرانی دانته»، *مجلهٔ یادگار*، تهران، ۱۳۲۳ ش، س ۱، شم ۴؛ یار شاطر، احسان، «اثر تازه‌ای از ابن‌سینا»، *جشن نامه*، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نیز:

Affifi, A.E.,"The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", *Bulletin of The School of Oriental (and African) Studies*,1950, vol. VIII (3); Anawati, Georges, *Études de philosophie musulmane*,Paris, 1974; Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, tr. Sunderland, London, 1926; Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tehran, 1954; Goichon, A.M., *Le récit de Hayy ibn yaqzan*,(Commenté par des textes d'avicenne), Paris, 1959; *Judaica*; Massé,"Termes philosophiques de langue persane employés par Avicenne" *Le livre du millenaire d'Avicenne*, Téhéran, 1956. Massignon, Louis,*Opera minora*, paris 1969; id, *Recueil de textes inédits* Paris, 1929.

فتح الله مجتبائی

اِبْن‌شاذان، ابوعلی حسن‌بن احمدبن ابراهیم‌بن حسن‌بن محمدبن شاذان بزاز (۳۳۹ـ۴۲۵ق/ ۹۵۰ـ۱۰۳۴م)، محدّث اشعری

و حنفی بغدادی. او همچون پدر و برادرش، عبدالله، به علم حدیث گرایش پیدا کرد و در نخستین گام، پدرش آموزش او را عهده‌دار شد (ذهبی، *سیر*، ۴۱۶/۱۷)، اما بعداً از استادان بی‌شماری بهره برد که از آن جمله ابوعمرو عثمان‌بن احمد ابن سماک، ابوبکر احمدبن سلمان‌بن حسن‌بن نجاد، ابوبکر احمدبن کامل‌بن خلف قاضی و عبدالباقی ابن قانع قابل ذکرند (خطیب، ۲۷۹/۷؛ ذهبی، همان، ۴۱۶/۱۷ ـ ۴۱۷). ابوعلی کلام اشعری را از ابوالعباس محمدبن احمد نقاش فرا گرفت (ابن‌اثیر ۶۹/۹؛ قس: ابن‌عساکر، ۲۴۵). او به زودی در بغداد محدّث و متکلّمی مشهور و مورد اطمینان در نقل حدیث شد و کسانی چون ابن‌رزقویه و ازهری و خطیب بغدادی او را ثقه و صدوق خوانده‌اند (خطیب، همانجا). وسعت علم و اشتهار ابوعلی مشتاقان فراوانی را گرد وی فراهم آورد. از جمله کسانی که از او حدیث آموخته‌اند، می‌توان ابوبکر احمدبن علی خطیب بغدادی، ابو اسحق ابراهیم‌بن علی شیرازی، ابوالمعالی محمدبن زید علوی، ابوالحسن صابی، محمدبن هلال صابی غَرس النّعمه وابومحمد جعفر بن احمد سراج را نام برد (سمعانی، ۳۹۴/۵؛ ابن‌جوزی، ۷/۹، ۱۵۱؛ ذهبی، *العبر*، ۳۴۲/۲؛ ابن‌کثیر، ۱۳۴/۱۲؛ ابن‌نجار، ۹۳). ابن شاذان در علم قرائت نیز دستی داشته و ابن‌جزری (۲۰۶/۱) از ابوبکربن مقسم به عنوان شیخ او و از احمدبن حسن‌بن خیرون به عنوان راوی او در این فن یاد کرده است. وی در بغداد درگذشت و پس از ادای نماز بر جنازهٔ او که خطیب بغدادی هم در آن حضور داشته است، در مقبرهٔ باب‌الدیر به خاک سپرده شد (خطیب، ۲۸۰/۷).

آثار: ذهبی (*سیر*، ۴۱۷/۱۷) از دو اثر او تحت عناوین *المشیخة الکبری* و *المشیخة الصغری* یاد کرده که نسخه‌های آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۶۱ ـ ۶۲) موجود است؛ نیز رساله‌ای تحت‌عنوان *الافراد* (همان، ۶۰) و همچنین برخی از اجزای حدیثی ابن‌شاذان با عناوین مختلف در همان کتابخانه (همان، ۶۰ ـ ۶۲) و نیز در کتابخانهٔ دانشگاه ییل (نموی، شم 674) موجود است.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة‌النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق / ۱۹۳۳م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، *تبیین کذب المفتری*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌النجّار، محمدبن محمود، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش ابن‌دمیاطی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الأنساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المعلّمی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ نیز:

Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956.

علی بهْکن

اِبْن شاذان، ابومحمد فضل‌بن شاذان بن خلیل اَزْدی نیشابوری (د ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م)، متکلم و فقیه امامی. در مورد زندگی او اطلاعات دقیقی به دست نرسیده و رفع تناقض بین اطلاعات پراکندهٔ موجود نیز تا حدّی مشکل است. ظاهراً اصل او از نیشابور بود، اما نسب وی به قبیلهٔ عرب اَزْد می‌رسید. پدرش شاذان بن خلیل خود از محدّثان امامیّه به شمار می‌آمد (نک: نجاشی، ۳۰۶؛ طوسی، *اختیار*، جم). آنگونه که از روایت کشّی برمی‌آید، او مدتی پس از وفات هارون عباسی (۱۹۳ ق) به همراه پدرش به بغداد آمد و در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، در قطیعة الربیع بغداد نزد یکی از مقریان به نام اسماعیل بن عباد به آموختن قرآن پرداخت (نک: نجاشی، ۳۴؛ طوسی، همان، ۵۱۵، ۵۹۱ ـ ۵۹۲). او در بغداد از مشایخی چون محمدبن ابی عمیر (د ۲۱۷ ق) بهره برد و با حسن‌بن علی‌بن فضّال آشنا گردید (همانجاها). بر اساس آنچه گذشت و خواهد آمد، حضور او در بغداد نمی‌تواند از ۱۹۳ ـ ۲۰۳ ق/ ۸۰۹ ـ ۸۱۸ م فراتر باشد. ابن شاذان سپس به کوفه رفت و در آنجا از مشایخی چون حسن‌بن علی‌بن فضّال، حسن‌بن محبوب، احمدبن محمدبن ابی نصر، صفوان بن یحیی و نصربن مزاحم منقری بهره جست (همانجاها؛ ابن شاذان، *مختصر*، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳؛ طوسی، *الغیبة*، ۲۷۱).

با توجه به روایت او از داوودبن کثیر کوفی (نک: استرابادی، ۱۹/۱، به نقل از طوسی) که در حدود ۲۰۳ ق وفات یافته و ظاهر حکایت کشی که دلالت بر حضور ابن شاذان در کوفه در زمان حیات طاهر ذوالیمینین (د ۲۰۷ ق) دارد (طوسی، *اختیار*، ۵۱۶)، می‌توان حداقل اقامت او در کوفه را در فاصلهٔ ۲۰۳ ـ ۲۰۷ ق دانست. ابن شاذان به واسط نیز رفته است (طوسی، همان، ۲۵۵). در میان مشایخ او برخی محدّثان بصری چون حمّادبن عیسی، محمدبن جمهور عمّی و ابوجعفر بصری دیده می‌شوند، ولی دلیلی بر اثبات حضور او در بصره در دست نداریم (نک: کلینی، ۴۱۳/۱؛ طوسی، همان، ۴۱۱، ۴۸۸؛ برای دیگر مشایخ وی، نک: همان، جم؛ همو، *الغیبة*، جم؛ ابن شاذان، *مختصر*، جم). در عبارت مبهمی از نجاشی (ص ۳۰۷) آمده که ابن شاذان صحبت امام جواد (ع) (امامت: ۲۰۳ ـ ۲۲۰ ق) را درک کرده و از آن حضرت روایت کرده است، ولی احتمال دارد این خبر مربوط به پدر فضل بوده باشد (قس: ابن شهر آشوب، ۳۸۰/۴، که پدر فضل را از اصحاب امام جواد (ع) شمرده است). طوسی در *رجال* (ص ۴۲۰) ابن شاذان را در شمار اصحاب امام هادی (ع) (امامت: ۲۲۰ ـ ۲۵۴ ق) آورده است. با توجه به حضور ابن شاذان در عراق در ربع اول سدهٔ ۳ ق، احتمال روایت مستقیم او از این دو امام وجود دارد، اما اینکه در آثار ابن بابویه به احادیثی برمی‌خوریم که حاکی از استماع مستقیم ابن شاذان از امام رضا (ع) است وگاهی تصریح شده که این استماع درزمانی نسبتاً طولانی انجام گرفته، امری غریب است (نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۱۳۷، ۲۷۰؛ همو، *الخصال*، ۵۸/۱؛ همو، *عیون*، ۱۱۹/۲، جم)، ولی صحبت او را با آن حضرت، برقی (صص ۵۳ ـ ۵۵)، طوسی (*الرجال*، ۳۸۵) و نجاشی (ص ۳۷) تأیید نکرده‌اند و کشی به تکرار روایات با واسطهٔ او را از امام رضا (ع) آورده است (نک: طوسی، *اختیار*، ۲۰۳، ۴۸۵، ۴۸۸). با توجه به اینکه امام رضا (ع) تا ۲۰۱ ق در

مدینه بوده و از آن تاریخ تا ۲۰۳ ق به عنوان ولی عهد مأمون از مدینه به سوی خراسان حرکت کرده و در آنجا سکنی گزیده است، استماع مستقیم ابن شاذان از آن حضرت، آنهم برای مدتی قابل ملاحظه بعید می‌نماید.

ابن شاذان پس از چندی از عراق به نیشابور بازگشت و در آنجا اقامت گزید و در زمان حکومت عبدالله بن طاهر بر خراسان (۲۱۴ ـ ۲۳۰ ق) به جهت تشیع مورد تفتیش عقاید قرار گرفت و از نیشابور نفی شد (طوسی، *اختیار*، ۵۳۹ ـ ۵۴۰). در زمان امام حسن عسکری (ع) (۲۵۴ ـ ۲۶۰ ق) ابن شاذان یکی از معتبرترین عالمان امامی خراسان به شمار می‌رفت و کشی از ارتباط دورادور او با آن حضرت خبر داده است (طوسی، *اختیار*، ۵۴۲ ـ ۵۴۳؛ قس: طوسی، *الرجال*، ۴۳۴، که ابن شاذان را در شمار اصحاب آن حضرت آورده است). یک روایت نیز از حضور او در بیهق در اواخر عمر گزارش می‌دهد (طوسی، *اختیار*، ۵۴۳). ابن شاذان سرانجام در اواخر ۲۵۹ ق در بستر بیماری افتاد و در اوایل ۲۶۰ ق درگذشت (نک: همان، ۵۳۸، ۵۴۳) و مقبرهٔ وی هم اکنون در نیشابور باقی است.

برجسته‌ترین جنبهٔ علمی شخصیت ابن شاذان کلام اوست، چنانکه طوسی (*الفهرست*، ۱۲۴) از وی به عنوان متکلمی جلیل القدر یاد کرده است. بر پایهٔ اطلاعات اندکی که در دست است، اساس تعالیم کلامی ابن شاذان، پس از شهادتین، اقرار به حجت خداوند و اقرار به «ماجاء من عندالله» است (ابن شاذان، *العلل*، ۱؛ قس: طوسی، *اختیار*، ۵۳۹، سطر ۲ و ۳، ۵۴۰، سطر ۱۲ و بعد). کلیات عقیدهٔ او در باب امامت با عقاید امامیه تطابق کامل دارد. زیرا او استحقاق امامت را به نص می‌داند و امام را مفترض الطاعة می‌شمرد (ابن شاذان، همان، ۳) و این را که در زمان واحد بیش از یک امام بر روی زمین باشد، ناممکن می‌داند (همان، ۴). او در کتاب *العلل* (صص ۱ ـ ۴) و در مناظراتی که از وی نقل شده (سیدمرتضی، *الفصول*، ۸۳/۱ ـ ۸۵، جم؛ طوسی، *اختیار*، ۵۳۹)، ادلهٔ خود را بر اثبات امامت حضرت علی (ع) و نفی امامت شیخین و برخی دیگر از مسائل امامت بیان کرده است. او به اساس رجعت قائل بود (نک: ابن شاذان، مختصر، جم) و در مسأله‌ای چون ازدواج عمر با ام‌کلثوم دختر امام علی (ع) معتقد بود که آن ام‌کلثوم دیگری بوده است (نک: قمی، ۱۹۳). با اینهمه گفته‌اند که او در برخی مسائل امامت نظرات ویژه‌ای داشت. وی با این عقیده که امامان به بواطن امور آگاهند و علم الٰهی لاینقطع به ایشان می‌رسد، موافق نبود و معتقد بود پیامبر (ص) دین را به طور کامل آورده و امامان پس از او علم خود را از سرچشمهٔ پیامبر (ص) فرا گرفته‌اند (طوسی، *اختیار*، ۵۴۰ ـ ۵۴۱). گفته شده ابن شاذان وصیّ ابراهیم (ع) را برتر از وصیّ پیامبر (ص) می‌دانست و این به مفهوم تفضیل انبیا بر ائمه است (همان، ۵۳۸)، ولی یکی از هواداران معاصرش این سخن را اتهامی به وی دانسته است (همانجا). با مقایسهٔ روایات کشّی با متن *العلل* چنین برمی‌آید که اقرار به «ماجاء من عندالله» در کلام ابن شاذان از اعتبار خاصی برخوردار است. به عنوان مثال براساس روایت کشی او آیات مربوط به استوای بر عرش را در مورد خداوند به همان معنای ظاهری آن گرفته و به نوعی تجسیم قائل شده است؛ در عین حال صفات خداوند را برخلاف مفهوم عادی آن در مورد انسانها دانسته و بر اینکه هیچ یک از مخلوقات با خداوند شباهتی ندارند، تأکید کرده است (نک: طوسی، *اختیار*، ۵۴۰، ۵۴۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۳). البته می‌توان در درک دقیق راویان از جزئیات سخن ابن شاذان تردید کرد، ولی اساس انتساب اینگونه مطالب را به وی نباید کاملاً مردود شمرد، به خصوص اینکه ابن شاذان خود را خلف هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سکّاک خوانده است (طوسی، همان، ۵۳۹)، بلکه باید در درک معنای تجسیم در عقیدهٔ او و اسلافش دقّت به خرج داد (برای تفصیل در این باره، نک: ابن ابی الحدید، همانجا). به طور کلی عقیدهٔ ابن شاذان در باب صفات الٰهی، آنگونه که نقل شده است، قرابت زیادی به عقاید سلفیان اهل سنّت دارد.

در مورد رابطهٔ ابن شاذان با دیگر مذاهب امامیّه باید گفت او در عراق با مشایخ فطحی و واقفی رابطهٔ نزدیکی داشته است. وی در مجالس مناظرهٔ ابن فضال، بزرگِ فطحیان، شرکت می‌جست و مورد علاقهٔ وافر او بود (طوسی، *اختیار*، ۵۱۶). در میان مشایخ او برخی دیگر از فطحیان چون علی بن اسباط دیده می‌شود (طوسی، *الغیبة*، ۲۸۴). از مشایخ واقفی او نیز سیف بن عمیره، عثمان بن عیسی، عبدالله بن قاسم حضرمی و عبدالله بن جبله را می‌توان یاد کرد (نک: همان، ۲۸، ۱۰۲، ۲۷۱، ۲۸۳). در مورد رابطهٔ او با امام حسن عسکری (ع) روایات بر دو دسته است. در یک دسته سخنانی از آن حضرت در عتاب و سرزنش وی وارد شده (طوسی، *اختیار*، ۵۴۱، ۵۴۳) و در برخی ترحم امام (ع) نسبت به وی و مدح او دیده می‌شود (همان، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۳). فهرستی که نجاشی (ص ۳۰۷) و طوسی (*الفهرست*، همانجا) از آثار ابن شاذان ارائه می‌کنند، نشان می‌دهد که او با گروههای فکری گوناگونی درگیر بوده و بر آنان ردیه‌ها نوشته است. از آن جمله می‌توان از معتزله، معطّله، مرجئه، خوارج و غالیان شیعه یاد کرد. در این میان ردیهٔ او بر کرّامیّه که مؤسس آن در ۲۵۵ ق وفات یافته، به خصوص ردیهٔ او بر قرامطه که تنها اندکی پیش از ۲۶۴ ق پای گرفته‌اند، نیازمند تأمل و مطالعه است. خود ابن شاذان نیز مورد نقض مخالفان قرار گرفته است (نک: نجاشی، ۳۸۸؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۶۱). ابن جنید اسکافی متکلم امامی سدهٔ ۴ ق که از بعضی جهات به ابن شاذان نزدیک است، کتابی در دفاع از او تألیف کرده است (نک: نجاشی، ۳۰۷؛ هـ د، ابن جنید). ابن شاذان به عنوان یک فقیه نیز شناخته می‌شد (طوسی، الفهرست، ۱۲۴) و محقق حلّی (ص ۷، سطر ۱۱) او را در زمرهٔ فقیهان درجهٔ اول امامیّه شمرده است. با اینهمه اطلاعات باقی مانده از فقه او اندک است. بخشی از فقه ابن شاذان که مخالفت بارزی با نظرات مشهور امامیه ندارد، در کتاب *العلل* او قابل دسترسی‌است. ولی این کتاب تنها مباحث مربوط به عبادات را شامل

می‌شود. چنانکه از تلویح ابن بابویه (*من لایحضره الفقیه*، ۱۹۷/۴) و تصریح سید مرتضی (بحرالعلوم، ۲۱۵/۳) برمی‌آید، ابن شاذان به حجیّت قیاس مستنبط العلّة قائل بوده است (قس: علامهٔ حلّی، ۱۷۹/۵). برخورد علت گرایانهٔ او با احکام شرعی در سراسر *العلل* نیز مؤیدی بر این امر است. به هر حال قول به حجیّت قیاس نزد فقیهان امامیّه کم‌نظیر بوده و تنها برخی چون یونس بن عبدالرحمن، که ابن شاذان خود را خلف او می‌دانست، بدان قائل بوده‌اند. (نک: بحرالعلوم، همانجا).

ابن شاذان به عنوان یک راوی در سلسله اسناد بسیاری از احادیث امامیه قرار گرفته و نجاشی (ص ۳۰۷) به توثیق او تصریح کرده است. کشّی در مواضع بسیاری به نظرات و جرح و تعدیلهای او دربارهٔ محدّثان استناد جسته است (نک: طوسی، *اختیار*، ۴۴۶، جم).

آثار: آثار او را بالغ بر ۱۸۰ عنوان دانسته‌اند که برخی از آنها را که در کلام و فقه است، نجاشی در *رجال* (همانجا) و طوسی در *فهرست* (صص ۱۲۴ ـ ۱۲۵) آورده است، از جمله: ۱. *اثبات الرجعة*، که نجاشی آن را ذکر کرده (همانجا) و منتخبی از آن به کوشش باسم موسوی در مجلهٔ *تراثنا* (شم ۱۵، قم، ۱۴۰۹ ق) به چاپ رسیده است؛ ۲. *الطلاق*، که نجاشی و طوسی (همانجاها) از آن یاد کرده‌اند و کلینی (۹۳/۶ ـ ۹۶، جم) قطعاتی از آن را نقل کرده که ظاهراً برگرفته از همین کتاب اوست؛ ۳. *العلل*، در علل مربوط به عبادات است که نجاشی و طوسی (همانجاها) آن را ذکر کرده‌اند؛ ۴ و ۵ و ۶. *الفرائض الکبیر و الفرائض الاوسط و الفرائض الصغیر* (همانجاها)؛ ۷. *مسائل البلدان*، که نجاشی (همانجا) بدان اشاره کرده و طوسی در برخی از آثارش بخشهایی از آن را نقل کرده است (نک: استرابادی، ۲۳۶/۱، جم)؛ ۸. *یوم و لیلة*، که گفته شده به نظر امام حسن عسکری (ع) رسیده و مورد تأیید آن حضرت قرار گرفته است (نک: طوسی، *اختیار*، ۵۳۸، ۵۴۲)؛ کشی از برخی آثار رجالی ابن شاذان بهره گرفته است (نک: همان، ۱۱۲، ۵۲۰، جم). شایان ذکر است که کتابی با عنوان *الایضاح* به کوشش جلال‌الدین محدث در تهران در ۱۳۵۱ ش به نام فضل بن شاذان (به عنوان مؤلف) منتشر شده و سپس در بیروت در ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م تجدید چاپ شده است. هیچ‌یک از متقدّمان این کتاب را به ابن شاذان نسبت نداده‌اند و این نسبت نخستین بار در سدهٔ ۱۱ ق در آثار فیض کاشانی به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ص ۵). مؤلف در *الایضاح* به نقض مخالفان امامیه به طور اعم و معتزله، جهمیه، مرجئه، خوارج و اصحاب حدیث به طور اخص پرداخته است. تنها سند موجود در این کتاب که می‌تواند در تشخیص طبقهٔ مؤلف مفید باشد، عبارت «و حدّثنا ابن ابی شریح» است (ص ۳۶۶) که اگر آن را تصحیف «ابن ابی سریج» (د بعد از ۲۴۰ ق) بدانیم، چندان به اینکه مؤلف کتاب ابن شاذان باشد، کمک نمی‌کند. به هر حال با این عبارت می‌باید با احتیاط برخورد شود. شاهد دیگر موجود در کتاب (ص ۳۴۱) این است که مؤلّف گذاردن نام فرائض بر مبحث مواریث را از برساخته‌های اهل سنت می‌شمرد، حال آنکه ابن شاذان، چنانکه ذکر شد، سه کتاب با عنوان *الفرائض* تألیف کرده است. شاهد دیگر اینکه سید مرتضی در *الشافی* (ص ۲۴۲، جم) مطالبی را که احتمالاً از کتاب *الایضاح* گرفته، به ابن شاذان نسبت نداده است (قس: *الایضاح*، ۱۳۵ ـ ۱۳۹، جم؛ برای توضیح بیشتر، نک: ه‍ د، ابن رستم طبری). جلال الدین محدث در مقدمهٔ *الایضاح* سعی کرده با ذکر شواهدی صحت انتساب کتاب را به ابن شاذان ثابت کند.

مآخذ: ابن ابی الحدید، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق؛ همو، *عیون الاخبار*، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن شاذان، فضل، *مختصر اثبات الرّجعة*، به کوشش باسم موسوی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۹ ق، شم ۱۵؛ همو، *العلل*، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *المناقب*، قم، چاپخانهٔ علمیّه؛ استرابادی، شرف‌الدین، *تأویل الآیات*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ *الایضاح*، منسوب به ابن شاذان، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ بحر العلوم، محمد مهدی، *الرجال*، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ برقی، احمد بن ابی عبدالله، *الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی*، ایران، ۱۳۰۱ ق؛ همو، *الفصول المختارة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، *الغیبة*، تهران، ۱۳۹۸ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علامهٔ حلّی، حسن بن یوسف، *مختلف الشیعة*، ایران، ۱۳۲۴ ق؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، *الاصول الاصلیة*، به کوشش جلال‌الدین محدّث، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ محقق حلّی، جعفربن حسن، *المعتبر*، ایران، ۱۳۱۸ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

احمد پاکتچی

اِبْن‌ِشاذان، محمدبن احمدبن علی‌بن حسن قمی (ح ۳۳۵ ـ ح ۴۲۰ ق / ۹۴۶ ـ ۱۰۲۹ م)، فقیه و محدث امامی. پدر وی از محدثان بزرگ و به قولی شیخ امامیه در روزگار خود (نجاشی، ۶۲؛ ابن‌حجر، ۲۳۴/۱) و مادرش خواهرزادهٔ ابن‌قولویه، از مشایخ بزرگ امامیه بوده است (کراجکی، *کنز*، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۲۰؛ طوسی، *امالی*، ۲۹۵/۲، ۳۰۰). از آنجا که ابن‌شاذان و پدرش، «قمی» خوانده شده‌اند و با بررسی مشایخ پدر وی و نیز خویشاوندی او با ابن‌قولویه چنین برمی‌آید که اصل این خانواده از قم بوده است. اطلاق نسبت «کوفی» به ابن‌شاذان نخستین‌بار در *امل‌الآمل* حر عاملی (۲۴۱/۲) دیده شده و سپس به پیروی از آن در منابع بعدی آمده است (افندی، ۲۶/۵؛ بهبهانی، ۴۹۶). برخی از محققان درصدد یافتن محملی برای جمع بین نسبت کوفی و قمی وی بوده‌اند (خوانساری، ۱۸۰/۶)، لیکن با توجه به اینکه حر عاملی در *اثبات الهداة* (۳۱/۱) به ابن‌شاذان تنها لقب «قمی» داده، احتمالاً نسبت کوفی در *امل‌الآمل* نوعی سهوالقلم بوده است. در *جمال‌الاسبوع* ابن‌طاوس (ص ۱۳۶) و چند نوشتهٔ معاصر ابن‌شاذان را «قامی» نیز خوانده‌اند (آقابزرگ، *طبقات*، ۱۵۰؛ ابطحی، ۵)، لیکن نجاشی (همانجا) این نسبت را مربوط به پدر ابن‌شاذان دانسته است.

دربارهٔ تاریخ و محل تولد و وفات ابن‌شاذان اطلاع دقیقی در دست نیست. تنها می‌دانیم که وی در ۳۷۴ق / ۹۸۴م در کوفه استماع حدیث کرده (ابن‌شاذان، ۱۸) و در ۴۱۲ق / ۱۰۲۱م در مکهٔ مکرمه مجلس درس داشته است (کراجکی، کنز، ۶۲، ۲۵۹؛ همو، *التفضیل*، ۲۵؛ ابن‌طاووس، *الیقین*، ۱۳۲).

از بررسی مشایخ ابن‌شاذان و در مواردی از تصریح خود وی می‌توان نتیجه گرفت که او دوران جوانی خود را در بغداد سپری کرده است (ابن‌شاذان، ۱۲۸، آقابزرگ، همان، ۱۵۱). روایت ابن‌شاذان از شریف حسن‌بن حمزهٔ مرعشی (ابن‌شاذان، جم) نشان می‌دهد که وی محتملاً در فاصلهٔ سالهای ۳۵۶ ـ ۳۵۸ق بین ورود مرعشی به بغداد تا وفات وی، در بغداد بوده و تنها در این فاصلهٔ زمانی، ملاقات این دو در بغداد میّسر بوده است. به همین ترتیب ملاقات ابن‌شاذان با ابن‌بابویه نیز ظاهراً در ۳۵۴ق در بغداد بوده است. از این‌رو می‌توان حدس زد که وی از سالهای ۳۵۲ ـ ۳۵۵ق در بغداد آغاز به فراگیری حدیث و احتمالاً دیگر علوم اسلامی کرده است. ابن‌شاذان در آغاز جوانی از محضر استادان برجسته‌ای از جمله پدر خود و دایی مادرش ابن‌قولویه که ظاهراً در آن زمان ساکن بغداد بوده‌اند، بهره گرفته و گاه برای استماع حدیث از برخی استادان به نواحی مختلف حومهٔ بغداد چون محمدیه و رصافه آمد و شد می‌کرده است (ابن‌شاذان، ۸۴، ۱۶۱). وی در دوره‌ای از زندگی خود که می‌تواند از ۳۶۰ تا ۴۱۰ ق باشد، به منظور ملاقات استادان و مشایخ مراکز علمی آن روزگار عزم سفر نمود و در برخی از این مراکز برای مدتی اقامت گزید. در سفر به کوفه که در حدود ۳۷۴ ق بوده، از مشایخ آن شهر چون ابن‌سختویه و مسافرینی که از کوفه عبور می‌کردند، چون صرام نیشابوری بهره جست (همو، ۱۸). در مسافرت به ری از استادانی چون ابوالحسن احمدبن حسن رازی و احمدبن حسن نیشابوری که او نیز در ری مسافر بوده، استفاده کرد (همو، ۱۲۷؛ ابن‌طاووس، *جمال‌الاسبوع*، ۱۳۶، ۱۴۲). بعید به نظر می‌رسد که ابن‌شاذان در سفر به ری گذارش به قم که مشایخ بزرگی در آنجا بوده‌اند، نیفتاده باشد. وی سفری نیز به خراسان داشته و در نیشابور از مشایخی چون ابن‌ماموية اصفهانی حدیث شنیده است (ابن‌شاذان، ۱۴۳). به هر حال ابن‌شاذان پس از این دورهٔ مسافرت، به بغداد بازگشته و در فاصلهٔ سالهای ۴۰۸ تا ۴۱۲ ق بین ورود شیخ طوسی به بغداد و سفر وی به مکهٔ مکرمه با او ملاقات داشته و شیخ از محضر وی استفاده کرده است. ابن‌شاذان پس از مدتی اقامت در بغداد به مکه سفر کرد و در ۴۱۲ ق در آنجا مجلس درس دایر ساخت. با توجه به اینکه شیخ طوسی و نجاشی در زمان اقامت اخیر وی در بغداد با وی تماس مستقیم و نزدیک داشته و در کتب *فهرست* خود که در فاصلهٔ سالهای ۴۳۶ ـ ۴۵۰ق نوشته شده، ابداً ذکری از تألیفات ابن‌شاذان نکرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که وی پس از سفر به مکه آغاز به تصنیف کرده و نوشته‌های وی قبل از این دوره، منحصر به یادداشتها و اجزای روایی وی بوده است. همچنین از سکوت شیخ طوسی و نجاشی می‌توان نتیجه گرفت که وی دیگر هرگز به بغداد مراجعت نکرده و احتمالاً در مکه بدرود حیات گفته است.

ابن شاذان در مراکز علمی مهم زمان خود از مشایخ بسیاری بهره گرفته که ما نام ۶۵ تن از آنان را در اختیار داریم و از آن جمله می‌توان از ابوغالب زراری، تلعکبری، ابن‌عیاش جوهری، ابوالمفضل شیبانی و ابن‌بابویه نام برد (ابن شاذان، جم؛ کراجکی، کنز، جم؛ طوسی، *امالی*، ۲۹۴/۲ ـ ۳۰۰، ۳۱۷؛ ابن‌طاووس، *جمال الاسبوع*، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵؛ مجلسی، ۱۰۹/۳۵، ۱۱۱؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۱۵۱؛ نیز نک: ابطحی، ۱۰ ـ ۱۴). بعضی با تکیه بر دو سند از کتاب *مائة منقبة*، ابن‌عقده (د ۳۳۳ ق / ۹۴۴م) و محمدبن حسن‌بن ولید (د ۳۴۳ ق / ۹۵۴م) را نیز از مشایخ ابن‌شاذان شمرده‌اند (همو، ۱۰، ۱۲؛ قس: ابن‌شاذان، ۷۱، ۱۴۸)، لیکن با توجه به تاریخ وفات آن دو و شرایط زمانی ابن‌شاذان و توجه به اینکه در موارد دیگری بین آن دو و ابن‌شاذان در روایت واسطه وجود دارد (ابن‌شاذان، ۴۰؛ کراجکی، کنز، ۶۳)، می‌توان نتیجه گرفت که در این دو سند واسطه اسقاط شده است. در مورد شاگردان وی اطلاعات ما بسیار محدود است و تنها اسامی ۶ تن از آنان را در اختیار داریم: ابوالفتح کراجکی (د ۴۴۹ ق / ۱۰۵۷م) در مکه (کراجکی، کنز، جم؛ همو، *التفضیل*، جم)، نجاشی (د ۴۵۰ ق / ۱۰۵۸م) ظاهراً در بغداد (نجاشی، ۶۲)، شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق / ۱۰۶۷م) در بغداد (طوسی، *امالی*، ۲۹۴/۲ ـ ۳۰۰، ۳۱۷)، شریف ابوطالب زینبی (خوارزمی، *المناقب*، جم؛ گنجی، ۲۵۱، ۳۲۱؛ ذهبی، ۴۶۶/۳)، ابونصر احمدبن شهریار خازن (مجلسی، ۱۰۹/۳۵، ۱۱۱؛ آقابزرگ، همان، ۱۶۶) و محمدبن علی‌بن محمدبن جعفر ادیب (خوارزمی، همان، ۲). طبق اظهار ابن‌طاووس، هارون‌بن موسی تلعکبری (د ۳۸۵ ق / ۱۰۳۶م) از ابن‌شاذان کتاب *مائة منقبة* را شنیده و روایت کرده است (*الیقین*، ۵۶)، لیکن تلعکبری سالها پیش از تألیف این کتاب وفات یافته بوده است. دربارهٔ اطلاع ابن‌شاذان از علم فقه تنها چیزی که می‌دانیم این است که کراجکی اغلب از وی با عنوان «شیخ فقیه» یاد کرده و این تعبیر در کلام برخی دیگر از راویان مستقیم یا غیرمستقیم ابن‌شاذان نیز به چشم می‌خورد (کراجکی، کنز، جم؛ همو، *التفضیل*، ۲۵؛ ابن‌شاذان، ۱۷؛ آقابزرگ، همان، ۱۵۱). در مورد علم حدیث، کراجکی متذکر شده که وی در حدیث عامه و خاصه دارای تقدمی مسلم و علمی ثاقب بوده و این گفته با نظری به کتاب *مائة منقبة* روشن می‌شود که از واقعیت فاصلهٔ زیادی ندارد (نک: نوری، ۵۰۰/۳). ابن‌شاذان در نقل حدیث ظرافتهایی به خرج داده و در موارد لازم به مکان و زمان تحدیث و به اینکه تحدیث از روی کتاب بوده یا به طور شفاهی انجام شده، اشاره می‌کند. دقت ابن‌شاذان در نکات فنی حدیث و نیز تنوع مشایخ وی از شیعه و سنی تنها با چند تن از راویان شیعه چون ابن‌بابویه قابل قیاس است. وی هم از نظر انتخاب حدیث و هم از نظر سعی در جمع‌آوری احادیث مناقب و نصوص از طرق عامه، تا حدودی از استادانی چون ابن‌عیاش در *مقتضب الاثر* و تألیفات دیگر او

و ابوالمفضل شیبانی در «احادیث نصوص» و جز آنان الهام گرفته است (در مورد «احادیث نصوص» شیبانی، نک: خزاز، جم). قریب به ۷۰ درصد از احادیث کتاب *مائة منقبة* احادیثی است که یافتن آن در منابع موجود مشکل یا غیرممکن است و در میان ۳۰ درصد باقی احادیث مشهور و متداول در کتب قدیمه به ندرت پیدا می‌شود.

از نظر نقد رجالی، تنها مورد قابل توجه در متون قدما، «ترحّم» و «ترضّی» کراجکی و نجاشی و تعبیرات کراجکی در ستایش وی است (نجاشی، ۶۲؛ کراجکی، کنز، جم؛ همو، *التفضیل*، ۲۳، ۳۷، ۴۰). از متأخران مجلسی بر ثنای کراجکی تکیه کرده و نیز وحید و مامقانی سعی کرده‌اند از ترحم نجاشی و تلقیب ابن‌شاذان به «فقیه» توسط کراجکی، مدح وی را استنباط و حدیث او را داخل در «حسان» کنند (مجلسی، ۱/۱۸؛ مامقانی، ۷۳؛ ابوعلی حائری، ۲۵۸). به هر حال در مورد ابن‌شاذان جرحی از شیعه به دست نرسیده و نقل احادیث وی در کتب شیعه از سدهٔ ۵ ق/۱۱م تا سده‌های اخیر دلیل عمدهٔ اعتماد شیعه بر وی است. از علمای اهل سنت خطیب خوارزمی به کرات از وی با عنوان «امام» یاد کرده است، همو و دانشمندانی چون حافظ گنجی و جوینی در تألیفات خود احادیث وی را نقل کرده و به طور ضمنی پذیرفته‌اند و این نشان دهندهٔ اعتماد علمای میانه‌رو اهل سنت بر وی می‌باشد (خوارزمی، *المناقب*، *مقتل الحسین*، جم؛ گنجی، ۲۵۱، ۲۵۲، ۳۲۱؛ جوینی، جم؛ ابن‌طاووس، *الطرائف*، ۱/۱۱۷). از علمای تندرو اهل سنت، ذهبی و به تبع او ابن‌حجر با لحنی تند احادیث مناقب وی را مورد حمله قرار داده و از او با عناوین زشتی یاد کرده‌اند (ذهبی، ۳/۴۶۷؛ ابن‌حجر، ۵/۶۲).

آثار او چنانکه در منابع آمده از این قرار است:

۱. *مائة منقبة*، که حاوی ۱۰۰ حدیث در مناقب ائمه (ع) بوده و بنای مؤلف بر آن بوده است که این احادیث را از طرق عامه جمع‌آوری کند. این کتاب به درخواست یکی از شاگردان یا دوستان ابن‌شاذان نوشته شده (ابن‌شاذان، ۱۸) و از زمان تألیف تاکنون همواره مورد استفاده بوده است. *مائة منقبة* یک بار براساس نسخه‌ای محذوف السند در کتابخانهٔ حیدریهٔ نجف با عنوان *ایضاح دفائن النواصب* به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۴۰۷ ق با تصحیح و تحقیق از سوی مدرسهٔ امام مهدی (ع) در قم به زیور طبع آراسته شده است. آقابزرگ از چاپ دیگری یاد کرده که ظاهراً پیش از چاپ نجف در تهران انجام شده، اما عبارت وی خالی از ابهام نیست (*الذریعة*، ۲۲/۳۱۶). عنوان *ایضاح دقائق (یا دفائن) النواصب* که کراجکی آن را یاد کرده، در واقع نام دیگر کتاب *مائة منقبة* است (کراجکی، کنز، ۲۵۹؛ حر عاملی، *الجواهر السنیة*، ۲۳۳؛ نوری، ۳/۵۰۰؛ آقابزرگ، همان، ۲/۴۹۴). ابن شهرآشوب *ایضاح* را ضمن کتب ابن‌شاذان ذکر کرده و با توجه به اینکه وی به احتمال قوی نسخه‌ای از *مائة منقبة* را در اختیار داشته و از آن نقل کرده، می‌توان نتیجه گرفت که وی نیز *ایضاح* را نام *مائة منقبة* می‌دانسته است (ابن شهرآشوب، معالم، ۱۱۷؛ همو، مناقب، جم). حر عاملی نیز از نسخه‌ای از *مائة کلمة* در *اثبات الهداة* نقل حدیث می‌کند که نام آن را *ایضاح* ذکر کرده است (۱/۳۱، ۳/۷۱۳، ۷۱۳ ـ ۷۱۴، ۲/۲۴۱، ۲۴۲ ـ ۲۴۲، ۳/۸۰ ـ ۸۲). خوانساری بدون ارائهٔ دلیل حدس زده که *ایضاح* کتابی مستقل در مثالب است (۶/۱۸۹)، امّا حدس وی مورد اعتراض نوری قرار گرفته است (همانجا). میرزا یحیی مستوفی اظهار داشته که *ایضاح* کتابی مستقل در مثالب بوده و نسخه‌ای از آن نزد وی موجود است. آقا بزرگ از دو نسخهٔ دیگر این کتاب یاد کرده، ولی هیچ یک را شخصاً ندیده است (*الذریعة*، ۲/۴۹۴، ۲۲/۳۱۶). به هر حال بر فرض وجود نسخه‌ای در مثالب با توجه به عدم اطلاع قدما از آن، می‌توان در صحت انتساب تردید کرد. در فهارس نسخ خطی، نام *ایضاح* بارها دیده می‌شود، امّا برخی از این نسخه‌ها را به طور قطع می‌توان همان *مائة منقبة* دانست (مرکزی، شم ۲۱۱۳، ۲۶۰۳؛ مشکوة، ۳/۱۱۲۹؛ *فهرست مخطوطات*، ۱/۸۰).

۲. *رد الشمس علی امیرالمؤمنین*. این کتاب را ابن شهرآشوب به وی نسبت داده است (معالم، ۱۱۷، مناقب، ۲/۳۱۶). بسیار محتمل است که ابن شهرآشوب جزئی در باب طرق حدیث رد شمس تألیف ابوالحسن شاذان فضلی را از باب تشابه اسمی به ابن‌شاذان نسبت داده است (نک:سیوطی،۱/۳۳۸).

۳. *بستان الکرام*. اول بار ابن حمزهٔ طوسی در سدهٔ ۶ ق / ۱۲م این کتاب را به ابن‌شاذان نسبت داده و از جزء ۸۶ آن نقل حدیث کرده است (نک: ابن حمزه، ۷۹ الف). از سدهٔ ۱۰ ق/۱۶م به بعد نیز بعضی چون مقدس اردبیلی از آن نقل کرده‌اند (آقابزرگ، همان، ۳/۱۰۷؛ نوری، همانجا).

۴. اجزاء روایات ابن‌شاذان که از حیث موضوع پراکنده بود و بخشی از این روایات را طوسی در *امالی* خود (۲/۲۹۴ ـ ۳۰۰، ۳۱۷) وارد کرده و بخشی دیگر را کراجکی در *کنز الفوائد* (۶۳، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۶، ۲۰۲) نقل کرده است. یکی از این اجزاء ظاهراً در سدهٔ ۶ق / ۱۲م به دست ابن شهرآشوب رسیده و حدیثی را در مناقب امیرالمؤمنین (ع) از آن نقل کرده است (*مناقب*، ۲/۶۵). جزء دیگری که شامل برخی احادیث دربارهٔ نمازهای مستحب بوده، در سدهٔ ۷ ق / ۱۳م به دست ابن‌طاووس رسیده و از آن نقل کرده است (*جمال الاسبوع*، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵). در همین سده جزء دیگری مشتمل بر احادیثی در باب ایمان ابوطالب به دست فخاربن معد موسوی رسیده و از آن نقل کرده است (مجلسی، ۳۵/۱۰۹، ۱۱۱).

۵. کتابی در صحت خبر صعودعلی (ع) بر دوش پیامبر (ص) و شکستن بتها، این کتاب را تنها سیدحسین‌بن ماعد (مساعد) حائری به ابن‌شاذان نسبت داده و افندی اصفهانی در مورد صحت این انتساب تردید کرده است (۵/۴۴۲).

از خدمات ابن شاذان طبق روش مرسوم آن روزگار روایت کتب اسلاف است، از آن جمله: کتاب سلیم بن قیس هلالی (ابن شاذان، ۱۲۴)، صحیفهٔ سجادیه (آقا بزرگ، *طبقات*، ۱۵۱)، *کافی* کلینی به



روایت ابن قولویه که در مواردی با روایت موجود کافی تفاوت دارد (کراجکی، کنز، ۲۲۰؛ قس: مفید، ۲۸۰؛ کلینی، «کتاب التوحید» *الکافی*)، دو کتاب *امالی* و *زادالمسافر* تألیف پدر ابن شاذان (نجاشی، ۶۲) و کتاب *مقتضب الاثر* و دیگر کتب ابن عیاش جوهری (ابن شاذان، ۳۷، ۴۷؛ قس: ابن عیاش، ۱۰).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات*، قرن ۵، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ ابطحی محمد باقر، مقدمه بر *مائة منقبة* (نک: ابن شاذان در همین مآخذ)؛ ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن حمزه، عبدالله، *الثاقب فی المناقب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گوهرشاد؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، *مائه منقبة*، به کوشش محمد باقر ابطحی، قم، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *مناقب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *جمال الاسبوع*، تهران، ۱۳۳۰ ق؛ همو، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن عیاش جوهری، احمد بن محمد، *مقتضب الاثر*، قم، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابوعلی حائری، محمد ابن‌اسماعیل، *منتهی المقال*، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ بهبهانی، محمد باقر، *تعلیقات منهج‌المقال*، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ جوینی خراسانی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة*، قم، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ همو، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، *الجواهر السنیة*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ خزاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ خوارزمی، موفق بن احمد، *مقتل الحسین*، نجف، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۷ م؛ همو، *مناقب*، نجف، ۱۹۶۵ م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ سیوطی، *اللآلی المصنوعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ همو، *فهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ *فهرست مخطوطات مکتبة الامام الحکیم العامة*، به‌کوشش محمد مهدی نجف، عراق، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ کراجکی، ابوالفتح، *التفضیل*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *کنز الفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ گنجی، محمد بن یوسف، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، تهران، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح‌المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۱م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء؛ مفید، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ مرکزی، خطی؛ مشکوة، خطی؛ مفید، محمدبن محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، بمبئی، ۱۳۱۷ ق/۱۸۹۹ م؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

احمد پاکتچی

اِبْنِ‌شاس، ابومحمد جلال‌الدین عبدالله‌بن محمدبن نجم‌جذامی (د ۶۱۶ ق / ۱۲۱۹م)، محدث و فقیه مالکی.

لقب وی در برخی منابع نجم‌الدین آمده است (غبرینی، ۲۵۸؛ ابن قنفذ، ۳۰۶). در مورد زندگی او اطلاعات چندانی در دست نیست. خاندان او در دستگاه حکومت صاحب نفوذ بوده‌اند. وی فقه مالکی را از استادان‌زمان‌خود نظیر ابویوسف یعقوب‌بن یوسف مالکی در مصر فرا گرفت و از مشایخی چون ابومحمد عبدالله‌بن بَرّی حدیث شنید (منذری، ۴۶۹/۲؛ قس: ذهبی، ۹۹/۲۲). از کسانی که از وی استماع حدیث نموده‌اند، زکی‌الدین عبدالعظیم‌بن عبدالقوی منذری را می‌توان نام برد (منذری، همانجا). او پس از بازگشت از سفر حج تا پایان عمر از دادن فتوا خودداری کرد (ذهبی، ۹۸/۲۲) و هنگامی که دمیاط از شهرهای مرزی مصر به تصرف صلیبیان درآمد برای جهاد به آن شهر [illegible] (ابن خلکان، ۶۱/۳) و سرانجام در جمادی‌الاول یا رجب در همانجا درگذشت (منذری، ٤٦٨).

تنها اثر مهم وی *الجواهر الثمینة فی مذهب عالم المدینة* است که به شیوهٔ *الوجیز* محمدغزالی تدوین شده که نزد مالکیان اعتباری خاص داشته و ابن‌خلکان (همانجا) آن را دلیل بر عمق دانش فقهی وی دانسته است. گفته شده که ابن‌شاس در این کتاب، تحت تأثیر *الوجیز*، برخی فروع مبنی بر قواعد اصولی را در فقه مالکی وارد کرده است (سراج، ۱(۳) / ۶۵۶). جزء اول و دوم این کتاب در کتابخانهٔ ازهریهٔ مصر (ازهریه، ۳۱۵/۲) موجود است. همچنین کتابی تحت عنوان کرامات الاولیاء به وی نسبت داده شده است (حاجی خلیفه، ۱۴۵۲/۲).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌قنفذ، احمدبن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سراج اندلسی، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة فی‌الاخبار التونسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ غبرینی، احمدبن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م.

عباس سالاری

اِبْنِ شاطِر، ابوالحسن علاءالدین علی بن ابراهیم بن محمد بن همام انصاری معروف به مطعِّم فلکی (۷۰۴ ـ ۷۷۷ ق / ۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۵م)، اخترشناس و ریاضی‌دان مشهور دمشقی. وی از سوی بیشتر دانشمندان معاصرش لقب علامه یافت و به سبب انتساب به نخستین معلم خود ابن شاطر که بعدها به ابن شاطر ارشد معروف شد، با این عنوان خوانده می‌شد (نعیمی، ۳۸۹/۲؛ دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۱؛ رایش، 41).

از جزئیات زندگی ابن شاطر اطلاع دقیقی در دست نیست. بنابر بیشتر روایات در دمشق زاده شد (ابن حجر، *الدررالکامنة*، ۹/۴) و در شش سالگی پدر خود را از دست داد و جدش سرپرستی او را برعهده گرفت. پس از چندی او را به علی بن ابراهیم بن شاطر که شوی خاله و پسر عم پدرش بود، سپردند. ابن شاطر نزد علی بن ابراهیم، هنر کنده‌کاری بر روی عاج را آموخت و به همین سبب به «مطعّم» معروف شد و نیز نزد همو هیأت و حساب و هندسه را فرا گرفت (همو، *انباء*، ۱۷۲/۱). هنر و مهارت ابن شاطر در کنده‌کاری مورد توجه واقع شد و از این راه ثروتی اندوخت که امکان مسافرت و ادامهٔ تحصیل را برای او فراهم ساخت (دفاع، *اثر علماء العرب و المسلمین*، ۱۲۶). در ۷۱۹ق / ۱۳۱۹م به قاهره و سپس اسکندریه رفت و در این دو شهر به فرا گرفتن هیأت و نجوم و ریاضی پرداخت و در این علوم مهارت یافت (ابن حجر، *انباء*، ۱۷۳/۱؛ ابن عماد، ۲۵۲/۶). سپس ریاست مؤذنان و مسئولیت تعیین اوقات شرعی در جامع اموی دمشق را به عهده گرفت (نعیمی، ۳۸۹/۲) و قسمت اعظم زندگی خود را در این کار به سر برد. ابن شاطر در این باره جداولی ترتیب داد که مجموعه‌ای



بود از جداولی که مقادیر بعضی از توابع کروی نجومی مربوط به اوقات نماز از آنها به دست می‌آمد. این جدولها تا ۱۹۷۴ م کشف نشده بود (کینگ، ۱ / ۸۶).

ابن شاطر، همانند دیگر دانشمندان معاصر خود به ساختن اسطرلاب و رُبع و ساعتهای آفتابی علاقه‌ای وافر داشت و غالباً خود را به ساختن وسایل و ابزار نجومی و آلات گاه‌شماری و گاه‌شناسی و محاسباتی که گواه مهارت و دانش و چیره دستی او بود و نیز به نوشتن رساله‌هایی دربارهٔ خصوصیات و طرز کاربرد آنها مشغول می‌داشت. اهمیت ابن شاطر در این زمینه از دو جهت است: طراحی و تکمیل آلات نجومی، به ویژه ساخت ساعت آفتابی و نظریهٔ سیاره‌ای او. در این نظریات، تلاشهایی برای تکمیل فرضیه‌های اخترشناسان پیشین و پالایش نظام بطلمیوسی از خطاهایی که به نظر او رسیده، به چشم می‌خورد (کندی، ۲۴؛ دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۱، ۴۲۲).

آثار: آثار ابن شاطر را می‌توان دو قسمت کرد:

الف ـ ساخته‌ها: اگر چه از ساخته‌های ابن شاطر جز اندکی به دست ما نرسیده، ولی رساله‌های موجود دربارهٔ نحوهٔ کاربرد آن آلات دلالت بر وجود دستگاههای مربوط دارد (کندی، ۲۱) که عبارتند از:

۱. اسطرلابی که در ۲۲ سالگی ساخت و هم اکنون در رصدخانهٔ ملّی پاریس موجود است. ابن شاطر دو اسطرلاب نیز در ۳۴ سالگی طرح کرد و خود آن را «الآلة الجامعة» نامید که نمونه‌ای از آنها در موزهٔ هنر اسلامی قاهره و دو نمونهٔ دیگر در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (کینگ، ۸۷/۱، ۹۰؛ رایش، 43).

۲. ربع تام. ابن شاطر این دستگاه را برای شناخت اوقات شرعی طرح ریزی کرد و خود معتقد بود که چون دستگاههای قبلی را با وجود کثرتشان کافی و کامل ندیده، به ساختن این چنین آلتی اقدام کرده است. ابن شاطر این دستگاه را «ربع التام لمواقیت الاسلام» نام گذاشته بود و منظور از ابداع آن، انجام عملیات نجومی به طریق ساده بوده است (کندی، ۱۷). ربع تام دارای شبکه‌ای از خطوط هم فاصله است که به موازات اضلاع یک مثلث متساوی الاضلاع که در ربع محاط است و یکی از محورها قاعدهٔ آن است، ترسیم شده‌اند (کینگ، همان، ۸۸/۱).

۳. ربع علایی، منسوب است به علاءالدین که لقب خود ابن شاطر است. ربع علایی و نیز ربع تام اشکال تغییر یافته‌ای از ربع مُجَیَّب، در طرحی ساده‌تر و مآلاً سودمندترند. این ربع مانند ربع مجیّب، شبکه‌ای از خطوط مختصات متعامد دارد که هر محور را به شصت (یا نود) جزء مساوی تقسیم می‌کنند و نیز مشتمل بردسته‌ای خطوط موازی است که نقاط دو محور را به هم می‌پیوندند.

وی این ربعها را در عملیّات ریاضی و محاسباتی زمان خود و پیدا کردن حاصل ضربها و خارج قسمتها و توابع متعارف مثلثاتی و نیز برای حل مسائل متعارف نجوم کروی و مسائلی همچون تعیین میل اول و دوم و بعد مستقیم، برای طول معین دائرة البروجی و همچنین برای تعیین مدت شفق و فلق برای عرض جغرافیایی، یا طول خورشیدی یا ارتفاع خورشیدی معین به کار می‌برده است (همانجا).

ابن شاطر کوشید زاویهٔ میل دائرة البروج را تعیین کند. وی با استفاده از وسایل مکانیکی خود، مقدار آن را °۲۳ و ′۳۱ تعیین کرد. جورج سارتن پس از ذکر مقدار مذکور که ابن شاطر در ۷۶۷ ق / ۱۳۶۵م موفق به محاسبهٔ آن شد، یادآوری کرده که مقداری که دانشمندان معاصر با استفاده از ماشینهای محاسباتی یافته‌اند، °۲۳ و ′۳۱ و ″۱۹/۸ است (دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۲، ۴۲۳). ابن شاطر در ۷۶۵ ق برای عرض جغرافیایی دمشق به جایِ °۲۷ و ′۳۳ رقم °۳۰ و ′۳۳ را به دست آورد و در آثار بعدی خود همین عدد را به کار برد (کینگ، ۸۱/۱).

۴. ساعت آفتابی، وسیله‌ای که ابن شاطر می‌توانست با استفاده از آن در هر ساعت از روز، زمانی را که از طلوع آفتاب گذشته یا به غروب آن مانده بود، برحسب ساعات اعتدالی اندازه بگیرد و اوقات نماز ظهر و عصر و نیز نصف النهار محل و از روی آن جهت قبله را تعیین کند (همو، ۸۷/۱). ساعتی که در ۷۶۷ ق ساخت و آن را «صندوق الیواقیت الجامع لاعمال المواقیت» نامید و فعلاً در کتابخانهٔ مدرسهٔ احمدیهٔ حلب، در مجموعهٔ افندی بن طاها زاده موجود است، برای استفاده در همین زمینه بود. این دستگاه نجومی دارای دو خاصیت ویژه و قابل ملاحظه است. یکی آنکه برخلاف دیگر دستگاههای مشابه که مدورند، مربع شکل است و دایرهٔ نجومی در این مربع محاط شده است؛ دیگر آنکه دستگاه در جعبه‌ای که سطح آن به شکل مربع به ضلع ۱۲ سانتی‌متر و به ضخامت ۳ سانتی‌متر است، قرار گرفته بوده، به گونه‌ای که حرکت داخل دستگاه بر روی صفحه منتقل می‌شده و جهت قبله و نصف النهار محل را نشان می‌داده است (رایش، 37-36). این دستگاه از لحاظ اینکه مکمل دستگاههای علمی زمان خود بوده، شایان توجه است.

ابن ابی الفتح صوفی ستاره‌شناس مصری، دربارهٔ طرز استفاده از صندوق الیواقیت ابن شاطر *رسالة مختصرة بالعمل بصندوق الیواقیت* را در ده باب نوشته که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌ها موجود است. لوئی ژانن[1] و دیوید کینگ این اثر را با ترجمه و توضیح ریاضی آن به زبانهای فرانسه و انگلیسی در مجلهٔ تاریخ[2] (س ۱، شم ۲) منتشر کرده‌اند. ابن شاطر در ۷۷۳ ق نیز ساعت آفتابی افقی با شکوهی ساخت که برمنارهٔ شمالی مسجد اموی نصب شد (کینگ، ۸۶/۱).

این ساعت ساختمانی پیچیده و بسیار دقیق داشت که علامات منطقة البروج را نیز شامل بود و با دو صفحهٔ آهنی به طور افقی در امتداد شرقی-غربی تعبیه شده بود (ریحاوی، 71). در پی کاوشهای باستان‌شناسی در ۱۹۵۸م در مسجد اموی، سه قطعه سنگ مرمر و یک لوحهٔ نجومی یافته شد که نشان می‌داد قسمتهایی از یک ساعت آفتابی

---

1. Louis Janin 2. *Journal for the History of Arabic Science.*

بوده‌اند. در روی این قطعه سنگها نوشته‌ای به خط عربی دیده می‌شود که با وجود اینکه چند کلمه‌ای براثر شکستن سنگ از بین رفته، باز لطمه‌ای به مفهوم نوشته وارد نیامده است. این نوشته‌ها نشان دهندهٔ نام دستگاه (الجامعة الاعمال المیقاتیة)، نام فرمانروای وقت در شام (الاشرف شعبان)، سازندهٔ دستگاه (علی بن ابراهیم محمدالانصاری الموقّت بالجامع الاموی الشهیر بابن الشاطر) و تاریخ ساخت آن (۷۳۳ ق) است (همو، 69). قطعات مذکور هم اکنون در موزهٔ ملی دمشق نگهداری می‌شود (کندی، ۲۲). در هر حال این ساعت آفتابی، مسلماً کامل‌ترین، دقیق‌ترین و هنرمندانه‌ترین آلتی است که در ممالک اسلامی شناخته شده است. رسم و طرح سه صفحه، فراوانی خطوط و منحنیها، رسم خطوط متقارن با سبکی خاص، مدولها[1] (واحد قراردادی در معماری برای تنظیم تناسب ستونها یا قسمتهای یک ساختمان، معمولاً برابر نصف قطر پایین تخته بندی ستونها)، حکّ و ثبت بسیار دقیق نکات متعدد، ظرافت و جز اینها به دستگاه مزبور امتیاز خاصّی بخشیده است (ژانن، 120). چنانکه مردم برای تمیز و تشخیص آن از دیگر دستگاههای مشابه، به آن نام مخصوص «البسط» یا «البسیط» داده بودند (ابن عماد، ۲۵۲/۶؛ بدران، ۳۶۷؛ ریحاوی، 71).

ساعتهای آفتابی، آلات گاه‌شماری و رسایل مربوط به آنها که توسط ابن شاطر تهیه و تصنیف شده، قرون متمادی در مصر، شام، قلمرو دولت عثمانی و دیگر ممالک اسلامی، مرجعی برای تعیین و ضبط اوقات شرعی بوده است (دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۲).

ساعت ابن شاطر تا حدود ۱۲۹۰ ق/ ۱۸۷۳ م در مئذنة العروس مسجد اموی موجود بود. طنطاوی (۱۲۴۱ ـ ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۲۵ ـ ۱۸۸۹ م) اخترشناس معروف مصری، هنگام تنظیم آن متوجه اختلالاتی می‌شود و درصدد تعمیر آن منتها براساس افق حقیقی برمی‌آید، ولی مواجه با مخالفت بعضی از مردم دمشق می‌شود، از این‌رو براساس همان افق مرئی (ظاهری) آن را تنظیم کرده، در جای خود قرار می‌دهد (بدران، ۳۶۵). مقایسهٔ قطعات موجود در موزه با ساعت فعلی که بر اسلوب نجوم سنتی قرون وسطایی تهیه و در ۱۲۹۳ ق به وسیلهٔ طنطاوی بر مناره نصب شده، حکایت از آن دارد که این ساعت، تقلید کاملی از ابن شاطر است که به موجب نوشتهٔ موجود بر روی صفحهٔ آن طنطاوی چیزهایی بر آن افزوده است (کینگ، ۸۶/۱؛ ژانن، 108).

به نوشتهٔ نعیمی (۳۸۹/۲)، صفدی، مورخ معاصر ابن شاطر، اشاره به اسطرلابی می‌کند که ابن شاطر خود آن را ساخته و بر دیواری در خانه‌اش قرار داده بود و شب و روز بدون چرخ یا آب و یا وسیلهٔ محرکهٔ دیگری در حرکت بوده و ساعات اعتدالی و زمانی را نشان می‌داده است. مسلماً دستگاه مزبور که سیر وحرکت دورانی داشته، اسطرلاب نبوده، بلکه همان ساعتی بوده که بعدها به اروپا منتقل شده است (دهمان، ۵۲).

گذشته از ساخت و تکمیل آلات نجومی، مهم‌ترین کار تئوریک ابن شاطر نظریهٔ سیّاره‌ای اوست که تغییرات تازه‌ای در الگوهای بطلمیوس وارد کرد (کینگ، ۸۰/۱). وی ضمن تشریح و انتقاد اغلب نظریات بطلمیوس، براساس رصدها و الگوهای مندرج در *الزیج الجدید* خود، سیر اجرام آسمانی براساس نظام بطلمیوسی را رد کرده و دلایلی در اثبات نظریهٔ خود ارائه کرده است (دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۳۳). ابن شاطر حرکت خورشید را از دید ناظر در زمین به صورت مجموع حرکتهای تدویری درنظر گرفته است. وی در این نظریه به طور آشکار فلک حامل خارج از مرکز و فلک معدل المسیر را که در مدل بطلمیوسی آمده، حذف کرده و به جای آنها از فلکهای تدویر درجهٔ دوم استفاده کرده است. هدف نهایی وی نه اصلاح مبانی نجوم عملی، بلکه به وجود آوردن یک نظریهٔ سیاره‌ای بوده است که از حرکات یک نواخت در مدارهای دایره‌ای فراهم آمده باشد. در مورد خورشید هیچ مزیتی از فلک تدویر اضافی به دست نیاورد. در مورد ماه این تمهید جدید تا حدی عیب عمدهٔ نظریهٔ بطلمیوسی را اصلاح کرد (کینگ، ۸۲/۱، ۸۳).

دفاع (*العلوم البحتة*، ۴۲۴) بر آن است که ارزش واقعی ابن شاطر تا نیمهٔ قرن بیستم شناخته نبود، زیرا کپرنیک نظریات نجومی وی را برخلاف واقع به خود نسبت داده و علمای نجوم در اروپا نیز بر این ادعا صحه گذاشته بودند. این توهم مدت ۵ قرن همچنان باقی بود تا اینکه نخستین بار در ۱۹۵۰ م نظریهٔ سیاره‌ای ابن شاطر مورد پژوهش قرار گرفت و معلوم شد که الگوهای وی از نظر ریاضی با الگوهای کپرنیک یکی است. مستشرق انگلیسی دیوید کینگ در مقاله‌ای که در *قاموس الشخصیات العلمیة* در ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م منتشر شده، اکثر نظریات نجومی منسوب به کپرنیک را مقتبس و مأخوذ از نظریات ابن شاطر دانسته است. در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م از نسخ موجود در لهستان، مسقط الرأس کپرنیک، معلوم شده که او از این نسخ خطی عربی بهره برده و ابتکار ابن شاطر را به خود منسوب ساخته است (همانجا). عده‌ای نیز احتمال می‌دهند که کپرنیک در مورد مرکزیت کرهٔ خورشید در وسط عالم و عدم قبول آنچه بطلمیوس به عنوان عنصر جدید، فلک معدل المسیر نامیده و همچنین ترک نظام بطلمیوسی، از نظریات دانشمندان قبل از زمان ابن شاطر مانند ابوعبید بوزجانی، عمرخیام، زرقالی، نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و خود ابن شاطر استفاده کرده است. امروزه در این موضوع شکی باقی نمانده که کپرنیک با نظریات مسلمانان به طور گسترده‌ای آشنایی داشته است (سزگین، ۸۷). به طور کلی اصول همهٔ آنچه را که در طرح کپرنیک تازگی دارد، می‌توان در مکتب طوسی و شاگردانش پیدا کرد (نصر، ۱۷۸). برخی حتی برآنند که گالیله در اختراع تلسکوپ، از افکار و نظریات ابن شاطر استفاده کرده است (دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۳). مسأله‌ای که امروزه محققان را به خود مشغول داشته، نحوهٔ انتقال این

1. Module

آثار و نظریات به غرب است. معلوم نیست که آیا آثار این دانشمندان به لاتینی یا یونانی ترجمه شده و مورد استفادهٔ دانشمندان غرب قرار گرفته بوده است (قس: سزگین، همانجا) یا اینکه با فتح قسطنطنیه (در ۱۴۵۳ م)، همانند بسیاری از آثار علمی دیگر به وسیلهٔ مسیحیان به مرکز دینی مسیحیت و مقر پاپ یعنی روم منتقل شده و در آنجا مورد بهره‌برداری دانشمندان غرب واقع شده است.

در مورد اینکه آیا نظریهٔ سیاره‌ای ابن شاطر به اروپا انتقال یافته بوده یا نه، تحقیقات چندی انجام گرفته است، ولی تحقیق دربارهٔ نجوم ابن شاطر و منابع او هنوز در مراحل ابتدایی است. چه رسد به نظریهٔ سیاره‌ای او و نفوذ آن در جهان اسلام و اروپا (کینگ، ۸۱/۱).

ب ـ تألیفات: در حدود چهل وپنج اثر نجومی و ریاضی به ابن شاطر نسبت داده شده که غالب آنها در کتابخانه‌های جهان موجود است: ۱. *الزیج الجدید*، مهم‌ترین و مشهورترین اثر ابن شاطر است که وی آن را به دستور سلطان مراد اول عثمانی تألیف کرد. منظور سلطان از این کار، تحریر زیجی بود که شامل تمام نظریات فلکی و معلومات جدید باشد. به طوری که خود مؤلف در مقدمهٔ *الزیج الجدید* نوشته، وی شمار زیادی از آثار و نوشته‌های اخترشناسان گذشته، مانند مجریطی و محیی‌الدین مغربی را مورد مطالعه قرار داده و متوجه شده که آنان و عده‌ای دیگر مانند ابن هیثم، نصیرالدین طوسی در درستی نظریهٔ بطلمیوس، دربارهٔ افلاک اظهار تردید کرده و درصدد ساختن الگوهایی برآمده‌اند که حرکات عرضی و طولی سیارات را به صورت صحیح نمایش دهد، ولی در این کار خود توفیقی حاصل نکرده‌اند (کندی، ۱۶ ـ ۱۷؛ دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۲). از این‌رو ابن شاطر نظریهٔ سیاره‌ای جدیدی ارائه داده و در رساله‌ای به نام *تعلیق الارصاد* به شرح روشها و رصدهایی پرداخته که به کمک آنها نظریهٔ خود را طرح‌ریزی کرده و پارامترهایی استخراج نموده است. بدبختانه هیچ نسخه‌ای از این رساله در منابع خطی موجود شناخته نشده است. وی سپس در کتاب *نهایة السول فی تصحیح الاصول*، دلایلی را که الگوهای سیاره‌ای جدیدش بر آنها مبتنی بوده، گرد آورده است (کینگ، ۸۱/۱). سرانجام پس از نقد و بررسی آثار پیشینیان از قبیل مؤیدالدین عُرضی، محیی الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی و دیگران که از آنها نام برده شد، و بهره‌گیری از مطالب و نوشته‌های آنان (کندی، ۲۴) کتاب مهم خود *الزیج الجدید* را مشتمل بر قواعدی برای تعیین دقیق اوضاع و حرکات و رازهای سیارات که خود از طریق رصد و مشاهده و استنتاج صحیح دریافته بوده، به رشتهٔ تحریر درآورده و در آن اعمال و مسائل نجومی را به شکل دقیق صورت‌بندی کرده است. در *الزیج الجدید* که مشتمل بر ۱۰۰ باب و ۱۱۸ جدول است (ظاهریه، ۷۰)، مجموعهٔ جدیدی از جداول سیاره‌ای دیده می‌شود. این زیج مدت چندین قرن در دمشق مورد استفاده بوده است (کینگ، ۸۱/۱ ـ ۸۲). قلقشندی (۴۷۷/۱) آن را کامل‌ترین زیج زمان خود دانسته، می‌نویسد که نسخه‌هایش منتشر نشده و کمیاب است. زیج ابن شاطر را در قرون مختلف علمای متعددی تصحیح و یا تلخیص کرده‌اند (نک: کندی، ۱۴، ۲۹، ۳۰، ۱۶۴؛ بدران، ۳۶۶). نسخه‌های بسیاری از این اثر در کتابخانه‌های جهان مانند حلب، دمشق، تهران، راشنگتن، استانبول، پاریس، لیدن موجود است (*فهرس المخطوطات المصورة*، ۴۸؛ ظاهریه، همانجا؛ مرکزی، ۴۴، ۴۵؛ منجّد، *فهرس المخطوطات العربیة*، ۴۷، ۴۸؛ کوپریلی، ۳۷۰/۲، ۳۷۲؛ زوتر، 168; GAL, II/156)؛

۲. *ارجوزة فی الکواکب*، منظومه‌ای است دربارهٔ ستارگان. نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (زوتر، GAL، همانجاها؛ ورهووه، 391)؛

۳. *ایضاح المغیّب فی العمل بربع المجیّب* (بغدادی، ۱۵۷/۱) که در یک مقدمه و ۲۰۵ باب ترتیب یافته است (کندی، ۱۶۶). نسخه‌های آن در کتابخانه‌های قاهره، بورسا، حراجی زاده (زوتر، 168؛ GAL، همانجا) و تونس، المکتبة الوطنیة (عزت عمر، ۲۰) مضبوط است؛

۴. *تحفة السامع فی العلم بالربع الجامع*، که مشتمل بر یک مقدمه و ۴۱ باب و یک خاتمه است (حاجی خلیفه، ۳۶۶/۱)؛ ۵. *تحفة الاحباب فی الضروری والاصل من علم الاسطرلاب* یا *تخبیر الاحباب فی الضروری من علم الاسطرلاب*. چهار نسخه با عنوان اول در کتابخانهٔ علمیهٔ صبیحیه در سلا (حجّی، ۴۶۷ ـ ۴۶۹) و یک نسخه با عنوان دوم در تونس، دارالکتب الوطنیة (عزت عمر، همانجا) موجود است؛

۶. *تسهیل المواقیت فی العمل بصندوق الیواقیت*، رساله‌ای است دربارهٔ طرز کاربرد «صندوق الیواقیت» که از ابداعات خود ابن شاطر بود. این رساله مشتمل بر ۱۵۵ مسألهٔ فلکی است که به طریقهٔ جبری مطرح شده است (بدران، ۳۶۶). تاکنون نسخه‌ای از آن گزارش نشده است؛ ۷. *تعلیق الارصاد*. این رساله که ضمن *الزیج الجدید* توضیح داده شد، احتمالاً همان رساله‌ای است که حاجی خلیفه (۹۰۷/۱) از آن با عنوان *رصد ابن‌الشاطر بالشام* یاد کرده است؛ ۸. *الجبر والمقابلة* (کندی، ۲۳). به گفتهٔ عزاوی کتابی با این عنوان از ابن شاطر در قاهره محفوظ است (کینگ، ۹۱/۱)؛ ۹. *جدول الظلّ*. در این اثر قامت انسان هفت قدم (پا) فرض و جدول بر این قیاس استخراج شده و پس از آن، طریقی دیگر برای استخراج حد روز و شب آمده است (شورا، ۹(۱) / ۴۴۸، ۲۴۸/۵)؛ ۱۰. مجموعه‌ای از جداول تعیین وقت نماز برای عرض جغرافیایی ۳۴ درجه که به‌صورت کتابی فراهم آمده است. متن اصلی آن در دارالکتب قاهره و مقدمهٔ آن در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن نگهداری می‌شود (کینگ، ۹۱/۱)؛ ۱۱. *جدول لعرض شمال فی معرفة الغایة ونصف القوس والحدید*، نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (GAL, II/156)؛ ۱۲. *خطبة الزیج علی مقتضی الهیئة المبتکرة*. نسخهٔ منحصر به‌فرد آن جزو نسخ خطی فلسطین موجود است (منجد، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، ۴۷)؛ ۱۳. *رسالة الاسطرلاب* (*رسالة فی اسطرلاب*). رساله‌ای است که در یک نسخه و ۱۲ باب ترتیب یافته است. نسخه‌ای از آن در ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، ۱۷۶، ۱۷۷) و نسخهٔ دیگری در موزهٔ بریتانیا (کاتالوگ، II/191) هست؛ ۱۴. *رسالة الاشعة اللامعة فی العمل بالآلة الجامعة*، رساله‌ای

است دربارهٔ طرز کار با آلتی که ابن شاطر خود آن را «جامعه» نامیده بود. این رساله جامع تمام اعمال فلکی است که در علم مواقیت برای هر محلی و دربارهٔ هر عرض جغرافیایی ترتیب یافته و مشتمل بر یک مقدمه و ۶۰ باب است (کندی، ۱۸). نسخه‌های آن در انستیتو خاورشناسی شوروی (خالدوف، I / 461)، منچستر (مینگانا، 576)، آمستردام (کلکسیون، I / 120)، احمدیهٔ حلب (عزت عمر، ۲۰) موجود است. این رساله را فردی ناشناس در یک مقدمه و ۳۰ باب و یک خاتمه خلاصه کرده و آن را *الثمار الیانعة فی قطوف الآلة الجامعة* نامیده است (حاجی خلیفه، ۱۰۵/۱). کحاله (*معجم المؤلفین*، ۸/۷) کتاب اخیر را جزو تألیفات ابن شاطر ذکر می‌کند؛ ۱۵. *رسالة جیب*، مشتمل بر یک مقدمه و ۱۰ باب که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۱۶۱) موجود است. عناوین و موضوعات هر ۱۰ باب در همین مأخذ ذکر شده است؛ ۱۶. *رسالة الربع التام (رسالة فی الربع التام الموضوع لمواقیت الاسلام)*، رساله‌ای است مشتمل بر یک مقدمه و ۴۶ باب (حاجی خلیفه، ۸۶۶/۱). ابن شاطر این رساله را برای کسانی که طالب ایجاز و اختصار هستند، ترتیب داده است. نسخه‌هایی از آن در برلین، لیدن، واتیکان و کاوالا (GAL, II / 156) نگهداری می‌شود؛ ۱۷. *رسالة علی الآلة المسماة بالمثلث*. نسخه‌ای از آن در المکتبة الوقفیهٔ حلب (*فهرس المخطوطات المصورة*، ۴۷) موجود است؛ ۱۸. *رسالة عن صنع الاسطرلاب* (دفاع، *العلوم البحتة*، ۴۲۴)؛ ۱۹. *رسالة فی استخراج التاریخ*، دربارهٔ محاسبات گاه شماری، نسخه‌ای از آن در کمبریج نگهداری می‌شود (GAL, II / 156)؛ ۲۰. *رسالة فی اصول علم الاسطرلاب* (ازهریه، ۲۹۸/۶)؛ ۲۱. *النفع العام فی العمل بالربع التام لمواقیت الاسلام*. ابن شاطر با وجود فراوانی آلات فلکی، چون آنها را برای شناخت اوقات شرعیه کافی و وافی ندیده، به‌تصنیف این رساله مبادرت کرده که دربارهٔ دستگاه ربع التام لمواقیت الاسلام است. این رساله مشتمل بر یک مقدمه و یک خاتمه و ۲۰۰ باب است (کندی، ۱۷) و مؤلف در پایان آن صد پرسش و پاسخ دربارهٔ موضوعات مربوط به‌نجوم کروی بر آن ضمیمه کرده است. ابن شاطر این رساله را خلاصه کرده و از آن رسالهٔ دیگری که شامل یک مقدمه و ۲۰۰ باب است، ترتیب داده است (حاجی خلیفه، ۱۹۶۹/۲، ۱۹۷۰؛ کندی، ۱۷). نسخه‌هایی از این رساله در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۳۲۱/۶)، دارالکتب(خدیویه، ۲۸۱/۵)، لیدن، برلین و واتیکان (زوتر، 168) موجود است؛ ۲۲. *رسالة فی الربع العلائی*. یک نسخه از آن در آکسفورد نگهداری می‌شود (کندی، ۲۸)؛ ۲۳. *رسالة فی العمل بدقائق اختلاف الآفاق المرئیة*، که نسخه‌ای از آن در قاهره (GAL, II/156) موجود است؛ ۲۴. *رسالة فی العمل بالربع الجامع*، مشتمل بر یک مقدمه و ۱۸ باب. نسخه‌ای از آن در قاهره (خدیویه، ۲۷۳/۵) وجود دارد؛ ۲۵. *النجوم الزاهرة فی العمل بالربع المجیّب بلامری و لادائرة*. ابن شاطر در این رساله اکثر عملیات را بر مبنای عرض جغرافیایی دمشق قرار داده است و با اینهمه در ربع، مدارات سه گانه و دو خط طول و عرض و مدارات روزانه را اضافه کرده است. این رساله چند بار توسط دانشمندان بعدی خلاصه و تصحیح شده است (بدران، ۳۶۶)؛ ۲۶. *رسالة فی العمل بالربع المجیّب الهلالی*. این رساله شامل یک مقدمه و ۱۰ باب است. ابن شاطر در مقدمهٔ آن می‌نویسد که این رساله از نظر سادگی بر رسالهٔ دیگری که دربارهٔ ربع نوشته، برتری دارد. یک نسخه از آن در ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، ۱۸۹) موجود است؛ ۲۷. *رسالة فی العمل بربع الشکاریة*، مشتمل بر ۱۹ باب. نسخه‌هایی از آن در قاهره (خدیویه، ۲۷۳/۵) و در المکتبة الوقفیهٔ حلب مضبوط است (نک‌: *فهرس المخطوطات المصورة*، ۴۷)؛ ۲۸. *رسالة فی العمل بالمربعة*، که در حلب (کندی، ۲۳، ۳۱) موجود است؛ ۲۹. *رسالة فی النسبة الستینیة*، محتملاً دربارهٔ حساب شصتگانی (کینگ، ۹۱/۱)؛ ۳۰. *رسالة فی الهیئة الجدیدة*. نسخهٔ منحصر به‌فرد آن جزو نسخ خطی فلسطین موجود است (GAL, II / 157)؛ ۳۱. *الروضات المزهرات فی العمل بربع المقنطرات*، شامل یک مقدمه و ۳۵ باب است (حاجی خلیفه، ۹۲۲/۱). نسخه‌های آن در میلان، کتابخانهٔ آمبروزیانا (زوتر، همانجا) و حلب، کتابخانهٔ احمدیه (کندی، ۱۶۶) موجود است. در مورد نویسندهٔ این اثر بین بروکلمان و ادوارد براون اختلاف نظر وجود دارد. براون (ص 118) آن را به‌ابن شاطر منسوب می‌کند و متذکر می‌شود که بروکلمان اشتباهاً آن را به‌شخص دیگری به‌نام محمدبن احمد بن عبدالرحمن مزی نسبت داده است. زوتر (همانجا) نیز این کتاب را به‌ابن شاطر منسوب کرده است؛ ۳۲. *کشف المغیّب فی الحساب بالربع المجیّب* (کحاله، معجم، ۸/۷). این کتاب در یک مقدمه و ۵۴ باب ترتیب یافته است (خدیویه، ۲۷۳/۵). نسخه‌ای از آن در ازهریه (ازهریه، ۳۱۳/۶) موجود است. بغدادی (۳۶۸/۲) می‌نویسد: این کتاب در ۲۰۵ باب ترتیب یافته است. تصور می‌رود نامبرده این اثر را با کتاب *ایضاح المغیب فی العمل بالربع المجیب* اشتباه کرده باشد؛ ۳۳. *کفایة القنوع فی العمل بالربع المقطوع* (کندی، ۲۳). ضمناً به‌همین نام کتابی از ابوعبدالله محمد بن محمد سبط ماردینی نیز موجود است (دوسلان، 454؛ خالدوف، I/461)؛ ۳۴. *لفظ الجواهر فی معرفة الخطوط والدوائر* (کحاله، *المستدرک*، ۴۶۹)؛ ۳۵. *لمعة ابن الشاطر*، که در حلب، کتابخانهٔ احمدیه موجود است (*فهرس المخطوطات المصورة*، ۴۸). کتابی هم با عنوان *اللمعة فی حل السبعة* در منچستر نگهداری می‌شود که به‌شهاب‌الدین غلام‌الله بن احمد الکوم الریشی منسوب است. این اثر ۱۲ فصل دارد و بسیاری از لوحه‌های نجومی آن به‌ابن شاطر نسبت داده شده است (نک‌: مینگانا، 597)؛ ۳۶. *المختصر فی الجیب*، نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، 231 / VII)؛ ۳۷. *مختصر فی العمل بالاسطرلاب وربع المقنطرات والربع المجیّب*، نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (GAL, II / 156)؛ ۳۸. *المزید المری فی العمل بالجیب بغیرمری*. ابن شاطر در پایان رسالهٔ *النفع العام فی العمل بالربع التام*، از

این رساله به‌عنوان تألیف خود نام برده است (کندی، ۲۳، ۳۲)؛ ۳۹. نزهة السامع فی العمل بالربع الجامع (بغدادی، ۶۳۹/۲). این رساله ملخص رسالهٔ تحفة السامع فی العمل بالربع الجامع است و منظور ابن‌شاطر از این تلخیص، تسریع و تسهیل اعمال ریاضی و نجومی بوده است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و ۴۱ باب و یک خاتمه است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب المصریة (خدیویه، ۲۸۱/۵، ۳۲۶؛ نیز نک‍: الفهرس التمهیدی، ۵۰۷ـ۵۰۸؛ GAL,II/156) و نیز کتابخانه‌های آکسفورد (زوتر، همانجا) و ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، ۲۳۹) موجود است؛ ۴۰. نهایة السول فی تصحیح الاصول. ابن‌شاطر در این کتاب طرحی بر مبنای طرح خواجه نصیر طوسی برای حرکت ماه پیشنهاد کرده است. وی با توجه به طرح طوسی، از فلک خارج مرکز چشم پوشیده و فلک تدویر دومی در منظومه‌های شمسی و قمری وارد کرده است (نصر، ۱۷۶) و این همان نظریه‌ای است که حدود دو قرن بعد توسط کپرنیک دربارهٔ قمر پیشنهاد شد (همو، ۱۷۸). این کتاب یک مقدمه و سی‌باب و یک خاتمه دارد. نسخه‌هایی از آن در موزهٔ اوقاف عامه در بغداد (کندی، 56) و کتابخانه‌های لیدن، آکسفورد، بادلیان (زوتر، GAL، همانجاها)، سپهسالار (سپهسالار، ۷۳۶/۵)، حلب (فهرس المخطوطات المصورة، ۴۸)، موجود است. حاجی خلیفه جزو آثار ابن‌شاطر از کتابی به نام نهایة السول نام می‌برد (۱۹۸۸/۲) که ظاهراً همین اثر است؛ ۴۱. نهایة الغایات فی الاعمال الفلکیات (کندی، ۲۲). ابن‌شاطر در الزیج الجدید از این کتاب نام برده است.

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الغمر، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ همو، الدرر الکامنة، به کوشش عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ ازهریه، فهرست؛ بدران، عبدالقادر، منادمة الاطلال ومسامرة الخیال، دمشق، المکتب الاسلامی للطباعة والنشر؛ بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حجی، محمد، فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا، کویت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۵م؛ خدیویه، فهرست؛ دفاع، علی عبدالله، اثر علماء العرب والمسلمین فی تطویر علم الفلک، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ همو، العلوم البحتة، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ دهمان، محمد احمد، مقدمه بر علم الساعات والعمل بها اثر ابن ساعاتی، دمشق، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۱م؛ سپهسالار، خطی؛ سزگین، فؤاد، محاضرات فی تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ سنا، خطی؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ عزت عمر، محمد، فهرس المخطوطات المصورة (ملحق) فی مکتبة معهد التراث العلمی العربی، حلب، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة حتی اواخر شهر اکتوبر (تشرین اول) ۱۹۴۸م، قاهره، معهد المخطوطات المصورات؛ فهرس المخطوطات المصورة فی مکتبة معهد التراث العلمی العربی، حلب، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۰م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، قاهره، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ همو، المستدرک علی معجم المؤلفین، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ کندی، س. وعماد غانم، ابن‌الشاطر، حلب، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ کوپریلی، خطی؛ کینگ، دیوید، «ابن‌شاطر»، زندگی‌نامهٔ علمی دانشمندان اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، ۱۳۶۵ش؛ مرکزی، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، المخطوطات العربیة فی فلسطین، بیروت، ۱۹۸۲م؛ همو، فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الکونغرس واشنطن، بیروت، ۱۹۶۹م؛ نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر محسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م؛ نیز:

Browne's; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico*, London, 1852; *Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères*, Amsterdam, 1971; *De Slane*; GAL; Janin, Louis, "Le cadran solaire de la mosquée umayyade à Damas", *Ibn al-Shāṭir*, Aleppo University Publications, 1976; *Khalidov*; Reich, S. et G. Wiet, "Un astrolabe syrien du XIXᵉ siècle", *Ibn al-Shāṭir*, Aleppo University Publications, 1976; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1934; Rihaoui, Abdulkader, "Inscription inédite à la mosquée des omayyades appartenant à un instrument astronomique", *Ibn al – Shāṭir*, Aleppo University Publications, 1976; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; *Voorhoeve*.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ شاکِرِ کُتُبی، صلاح‌الدین ابوعبدالله محمدبن شاکربن احمدبن عبدالرحمن‌بن شاکربن هارون‌بن شاکر دارانی، مورخ و ادیب دمشقی (د ۷۶۴ ق / ۱۳۶۳م). حاجی خلیفه لقب او را فخرالدین یاد کرده است (۱۱۸۵/۲). از جزئیات زندگی ابن‌شاکر اطلاعات دقیقی در دست نیست. از شهرت او به دارانی چنین بر می‌آید که در داریا از روستاهای اطراف دمشق زاده شده و سپس به شهر دمشق منتقل شده است. سال تولد وی روشن نیست، اما در منابع جدید آن را ۶۸۱ ق / ۱۲۸۲م (کحاله، ۶۱/۱۰) یا ۶۸۶ ق / ۱۲۸۷م (فروخ، ۷۸۸/۳) ضبط کرده‌اند، ولی معلوم نیست که این دو رقم از کدام منابع بر گرفته شده است. به هرحال ابن‌شاکر از ابوالعباس الحجّار معروف به ابن‌شحنه (د ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰م) و ابوالحجاج یوسف‌بن عبدالرحمن المزی (د ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱م) و شمس‌الدین ذهبی حدیث شنید (ابن‌حجر، ۱۹۴/۵؛ ابن رافع، ۲۶۳/۲). او چنانکه خود گفته به مطالعهٔ آثار تاریخی علاقهٔ بسیار داشت (عیون التواریخ، ۳/۱) و چون از زن و فرزند فارغ بود، دست به تصنیف گشود (همانجا)، اما ظاهراً در ادب دستی قوی نداشت و اصول نحوی و لغوی را در نوشته‌های خود رعایت نمی‌کرد (عباس، ۳). ابن حجر (همانجا) و حسینی (ص ۲۰۶) متذکر شده‌اند که ابن‌شاکر در آغاز کار مردی سخت تهیدست بود و سپس به خرید و فروش و استنساخ کتاب پرداخت و از آن راه ثروتی اندوخت. این شغل که وی را به خواندن کتابها وا می‌داشت، گذشته از علاقهٔ بسیاری که خود وی به کسب دانش نشان می‌داد، انبوهی آگاهیهای تاریخی و تراجم احوال بزرگان دانش و سیاست در اختیار وی گذاشت که حاصل آن را در دو اثر بزرگ او، فوات الوفیات و عیون التواریخ، می‌توان دید. دو تن از مورخان معاصر ابن‌شاکر از او به نیکی یاد کرده‌اند. ابن کثیر که لقب او را لیثی (ظاهراً: مصحف کتبی) ذکر کرده، در فن خود یگانهٔ روزگارش شمرده و از کوششهای او در تعلیم و تعلم سخن گفته (۱۳)(۷) / ۳۱۷) و ابن‌رافع سلامی پس از ذکر مرگ ابن‌شاکر، او را به جوانمردی ستوده است (۲۶۴/۲). این اشارات، آشکارا نظر عباس (همانجا) را مبنی بر آنکه ابن‌شاکر در میان معاصران خود به دانش پرآوازه نبود، نقض می‌کند. با اینهمه به گفتهٔ همو ابن‌شاکر به شهرت وراقانی چون ابوحیان توحیدی و یاقوت حموی نرسید (همانجا). ابن‌شاکر در دمشق درگذشت و ابن‌کثیر در جامع آنجا بر او نماز گزارد و پیکرش را در مقبرهٔ باب‌الصغیر دمشق به خاک سپردند (عباس، ۳ـ

۴؛ ابن‌رافع، ۲/۲۶۳).

ابن‌شاکر در روزگاری می‌زیست که سرزمین شام به رغم آنکه مرکز جنگهای درازمدت صلیبی بود و از یورشهای مغولان مدت درازی نگذشته بود، از شکوفایی علمی خاصی برخوردار داشت. نگاهی به دانشمندان معاصر ابن‌شاکر همچون صفدی، ذهبی، ابن‌تیمیه، ابن‌قیم جوزیه، سبکی و ابن کثیر و نیز مدارس بسیاری که در آن سرزمین وجود داشت، مانند امینیه، جوزیه، ریحانیه، غزالیه و اشرفیه، بیانگر شرایط ویژهٔ محیط علمی است که ابن‌شاکر در آن رشد یافت و آثاری بزرگ پدید آورد. این آثار عبارتند از:

۱. *فوات الوفیات* (هـ م)، ذیلی است بر کتاب مشهور *وفیات الاعیان* ابن‌خلکان. ابن‌شاکر خود اشاره کرده که چون ابن‌خلکان شرح حال هیچ‌یک از خلفا را ذکر نکرده و در تراجم برخی از فضلای معاصر خود به اجمال گراییده، وی به تکمیل آن پرداخته و شرح‌حال کسانی را نیز که پس از ابن‌خلکان برآمده‌اند، در آن کتاب نوشته است (*فوات*، ۱/۹، ۱۰). ابن شاکر در ۷۵۳ ق از نگارش این کتاب و به گفتهٔ عباس از بازبینی نهایی آن فراغت یافت (ص ۵). وی در تألیف *فوات‌الوفیات* از آثار کسانی چون صفدی صاحب کتاب *الوافی بالوفیات* استفاده کرده است (همو، ۴، ۵). این کتاب نخستین بار در ۱۲۸۳ و ۱۲۹۹ ق در بولاق چاپ شد، سپس محمد محیی‌الدین عبدالحمید آن را در دو مجلد بزرگ با حواشی و تحقیقات جدید منتشر کرد (قاهره، ۱۹۵۱م) و در ۱۹۷۳م نیز به ویرایش و تحقیق احسان عباس در بیروت به چاپ رسید.

۲. *عیون التواریخ* (هـ م)، در تاریخ اسلام که برحسب سال تدوین شده است. ابن شاکر این کتاب را از نسب و تولد پیامبر (ص) آغاز کرده و تا وقایع ۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹م را در آن آورده است. *عیون التواریخ* نه تنها از جهت تاریخی، بلکه به سبب کثرت اشعار و شرح حال ادیبان و فقیهان و متکلمان، از ارزش ادبی و علمی نیز برخوردار است (نک: ج۱، ۱۲، ۲۰/ جم). وی در پایان وقایع هر سال، وفیات آن سال را نیز ذکر کرده است. این کتاب اندکی پس از مرگ نویسنده شهرت یافت، چنانکه ابن‌کثیر از آن یاد کرده (همانجا) و ابوالحسن علی‌بن علاء (د ۷۹۲ ق/ ۱۳۹۰م) قاضی دمشق آن را ستوده و بهترین کتاب خوانده (سخاوی، ۳۱۱) و ابن‌تغری بردی نیز از آن کتاب در تدوین اثر خود *النجوم الزاهرة* استفاده کرده است (مثلاً ۹/۲۰). ابن‌شاکر در تدوین این اثر، چنانکه خود اشاره کرده از منابع متعددی همچون *خریدة القصر* عمادالدین کاتب، *تاریخ دمشق* ابن عساکر، *المنتظم* ابن‌جوزی، *تاریخ بغداد* ابن‌نجار، *فرج بعد الشدة* و *نشوار المحاضرة* تنوخی و بسیاری دیگر بهره گرفته است (سامر، ۱۲/ ط، ی، ک)، اما اینکه گفته‌اند او بسیاری از عبارات کتاب *عیون التواریخ*، به ویژه حوادث تاریخی را عیناً از *البدایة والنهایة* ابن‌کثیر بر گرفته (حاجی خلیفه، ۲/۱۱۸۵، ۱۱۸۶) بی‌پایه است. چه، نه تنها ابن‌کثیر که حدود ده سال پس از ابن‌شاکر هم زنده بوده، او را به فضل و تاریخ‌دانی ستوده، بلکه اشاره کرده که ابن شاکر، تاریخی در ده مجلد گرد آورد (همانجا). پس پیداست که ابن‌کثیر در آن وقت که *عیون‌التواریخ* نوشته شده بود، هنوز کتاب خود را به پایان نبرده بود و حتی می‌توان گفت که محتملاً خود وی از کتاب *عیون التواریخ* استفاده کرده است. شاید چنانکه حسام‌الدین قدسی (۱/ ش) حدس زده، مراد حاجی خلیفه، ابن‌اثیر صاحب *الکامل* باشد که گویا از منابع ابن شاکر بوده است، اما اختلاف نویسندگان پس از ابن‌شاکر در شمار مجلدات *عیون التواریخ* که آن را ۶ یا ۱۰ یا ۲۸ مجلد شمرده‌اند (حاجی خلیفه، ۲/۱۱۸۵؛ ابن کثیر، همانجا؛ بغدادی، ۲/۱۶۳)، باید ناشی از نسخه‌های متعددی باشد که از این کتاب فراهم شده بود و از همین جا می‌توان دانست که آن کتاب تا چه اندازه قبول عام یافته بوده است. نسخه‌هایی از این کتاب به طور کامل یا پراکنده در استانبول و قاهره و لندن و پاریس و واتیکان هست (برای مشخصات نسخه‌ها نک: قدسی، ۱/ ض ـ ق؛ سامر، ۱۲/ و ـ ح). جلد اول این کتاب به ویرایش و حواشی حسام‌الدین قدسی (دمشق، ۱۹۲۷م) و مجلدات ۱۲ و ۲۰ به ویرایش و حواشی فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود (بغداد، ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰) و سرانجام در ۲۱ جلد (عراق، ۱۹۸۴م) به چاپ رسیده است.

۳. *روضة الازهار و حدیقة الاشعار*، کتابی ادبی در یک مجلد که بر اساس قوافی ابیات تدوین شده بود. از این کتاب نشانی در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که حاجی خلیفه آن را دیده، زیرا عبارات آغاز نسخه را نقل کرده است (۱/۹۲۳).

مآخذ: ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن‌رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش حسام‌الدین قدسی، دمشق، ۱۹۲۷م؛ همو، همان، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ـ ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۷ ـ ۱۹۸۰م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، محمدبن علی، *ذیول العبر*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سامر، فیصل، مقدمهٔ عیون (نک: ابن شاکر در همین مآخذ)؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ عباس، احسان، مقدمه بر فوات (نک: ابن شاکر در همین مآخذ)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قدسی، حسام‌الدین، مقدمه بر عیون (نک: ابن شاکر در همین مآخذ)؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م.

صادق سجادی

اِبْن شاهویه، ابوبکر محمدبن احمدبن علی بن شاهویه (د ۳۶۲ ق/ ۹۷۳ م)، ریاضی‌دان و فقیه شافعی ایرانی. شاهویه یک نام ایرانی و مرکب از واژهٔ «شاه» و پسوند «ویه»، همچون سیبویه وامثال آن است (ابن خلکان، ۴/۲۱۱). ابن شاهویه از ابوخلیفهٔ جمحی و یحیی بن زکریا ساجی استماع حدیث کرد و حاکم ابوعبدالله (خلیفهٔ نیشابوری) از او روایت کرده است (ابن ابی‌الوفاء، ۲/۱۸). وی علاوه بر آگاهی از دقایق مذهب شافعی در زمان خود در محاسبات نجومی، ترسیم اشکال کتاب اقلیدس و علم حساب نیز یگانه بود (صیمری، ۱۷۰) و در مذهب آراء مخصوص به خود داشت (ابن خلکان، همانجا). ابن شاهویه مدتی

در نیشابور اقامت داشت. پس به بخارا رفت و در مدرسهٔ ابوحفص فقیه به تدریس پرداخت (سبکی، *طبقات الشافعیة الکبری*، ۷۸/۳، حاشیه). سپس به نیشابور بازگشت و از آنجا به فارس رفت و در آنجا به قضا پرداخت. اما سرانجام در نیشابور ساکن شد و همانجا درگذشت (ابن خلکان، همانجا). بعضی منابع وفات او را سال ۳۶۱ ق/ ۹۷۲ م دانسته‌اند (مثلاً صیمری، همانجا؛ سبکی، *الطبقات الصغری*، ۴۵؛ ابن ابی‌الوفاء، همانجا). از اطلاعات مختصری که دربارهٔ وی در دست است، برمی‌آید که دارای مقام اجتماعی و علمی برجسته‌ای بوده است. صیمری (همانجا) می‌نویسد که چون عضدالدوله او را با گروهی از فقیهان به بخارا به رسالت فرستاد، شهرهای خراسان را به احترام او آذین بستند. همو از قول اسماعیل زاهد می‌نویسد که ابوبکر بن فضل بخاری جزوه‌ای که در آن مشکلات کتب را جمع کرده بود نزد ابن شاهویه آورد و او در حال پاسخ آنها را املاء کرد. ابن فضل بوسه بر سر او نهاد و گفت: نمی‌پنداشتم مانند تو بر روی زمین باشد. صیمری و گروهی دیگر به دلیل انتساب ابن شاهویه به طبقهٔ ابوعبدالله حسین متکلم و نیز تدریس او در مدرسهٔ ابوحفص، او را حنفی شمرده‌اند (همانجا؛ ابن‌ابی‌الوفاء، همانجا). اما سبکی این سخن را توهم دانسته است (*طبقات الصغری*، ۴۶).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، *الطبقات الصُغری*، نسخهٔ خطی چستربیتی، شم ۳۷۸۰؛ صیمری، حسین بن علی، *اخبار ابی حنیفة واصحابه*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م.

ابوالفتح حکیمیان

اِبْن شاهین، ابوحفص عمر بن احمد بن عثمان، ملقب به واعظ (صفر ۲۹۷ـ ذیحجهٔ ۳۸۵ / نوامبر ۹۰۹ـ ژانویهٔ ۹۹۶)، محدث و رجالی بغداد. اصل وی از مروروذ خراسان بود (خطیب بغدادی، ۲۶۵/۱۱؛ قس: ابن شاهین، *فضائل*، ۲۵). او از ۱۱ سالگی در بغداد به استماع حدیث پرداخت (ابن شاهین، همان، ۴۰؛ خطیب بغدادی، همانجا) و پس از ۳۳۰ ق برای استماع از محدثان دمشق به آن شهر رفت (ذهبی، ۴۳۲/۱۶). وی سفرهایی نیز به بصره، فارس و مصر داشته است (ابن شاهین، همان، ۳۳، ۴۶؛ ابن ماکولا، ۲۹۱/۴؛ ابن تغری بردی، ۱۷۲/۴). از جملهٔ مهم‌ترین مشایخ ابن شاهین در حدیث می‌توان از ابوبکر بن ابی داوود، ابوالقاسم بغوی و محمد بن محمد باغندی نام برد (نک: ابن شاهین، همان، جم؛ خطیب بغدادی، همانجا).

او در قرائت نیز از ابن ابی داوود، ابن مجاهد، ابوبکر نقاش و احمد بن مسعود زهری بهره جست (ابن جزری، ۵۸۸/۱). خطیب بغدادی (۲۶۷/۱۱) یادآور شده که ابن شاهین نخستین بار در ۳۳۲ ق در بصره حدیث گفته است. برخی از رجال شناسان بر وثاقت ابن شاهین در نقل حدیث تصریح کرده‌اند (نک: ابن ماکولا، همانجا؛ خطیب بغدادی، ۲۶۷/۱۱ ـ ۲۶۸). ذهبی (۴۳۴/۱۶) معتقد است که ابن شاهین به غوامض و مشکلات حدیث احاطه نداشت و جمعی از اهل حدیث سهل انگاری و اشتباهات وی را گوشزد کرده‌اند (نک: خطیب بغدادی، همانجا). در منابع اشاره شده که وی دانش چندانی در فقه نداشته است (خطیب بغدادی، ۲۶۷/۱۱؛ ابن جوزی، ۱۱۶).

راویان بسیاری از جمله پسرش عبیدالله بن عمر، محمد بن ابی الفوارس، هلال بن محمد حفار، احمد بن محمد بَرْقانی و ابوسعد مالینی از او استماع حدیث کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۲۶۵/۱۱؛ ذهبی، ۴۳۲/۱۶) و حسین بن علی طناجیری از وی قرائت آموخته است (ابن جزری، ۵۸۸/۱).

بنابر نقل خطیب بغدادی (۲۶۸/۱۱) او در بغداد وفات یافت و درباب حرب کنار قبر احمد بن حنبل مدفون شد.

آثار: ابن شاهین دارای آثار بسیاری بوده که شمار آنها را تا ۳۳۰ عنوان ذکر کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۲۶۷/۱۱).

الف ـ چاپی: ۱. *تاریخ اسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم*، این کتاب به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی در بیروت (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است. مؤلف در این کتاب بیش از هر چیز به اقوال یحیی بن معین و احمد بن حنبل استناد جسته است. در این اثر گاه از رجال ضعیف نیز ذکری به میان آمده است (مثلاً ص ۲۸۲). ابن حجر در سراسر کتاب *تهذیب التهذیب* آراء رجالی ابن شاهین را مورد توجه قرار داده است؛ ۲. *فضائل فاطمة الزهراء (ع)*، این اثر که شامل ۳۷ حدیث در فضایل حضرت زهرا (ع) است، به کوشش محمد سعید طریحی در بیروت (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *امالی* ابن شاهین، که قسمتهایی از آن در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود(*فهرس*، ۴۲۷، ۴۳۰ـ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۷ ـ ۵۵۰)؛ ۲. *شرح مذاهب اهل السنة* (ظاهریه، ۲۰۴/۱ـ۲۰۶)؛ ۳. *ما اجتمع عندی من الاحادیث التی بینی و بین رسول الله (ص) اربعة رجال* (*فهرس*، ۵۶۹ـ۵۷۲)؛ ۴. *ناسخ الحدیث و منسوخه*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ پاریس (دوسلان، شم 718) و سایر کتابخانه‌های جهان (نک: GAS, I/209-210) موجود است. (برای دیگر آثار نک: *فهرس*، جم؛ ظاهریه، ۳۳۲/۱ـ۳۳۳؛ ابن‌جوزی، همانجا؛ ابن‌حجر، *الاصابة*، ۲/۱، جم؛ همو، *لسان*، ۲۸۴/۶؛ زرکلی، ۴۰/۵).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ همو، *فضائل فاطمة الزهراء (ع)*، به کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سوّاس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ نیز: *De Slane*; GAS.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ شاهینِ ظاهِری، غرس‌الدین خلیل (۸۱۳ ـ ۸۷۳ ق/ ۱۴۱۰ ـ ۱۴۶۸ م)، از دیوانسالاران و نویسندگان سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م مصر و شام. پدر وی شاهین از ممالیک شیخ صفوی، معروف به شیخ الخاصکی، از امیران الظاهر سیف‌الدین برقوق (مقریزی، ۴(۲)/۹۰۷؛ سخاوی، ۳/۳۰۸)، نخستین فرمانروای ممالیک برجی بود (قس: همو، ۳/۱۹۵). گویا از همین رو شاهین را از مملوکان الظاهر برقوق نیز شمرده‌اند (زرکلی، ۲/۳۱۸) که به وی منسوب شد و ظاهری لقب یافت. چنانکه پیش از آن وی را شیخی ــ منسوب به شیخ صفوی ــ می‌خواندند و در برخی از منابع از او به هر دو عنوان یاد شده است. با اینهمه گفته‌اند که شاهین از مملوکان الظاهر سیف‌الدین ططر بود (سرکیس، ۱۳۳)، اما اگر «ظاهری» لقب خود غرس‌الدین خلیل باشد نه پدر او شاهین، باید گفت که وی لااقل به ۲ تن از فرمانروایان مملوک، الظاهر سیف‌الدین ططر و الظاهر سیف‌الدین جقمق، می‌توانسته است منسوب شده باشد.

ابن شاهین در محلهٔ خاتونیهٔ بیت‌المقدس زاده شد و دوران کودکی و نوجوانی خود را همانجا گذراند (سخاوی، مقریزی، همانجاها). ۱۵ ساله بود که همراه پدر به قاهره رفت و به تحصیل دانش پرداخت. از قول پسر او روایت شده که وی از شاگردان ابن‌حجر بوده است. سخاوی از او با عنوان «شیخنا» یاد کرده و کتاب *مناقب شافعی* را نزد او خوانده، از او اجازهٔ فتوا و تدریس گرفته است (سخاوی، ۳/۱۹۵ ـ ۱۹۷). از این پس آگاهی چندانی از زندگی خلیل در دست نیست. محتملاً همراه پدر که در این اوقات امیر شکار ازبک دوادار بود (همو، ۳/۲۹۵) وارد دستگاه ممالیک مصر شد و به خدمت ازبک پیوست و آنگاه به دربار اشرف برسبای وارد شد و از ۸۳۷ ق/ ۱۴۳۴ م بارها عهده‌دار مشاغل مهمی در دستگاه اداری ممالیک شد. چنانکه در همان سال از سوی برسبای، حاجب و ناظر امارت اسکندریه شد (مقریزی، ۴(۲)/۹۰۷ـ۹۱۷) و اندکی بعد به جای امیر جانبک ناصری به امارت همانجا رسید (ابن تغری بردی، ۱۵/۴۴). حدود ۲ سال بعد، از آن شغل معزول شد؛ بدان سبب که به بازرگانان اجازهٔ فروش محمولات فلفل به فرنگان داده بود که فقط می‌بایست آن را از دیوان سلطانی بخرند (مقریزی، ۴(۲)/۹۶۷)، اما چند روز بعد به نظارت دارالضرب قاهره منصوب شد و دو ماه بعد سرانجام به جای تاج‌الدین بن خطیر اسلمی که مستعفی شده بود، به وزارت نشست (همو، ۴(۲)/۹۷۰، ۹۷۵). این وزارت یک ماه بیش به طول نینجامید و معزول شد (همو، ۴(۲)/۹۷۶؛ ابن تغری بردی، ۱۵/۷۷) و به قولی خود استعفا کرد (سخاوی، همانجا)، تا اینکه در ۸۴۱ ق امیر کرک شد (مقریزی، ۴(۲)/۱۰۱۰، ۱۰۲۰). آنگاه در ۸۴۲ ق به روزگار فرمانروایی الظاهر سیف‌الدین جقمق عزل شد و منصب اتابکی یا امیرکبیری صفد یافت (همو، ۴(۳)/۱۱۰۲؛ ابن تغری بردی، ۱۵/۲۷۹). گویا اندکی بعد به امارت ملطیه منصوب شد، زیرا مقریزی (۴(۳)/۱۱۳۷) در وقایع ذیقعدهٔ ۸۴۲ از او به همین عنوان یاد کرده و در جای دیگر خاطرنشان ساخته که در ربیع‌الآخر ۸۴۳ به عنوان یکی از امرای نظامی به دمشق رفت (همانجا). درحالی که سخاوی دورهٔ امارت او در ملطیه را بیش از ۴ سال دانسته است (۳/۱۹۶). از سخن ابن تغری بردی (۱۵/۳۵۸) برمی‌آید که تا جمادی‌الآخر ۸۴۷ که به قاهره فراخوانده شد، در آن شغل بود و در ۴ رجب همان سال اتابکی حلب و سپس در ۸۵۰ ق/ ۱۴۴۶م امارت قدس یافت (همو، ۱۵/۳۵۸، ۳۷۱). خلیل از این پس غالباً مشاغل نظامی یا امارت حاج داشت. الظاهر سیف‌الدین خوشقدم فرمانروای مملوک نیز او را بر منصب فرماندهیش ابقا کرد و اجازه داد که در قاهره ساکن گردد و هر هفته دوبار در مجلس سلطان جهت منادمت حاضر شود. با اینهمه مدتی بعد به سعایت دشمنان به قدس فرستاده شد، ولی از سلطان اجازه گرفت و به مکه رفت و از آنجا با حاجیان عراقی به عراق رهسپار شد و تا مرگ سلطان به مصر بازنگشت. پس از آن به حلب و از آنجا به طرابلس رفت و اندکی بعد در همانجا درگذشت. پیکرش را در مقبره‌ای که جهت خویش آماده ساخته بود، دفن کردند (سخاوی، همانجا).

ابن شاهین، مردی ادیب، شاعر و دوستدار علم بود (برای برخی از اشعارش نک: همو، ۳/۱۹۶، ۱۹۷، که به دیوان چند جلدی او اشاره دارد) و آثاری پدید آورد که پسرش آنها را حدود ۳۰ عنوان دانسته است (همو، ۳/۱۹۷) که فقط برخی از آنها شناخته شده است:

۱. *کشف الممالک و بیان الطرق والمسالک*، در دو مجلد بزرگ و ۴۰ باب، شامل اوضاع اجتماعی و سیاسی مصر و شام در روزگار ممالیک (ابن شاهین، *زبدة*، ۴).

۲. زبدة کشف الممالک وبیان الطرق والمسالک. نویسنده در مقدمه یادآوری کرده که چون *کشف الممالک* را مفصل یافته به تلخیص آن پرداخته و کتاب *زبدة کشف الممالک* را در ۱۲ باب پدید آورده است (همانجا). این کتاب در ۱۷۸۸ م توسط وانتور دوپارادی[1] به فرانسه ترجمه شد، و ژان گولمیه[2] در ۱۹۵۰ م آن را با مقدمه‌ای توسط انستیتو فرانسهٔ دمشق به چاپ رساند (نکدی، ۱۴۵، ۱۴۶؛ EI²). متن اصلی کتاب نیز در ۱۸۹۴ م به کوشش پل راوس[3] در پاریس چاپ شد.

این کتاب حدود ۳ دهه پس از مؤلف (۹۰۴ ق/ ۱۴۹۹ م) به دست محمدبن ابی الفتح محمد الصوفی الشافعی، به نام *الصفوة فی وصف المملکة المصریة* تلخیص شد (زیو، 477). نسخه‌هایی از دستنویس کتاب زبدة در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 2258–1724) و برلین (*آلوارت*، شم 9818) موجود است (قس: GAL, II/167). ظاهراً کهن‌ترین نسخه که در حیات مؤلف نگاشته شده در توپکاپی‌موجود است (کاراتای، شم 2990, 3008؛ عبدالبدیع، ۲/۱۵۱).

۳. *الاشارات فی علم العبارات*، در تعبیر خواب. به گفتهٔ ابن شاهین (*الاشارات*، ۳)، این کتاب بر آثار متقدمان چون *التقسیم* منسوب به امام

1. Venture de Paradis 2. Jean Gaulmier 3. Paul Ravaisse

جعفر صادق (ع) و *الجوامع* ابن سیرین مستند است. *الاشارات* در ۲ جلد و ۸۰ باب بوده (حاجی خلیفه، ۹۷/۱) که سپس در حاشیهٔ بخش دوم کتاب *تعطیر الانام فی تعبیر المنام* اثر عبدالغنی النابلسی (د ۱۱۴۳ ق/ ۱۷۳۰ م) در ۸۰ باب به چاپ رسید (قس: اشتاین اشنایدر، 227-228). نسخه‌هایی از این کتاب درکتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 2752)، مونیخ (اومر، 385)، شهید علی استانبول و قاهره موجود است (EI²; GAL, S, II/166). ابن شاهین همچنین کتاب *الاشارة الی علم العبارة* سالمی را که یکی از منابع او بوده (ابن شاهین، همانجا)، تکمیل کرد و ۳۰ باب بر آن افزود (EI²).

۴ - ۷. *المواهب فی اختلاف المذاهب*، که براساس ابواب فقه تدوین شده است؛ *المنیف فی الانشاء الشریف*؛ *الدرة المضیة فی سیرة المرضیة*؛ *الکوکب المنیر فی اصول التعبیر* (سخاوی، ۱۹۷/۳). از ۴ کتاب اخیر نشانی در دست نیست.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن شاهین، خلیل، *الاشارات فی علم العبارات*، در هامش بخش دوم *تعطیر الانام فی تعبیر المنام* عبدالغنی نابلسی، قاهره، ۱۲۷۵ ق/ ۱۸۵۹م؛ همو، *زبدة کشف الممالک وبیان الطرق والمسالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ سرکیس، چاپی؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ نکدی، عارف، «زبدة کشف الممالک»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، س ۲۶، شم ۱، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م ؛ نیز:
Ahlwardt; Aumer. Joseph, *Die arabischen Handschriften der K. hof und Staatsbibliothek in Muenchen*, 1866; De Slane, Baron, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883; EI²; GAL; GAL, S; Karatay, F. E., *Topkapı sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu*, Istanbul, 1960; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Steinschneider, M., "Ibn Shahin und ibn Sirin", ZDMG, Leipzig, 1863, vol. XVII.

صادق سجادی

اِبْنِ شَبّاط، ابوعبدالله محمدبن علی بن محمد (۶۱۸-۶۸۱ ق/ ۱۲۲۱-۱۲۸۲م)، ادیب، شاعر، مورخ و فقیه مالکی. خاستگاه خاندان وی تُوزَر از شهرهای تونس بود. پدرش از توزر به قسنطینه رفت و ابن شباط در آنجا به دنیا آمد (نیفر، ۶۵/۱). برخی زادگاه او را توزر دانسته‌اند (بستانی، ۲۴۹/۳؛ زرکلی، ۲۸۳/۶). وی چهار ساله بود که به همراه خانواده‌اش به توزر بازگشت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت و پس از طی مدارج علمی در زمرهٔ مشاهیر عصر خود در آمد (نیفر، همانجا؛ مخلوف، ۱۹۱) و منصب قضا را در آنجا برعهده گرفت (کحاله، ۵۷/۱۱؛ زرکلی، همانجا). مدتی نیز در تونس به امر تدریس اشتغال داشت. از جملهٔ شاگردان او محمدبن حیان شاطبی را می‌توان نام برد (زرکلی، مخلوف، همانجاها). وی سرانجام در توزر درگذشت (بستانی، ۲۴۹/۳).

از وی کتابی با نام *صلة السمط وسمة المرط*، در ۴ جزء به جا مانده که شرحی است ادبی و تاریخی بر قصیدهٔ لامیهٔ ابومحمد شقراطسی در سیره و زهد (ابن خیر، ۴۱۹). چاپ انتقادی این کتاب به کوشش احمد مختار العبادی در مادرید (۱۹۷۱م) انجام شده است. زرکلی (همانجا)، دو کتاب *سمط اللآل*، در تاریخ و *العزة اللائحة* را به او نسبت داده است.

مآخذ: ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و خ.ریبراتاراگو، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ بستانی ف؛ زرکلی، اعلام؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، دمشق، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ نیفر، محمد، *عنوان الادیب*، تونس، ۱۳۵۱ ق.

ابوالفضل بیرجندی

اِبْنِ شُبْرُمه، یا ابوشبرمه عبدالله بن شبرمة بن طفیل ضَبّی (۷۲-۱۴۴ ق/ ۶۹۱ - ۷۶۱م)، قاضی و فقیه کوفی، از بنی ضبة بن اُدّ (ابن حزم، ۲۰۳، ۲۰۴). او محدثی ثقه ولی کم‌حدیث بود (عجلی، ۲۵۹). اهل ادب وی را به نکته‌سنجی و زبان‌آوری ستوده‌اند (جاحظ، ۲۶۷/۱). از نحوهٔ زندگیش چنین برمی‌آید که آمیزش با مردم را بر انزواطلبی (ابن‌ابی‌الحدید، ۳۸/۱۰) وکسب مقام اجتماعی و نزدیکی با حاکمان را بر شورش و همراهی با جریانهای مخالف خلافت وقت، ترجیح می‌داد. از جمله برای ازدواج پسرش از ابوایوب موریانی وزیر منصور عباسی ۵۰٬۰۰۰ درهم گرفت (ابن طقطقی، ۲۳۷) و از عیسی ابن موسی والی کوفه درخواست کرد تا او را به قضا نصب کند (جاحظ، همانجا). او پیش از آمدن به کوفه نیز مدتی والی یمن و قاضی بصره بوده است (ابن‌سعد، ۲۴۴/۷، ۲۴۵؛ ابن‌عبدربه، ۳۶۵/۲). در زمان حکومت هشام‌بن عبدالملک (حک ۱۰۵ - ۱۲۵ ق/ ۷۲۴ - ۷۴۳م) از طرف یوسف بن عمر ثقفی از ۱۲۰ تا ۱۲۲ ق قاضی کوفه بود. در ۱۲۲ ق به سجستان رفت و ابن ابی‌لیلی به جای او نشست (طبری، ۱۵۹/۷، ۱۷۹، ۱۹۱؛ خلیفة بن خیاط، ۵۴۴/۲؛ ابن‌اثیر، ۲۴۹/۵). ابن‌شبرمه احتمالاً اندکی پس از آن نیز در کوفه یا حوالی آن این منصب را به‌عهده داشته است و شاید تا زمان عیسی بن موسی که در ۱۳۲ ق/ ۷۵۰م والی کوفه شد، این مقام را حفظ کرده باشد (نک: ابن‌اثیر، ۴۴۵/۵) و همچنان در دوران حکومت منصور عباسی (۱۳۶ - ۱۵۸ ق/ ۷۵۴ - ۷۷۵م) در حالی که عیسی بن موسی ولایت و ابن ابی لیلی (ه‍ م) قضای شهر کوفه را به‌عهده داشتند، وی در سواد کوفه به قضا و سایر امور حکومت مشغول بوده است (عجلی، همانجا؛ قس: ابن معین، ۱۵۸/۱). ابن شبرمه شعرهایی طنزآمیز دربارهٔ ابن ابی‌لیلی سروده و در آنها وی را فاقد صلاحیت قضا دانسته و بر او که یسار بن بلال بن احیحة بن جُلاح را پدربزرگ خود خوانده و به آن فخر کرده، خرده گرفته است (نک: جاحظ، همانجا؛ ابن‌قتیبه، ۴۹۴)؛ احتمالاً انگیزهٔ سرودن این اشعار رقابت وی با ابن ابی‌لیلی بر سر قضای کوفه بوده است. با اینهمه رابطهٔ نزدیک بین این سه‌تن، یعنی آن والی و این دو قاضی را نمی‌توان از نظر دور داشت. اینان گاه شبها با یکدیگر به گفت‌وگو می‌نشستند (ابن‌سعد، همانجا) و عیسی در کارهای مهم سیاسی بدون مشورت این دو تصمیمی نمی‌گرفت، تا آنجا که وقتی منصور در ۱۴۷ ق/ ۷۶۴م (طبری، ۷/۸، ۸) عمویش عبدالله بن علی را نزد عیسی فرستاد تا او را بکشد، عیسی با این دو مشورت کرد، ابن

شبرمه او را از این کار بازداشت و گفت این دامی است که منصور برای کشتن تو پهن کرده است (عجلی، ۲۶۰). نقشهٔ منصور این بود که هر دو را بکشد و از بیمشان آسوده گردد. چون برادران علی در این‌باره با منصور گفت‌وگو کردند، گفت: نزد عیسی است و چون پیش عیسی آمدند، گفت: به فرمان منصور او را کشتم. بار دیگر وقتی نزد منصور رفتند، او با خشمگین جلوه‌دادن خود گفت: به انتقام خون عمویم او را قصاص خواهم کرد. چون این مسأله به قاضی ارجاع شد و عیسی حقیقت ماجرا را برملا کرد، منصور گفت خدا مرا بکشد اگر ابن‌شبرمه را نکشم، زیرا عیسی را نمی‌رسد که چنین زیرکیهایی داشته باشد. تاریخ‌نگاران نوشته‌اند که از این پس ابن‌شبرمه پیوسته خود را پنهان می‌کرد و سرانجام در اختفا جان سپرد (عجلی، همانجا؛ مسعودی، ۳۰۴/۳-۳۰۵). شاید در همین اوان بود که با اندوه و تأثر از پذیرفتن چنین منصبهایی به پسر خویش می‌گفت که پدرت از حلوای ایشان خورد و در هوسهای ایشان افتاد (جاحظ، ۹۷/۳، ۹۸). نکتهٔ مهمی که در سرگذشت ابن‌شبرمه به چشم می‌خورد، این است که وقتی ابومسلم خراسانی به کوفه آمد، ابن‌شبرمه به دیدار او رفت و چنین نشان داد که گویی با ابومسلم و اهدافش همسویی دارد. در همین دیدار وقتی ابومسلم شنید که او ضبی است، از وی روی درهم کشید، زیرا برخی از افراد این خانواده در جنگ جمل برضد حضرت علی (ع) جنگیده بودند. از این‌رو ابن‌شبرمه برای اینکه نظر ابومسلم را نسبت به خویش تغییر دهد، با حیله‌گری گفت من از ضبهٔ کوفه‌ام نه از ضبهٔ بصره! (صولی، ۳۰۱؛ یعقوبی، ۳۶۱/۲؛ قس: ابن‌حزم، همانجا). دلبستگی وی به فقه چندان بود که گاه با حارث‌بن یزید عکلی، قعقاع بن یزید و مغیره، پس از نماز عشا، برای مباحثهٔ فقهی در مسجد می‌نشستند و تنها اذان صبح آنان را از یکدیگر جدا می‌کرد (دارمی، ۱۴۸، ۱۴۹). روایات او مورد توجه گردآورندگان منابع حدیثی اهل سنت چون بخاری («صحیح»، ۳(۸)/۹۸؛ ۲(۶)/۱۱۳، ۱۶۴) ونسائی(۱۶(۸)/۳۳۵) بوده است. مشرب فقهی او به اصحاب رأی یعنی مکتب ابوحنیفه (د ۱۵۰ ق/۷۶۷م) نزدیک بود و بر مهم‌ترین مبنای فقهی این مکتب یعنی قیاس پیوسته عمل می‌کرد و به آن توصیه می‌نمود (بسوی، ۶۱۲/۱؛ خطیب بغدادی، *الفقیه والمتفقه*، ۲۰۴/۱). وی چندان به ابوحنیفه نزدیک بود که حتی روزی او را برای معرفی نزد امام صادق (ع) برد و در محضر امام او را به داشتن فقه و علم ستود. امام در همین مجلس خطاب به ابوحنیفه فرمود: اِتَّقِ اللّٰهَ وَلا تَقِسِ الدّینَ بِرَأْیِک... (زبیر بن بکار، ۷۶). در حدیثی دیگر امام صادق (ع) دربارهٔ ابن‌شبرمه می‌گوید که نظر ابن‌شبرمه در مورد قیاس سبب شده است که دانش او باطل شود و در همین زمینه ابن‌شبرمه را سخت مورد نکوهش قرار داده است (کلینی، ۵۷/۱). در حدیثی نیز که از امام محمّد باقر (ع) نقل شده، نظر ابن‌شبرمه را در مسأله‌ای در باب رِضاع خطا دانسته است (همو، ۴۴۶/۵). ابن‌شبرمه از ابن‌سیرین، شعبی، ابوزرعه (بخاری، *التاریخ الکبیر*، ۳(۱)/۱۱۷)، نوح بن درّاج (خطیب بغدادی، تاریخ، ۳۱۵/۱۳-۳۱۷)، حسن بصری، سالم بن عبدالله بن عمر (مزی، ۱۶۱/۹-۱۶۳) و دیگران حدیث روایت می‌کرد و سفیان بن عُیَینه، سفیان ثوری، وهیب‌بن خالد، سیف بن عمر تمیمی، معمربن راشد، شعبة بن حجاج و گروهی دیگر از او حدیث نقل کرده‌اند (ابن ابی‌حاتم، ۲(۲)/۸۲؛ مزی، همانجا). رجال‌شناسان اهل سنت او را ثقه می‌دانند (نک: مثلاً ابن‌شاهین، ۱۹۱؛ عجلی، ۲۵۹)، ولی علمای رجال امامیه نظرهای گوناگونی دربارهٔ او ابراز کرده‌اند. طوسی (ص ۹۷) او را از اصحاب امام سجاد (ع) ذکر کرده و ابن‌داوود او را ممدوح دانسته (ص ۲۰۶)، اما علامهٔ حلی او را از متروکین به‌شمار آورده است (ص ۲۳۶). ابن‌شهرآشوب وی را شاعری پرهیزگار معرفی کرده است (ص ۱۵۲).

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمیدبن هبة الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌داوود حلی، حسن بن علی، کتاب *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخائو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن‌شاهین، عمربن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویک درنبورگ، شالون، ۱۸۹۴م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ ابن‌معین، یحیی، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ همو، «الصحیح»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *الفقیه والمتفقه*، به کوشش اسماعیل انصاری، دمشق، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، «السنن»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی غانی، بغداد، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲م؛ صولی، محمدبن یحیی، *الاوراق*، به کوشش ج. هیورث ـ دن، لندن، ۱۹۳۶م؛ طبری، *التاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ مسعودی، علی ابن‌حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ نسائی، احمدبن شعیب، «السنن»، *الکتب الستة*، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب، *التاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰م.

ناصر گذشته

اِبْنِ شِبْل، ابوعلی محمد بن حسین بن عبدالله بن احمد بن یوسف (د ۴۷۳ ق/۱۰۸۰ م)، شاعر، ادیب، فیلسوف، عالم نحو و لغت، محدث و طبیب بغدادی. در منابع نزدیک به زمانش نام وی محمد ضبط شده است، اما یاقوت (۲۳/۱۰) و ابن ابی اصیبعه (۲۴۷/۱) او را حسین بن عبدالله نامیده و تاریخ وفاتش را ۴۷۴ ق نوشته‌اند. سال تولد وی را ۴۰۱ ق/ ۱۰۱۱ م یاد کرده‌اند (ابن دمیاطی، ۹). وی اهل

حریم طاهری، محله‌ای در قسمت بالای بغداد، در جانب غربی، یا شارع دارالرقیق بود و پس از مرگ در گورستان باب حرب به خاک سپرده شد (همانجا؛ ابن جوزی، ۳۲۸/۸ ـ ۳۲۹). از گزارش ابن قفطی که می‌گوید ابن شبل از امیر ابومحمد حسن بن عیسی بن المقتدر بالله حکایتها روایت کرده (ص ۳۷۶) و نیز گفتهٔ صفدی که وی را ظریف، ندیم و خوش محضر وصف می‌کند (۱۱/۳)، چنین برمی‌آید که تواناییهای گوناگون علمی و ادبی و ویژگیهای مطبوع شخصیت ابن شبل، او را به مراکز قدرت پیوند داده بود، چنانکه به طبابت به عنوان پیشه اشتغال نمی‌ورزید. منابع قدیمی هیچ یک از طبیب بودن او سخنی به میان نیاورده‌اند. نخستین کسی که از وی با عبارت خبیر به صناعت طب یاد کرده، یاقوت است (۲۳/۱۰) که البته در خبر او چیزی مشعر بر پرداختن ابن شبل به طب چونان یک پیشه، یافت نمی‌شود و ابن ابی اصیبعه نیز که ظاهراً در این مورد از یاقوت استفاده کرده، متعرض این نکته نشده است. علاوه بر این، در گزارش ستایش‌آمیز باخرزی (۲۷/۱، ۳۶۳) که خود مدتی شاگرد ابن شبل بوده، به لحنی شاعرانه از کوتاهی مدت بهره‌وری خود از علوم و فضایل استاد اظهار تأسف شده است، بی‌آنکه به علم طب و طبابت او اشاره‌ای برود.

به گفتهٔ یاقوت (۲۳/۱۰) ابن شبل از ابونصر یحیی بن جریر تکریتی فنون ادب آموخت. از احمد بن علی باذی (= بادا؟ بادی؟ بلدی؟) غریب الحدیث (= حل مشکلات وارد در بعضی احادیث) شنید (ابن دمیاطی، ۸؛ ذهبی، ۴۳۱/۱۸) و جمعی از محدثان بغداد مانند ابوالحسن یحیی بن حسین علوی امام زیدیه و ابوالقاسم بن سمرقندی و ابوسعد زوزنی از او حدیث شنیدند (سمعانی، ۵۴/۸). ابن جوزی نیز از طریق شیوخ خود روایات ابن شبل را شنید (۳۲۸/۸).

از آثار ابن شبل چیزی بر جای نمانده است، تنها مقداری از اشعار او در تذکره‌ها و تواریخ علم و سیر باقی مانده و از دیوان مشهورش که به قول ابن قفطی (همانجا) در اقطار منتشر شده بود و حاجی خلیفه هم (۷۶۶/۱) به آن اشاره کرده است، اثری در دست نیست. ابن قفطی که این اشعار را برحسب حروف قافیه تنظیم کرده است، می‌گوید که ابن شبل مدیحه نیز می‌سرود (صص ۳۷۶ ـ ۴۰۲). ابن خلکان سه بیت از اشعار او را در مدح معتمدالدوله ابوالمنیع قرواش بن مقلد (د ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ م) صاحب موصل و کوفه و مداین و نواحی فرات آورده که در آن به جنگ انتقام جویانهٔ امیر مذکور با غزان و پیروزی وی برایشان اشاره رفته است (۲۶۳/۵ ـ ۲۶۴). اشعار ابن شبل مشحون از لطافتهای تشبیه و استعاره است و معانی زیبای نهفته در آنها قوهٔ خیال را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. قدرت شاعری وی را در قطعه‌ای که در وصف گذشتن جوانی و آغاز پیری سروده است، می‌توان دید. در این قطعهٔ زیبا وی موی سیاه را به مشک و سپیدی اندک اندک آن را به کافور تجربه‌ها تشبیه می‌کند که گویی بر روی مشک پاشیده باشند. باخرزی کنایهٔ ابن شبل از کافور تجارب را از نوادر و غرایب به شمار آورده است (۳۶۴/۱).

اما علت عمدهٔ شهرت ابن شبل، وجود مضامین باریک فلسفی در اشعار اوست که از آگاهی عمیق و تسلط کامل وی بر فلسفه و مسائل پیچیدهٔ آن حکایت دارد. از جملهٔ این اشعار قصیدهٔ رائیه‌ای است که به گفتهٔ یاقوت (۲۳/۱۰) به غلط به ابن سینا نسبت داده شده است. علت این نسبت که یاقوت منبعی برای آن ذکر نمی‌کند، شاید فلسفی بودن قصیدهٔ مذکور باشد که به‌سبب هم زمانی وی با ابن‌سینا (د ۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷ م) پس از مرگ آن دو در منبعی نامعلوم یا در افواه به ابن سینا منسوب گردیده است. بادقت در مضمون این قصیده و مقایسهٔ آن با افکار و آثار ابن سینا، اشتباه بودن این نسبت که پس از یاقوت ابن ابی اصیبعه (۲۴۸/۱) و شهرزوری (۶۰/۲) نیز به آن تصریح کرده‌اند، آشکار می‌شود. چرا که ابن سینا از پیروان حکمت مشاء است و در همهٔ آثار خود، از فلسفهٔ واحدی سخن رانده و برمبنای سنت ارسطویی، مطالب کتب خود را تقسیم‌بندی کرده است؛ چنانکه نخست منطق، سپس طبیعیات و در آخر الهیات را گنجانده و همواره رأیی ثابت و مستدل عرضه داشته است. حال آنکه اشعار ابن شبل حاکی از حیرتی است که پس از مطالعهٔ مکاتب مختلف فلسفی و کلامی و مقایسهٔ مفاهیم آنها با موضوعات و احکام مذهبی، به برخی از متفکران دست می‌دهد. وجود چنین حیرتی در اشعار ابن شبل بود که موجب حکم صریح عبدالرحمن ابن جوزی گردید، تا ابیاتی از این قصیده را کافی بر فساد عقیدهٔ صاحب آن بشمارد (۳۲۹/۸). بنابراین ابن سینا و ابن شبل را در یک مقایسهٔ تحلیلی، می‌توان نمایندهٔ دو گونه تفکر کاملاً مجزا در سدهٔ ۵ ق دانست: نخست تفکری که برمبنای جزم استوار است و با بهره‌گیری از مذاهب مختلف فلسفی و کلامی، جهان بینی مشخص و ثابتی را ارائه می‌دهد و ابن سینا نمایندهٔ آن است؛ دوم تفکری که از ملاحظهٔ کثرت عقاید گوناگون فلسفی و مذاهب کلامی و تضادهای آنها با یکدیگر و نیز با عقاید خالص مذهبی، برمبنای شک در همهٔ آنها به وجود آمد و ابن شبل یکی از نمایندگان این طرز تفکر به شمار می‌رود. ظاهراً شهرزوری (۶۴/۲ ـ ۶۵) نیز با توجه به چنین تحلیلی است که پس از ذکر قصیدهٔ رائیهٔ ابن شبل و قطعاتی دیگر از اشعار او، برای توجیه شک و حیرت مندرج در آن، به بیان خلاصه‌ای از آراء فلاسفهٔ قدیم یونان پرداخته است.

چند بیت از قصیدهٔ مذکور به نقل از یاقوت (۲۴/۱۰) که حیرت سراینده از آنها هویداست، دارای چنین مضمونی است: «ای آسمان گردنده، به آفریننده‌ات سوگند آیا گردشت به اختیار است یا به جبر؟ ما را بگوی که گردش تو برچه اصلی استوار است که فهم ما را به آن راه نیست؟ آیا در همان فضایی گردش می‌کنی که در تو می‌بینیم یا جز آن فضای دیگری است؟ و آیا ارواح با مرگ تن فانی می‌شوند یا به سوی تو بالا برده می‌شوند؟». در این ابیات به صراحت به قصور ادراک انسان از شناخت مسائل طبیعت و مابعدالطبیعه همانند حرکت افلاک و اجسام سماوی و عقول و نفوس مُدبّر آنها و نیز مسألهٔ خلود روح و وضع آن پس از فنای جسم، اشاره شده است و بر پاسخهای جزمی

آنها، با دیدهٔ شک نگریسته شده است. برخی از ابیات این قصیده، حاکی از اعتقاد شاعر به سرنوشت محتومی است که بی‌هیچ خواست و اراده‌ای، برای انسان و موجودات جهان رقم خورده است.

در واپسین تحلیل از شعر فلسفی ابن شبل، به دشواری می‌توان او را فیلسوف به معنی رایج آن به شمار آورد، چرا که نه از وی نظام فلسفی خاصی به صورت مدون یا منقول برجای مانده و نه بررسی اشعار باقی مانده از او، بر وجود چنین نظامی گواهی می‌دهد. از سوی دیگر در میان این اشعار قطعاتی در اخلاق نظری و عملی به چشم می‌خورد، ازجمله در قطعه‌ای (یاقوت، ۳۷/۱۰) به این مضمون: «تا توانی زبان را از اظهار سه چیز: راز، مال و راه و روش خویش نگاه‌دار وگرنه از سه کس در رنج خواهی بود: نمّام، حسود و دروغزن». بنابراین ابن شبل را باید شاعری متفکر و متفلسف به شمار آورد و می‌توان وی را با خیام (د ۵۱۷ ق/ ۱۱۲۳ م)، آنگونه که در رباعیاتش ظاهر می‌شود، مقایسه کرد.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به‌کوشش آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، *المحمدون من الشعراء واشعارهم*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵ م؛ باخرزی، علی بن الحسن، *دمیة القصر*، به کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ شهرزوری، محمد بن محمود، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ یاقوت، *ادبا*.

بخش علوم

اِبْنِ شَبّه، ابوزید، عمر بن شبة بن عبیدة بن زید نُمیری (۱۷۳ ـ ۲۶۳ ق/ ۷۸۹ ـ ۸۷۷ م)، ادیب، شاعر، راوی اخبار و احادیث. «شبّه» لقب پدر او بود که گویند از ترانهٔ رجز گونه‌ای که مادرش در کودکی برای وی می‌خوانده، اخذ شده است (مرزبانی، *نورالقبس*، ۲۳۱). ابن شبّه ظاهراً در بصره به دنیا آمد، ولی مدتی از دوران کودکی خود را در عبّادان (آبادان) گذراند (ابن ابی حاتم، ۱۱۶/۳؛ خطیب، ۲۰۹/۱۱). وی ادب و اخبار عرب را ابتدا از پدر و سپس از استادان بزرگی چون ابوعُبَیده مَعْمَر بن مثنّی (ابن حجر، ۴۶۰/۷؛ ابن ابی حاتم، همانجا) و اصمعی (صولی، ۲۵ ـ ۲۶) و محمدبن بشار بن بُرد (مرزبانی، *موشح*، ۲۶۴) فراگرفت. پس از آن برای استماع و جمع حدیث راهی بغداد شد و در آنجا از کسانی چون عبدالوهاب ثقفی و محمدبن جعفر غندر و محمدبن ابی عَدی و علی بن عاصم نقل حدیث کرد (خطیب، ۲۰۸/۱۱) و به زودی یکی از بزرگ‌ترین محدثان و آگاهان به اخبار و ادب عربی گردید، چندانکه تاریخ‌نگارانی مانند طبری و محدثانی چون ابن ماجه (تنوخی، ۶۰/۵؛ نووی، ۲ (۱) / ۱۷) از او روایت کرده‌اند. ابن حبّان (۴۴۶/۸) و دارقطنی (خطیب، ۲۱۰/۱۱) او را ثقه دانسته‌اند.

ابن شبّه را می‌توان یکی از پیشاهنگان نهضت جمع و تدوین اخبار و نوادر عرب که تقریباً از اواسط قرن دوم هجری با تلاش کسانی چون ابوعبیده و اصمعی شروع شده و در زمان او شکل جدی‌تر و جدیدتری به خود گرفته بود، به‌شمار آورد. او و کسانی چون زبیر بن بکّار به جمع آوری شعر و اخبار کهن عرب که بیم فراموشی و نابودی آنها می‌رفت، همت گماشتند و بدین‌سان گنجینهٔ بزرگی از آثار گذشتگان را فراهم آوردند (نک: همو، ۲۰۶/۱۱ ـ ۲۱۰، ضمن ابیات ۶، ۷، ۸،...؛ بلاشر، ۱۷۴/۱، ۱۷۸، ۱۸۳).

نوشته‌های ابن شبه چندین قرن مورد استفاده و استناد مؤلفان بزرگ قرار گرفت و کسانی همچون طبری و ابوالفرج اصفهانی (سزگین، ۱(۲) / ۲۰۵، ۲۸۲) از آنها بهرهٔ بسیار برده‌اند. طبری بیش از ۲۰ بار و ابوالفرج بیش از ده بار ــ با ذکر نام ــ از او نقل قول کرده‌اند و احتمالاً آنچه بدون ذکر نام او نقل شده بسی بیشتر از این بوده است. البته مواردی که طبری نقل کرده (۱۹۸/۴، ۲۱۳، ۲۶۹، جم) بیشتر دارای جنبهٔ تاریخی است و روایات نقل شده توسط ابوالفرج (۱۱/۶، ۵/۷، ۳۸،جم) همگی جنبهٔ ادبی دارد. علاوه بر این دو، مرزبانی در موشح (صص ۲۶، ۳۷، ۴۲، جم؛ قس: سزگین، ۱ (۲) / ۲۰۶) و یاقوت در معجم *البلدان* (۴۶/۳؛ قس: روزنتال، ۶۲۱، حاشیه) نیز فقرات بسیاری از کتب مختلف او را بدون ذکر نام کتاب اقتباس کرده‌اند.

وی در سرودن شعر نیز مهارت داشته و ابیاتی از اشعار وی به‌طور پراکنده در آثار مرزبانی (*نور القبس*، ۲۳۱)، ابن ندیم (ص ۱۲۵)، خطیب بغدادی (همانجاها) و یاقوت (*ادبا*، ۶۱/۱۶) مضبوط است. از این چند قطعه شعر که به ما رسیده، می‌توان دریافت که شعر ابن شبه از ذوق و لطافت فراوانی بهره‌مند نیست، هرچند که بی‌پیرایگی و سادگی آنها در خور توجه است.

علاوه بر این وی در باب شعر و انواع و چگونگی آن دارای نظری صائب بوده است. در زمینهٔ نقد شعر بی‌تردید وی نیز به راه گذشتگان و معاصرانش می‌رفته و به اظهار نظرهای کلی بسنده می‌کرده است (قس: مرزبانی، موشح، ۲۶، ۹۴). ابن شبه در نقد شعر از تعصبات قبیله‌ای به دور بود و از قبیلهٔ نُمیر که از طریق ولاء به آن وابسته بود (ابن ندیم، همانجا)، در مقابل هجاهای گزندهٔ جریر (ص ۵۸)، نه تنها دفاعی نمی‌کرد، بلکه در «نقائض» او و فرزدق (مرزبانی، موشح، ۹۴) شعر جریر را برتر می‌داشت.

ابیاتی از وی که در *تاریخ بغداد* آمده (خطیب، همانجاها) بیانگر رواج بحثها و جدلهای کلامی است که در زمان او بر سر مسألهٔ خلق قرآن درگرفته بود. این بحثها و مناقشات که گاه به حوادث خونین نیز منجر می‌شد، در عهد مأمون خلیفهٔ عباسی به اوج خود رسید (طبری، ۶۳۲/۸). ابن شبه که گویا در باب خلق قرآن با عقیدهٔ معتزله مخالف بود، عاقبت در این کشمکشها گرفتار آمد و یک بار در سامرا به علت آنکه قرآن را قدیم دانسته بود، به سختی مورد تهاجم قرار گرفت و به

دنبال آن عده‌ای او را تکفیر کردند و بسیاری از مؤلفاتش را نابود ساختند و از این رو مدتی منزوی و خانه‌نشین شد (خطیب، ۲۰۹/۱۱).

پسر او ابوطاهر احمد نیز راوی و شاعر بود و چند بیت از اشعار او در *الفهرست* آمده است (ابن ندیم، همانجا). وی ده سال بعد از مرگ پدر درگذشت (یاقوت، *ادبا*، ۶۲/۱۶). تنها اثری که از ابن شبه به ما رسیده، کتاب *تاریخ المدینة المنورة* است که مؤلف در آن به روش محدثان، ضمن نقل بیش از ۵۰۰۰ حدیث، به ذکر اخبار و وقایع پرداخته است. این اثر از نظر موضوع به سه بخش عمده تقسیم می‌گردد: بخش اول که حدود ۶۵۴ صفحه از کتاب را دربر می‌گیرد به زندگی و سیرهٔ رسول اکرم (ص) از هجرت تا رحلت اختصاص دارد که ضمن آن مؤلف به شرح جنگها، ذکر بعضی از احکام، قصص، مساجد، قبور، کوهها، دره‌ها و قناتها نیز پرداخته است.

بخش دوم شامل شرح زندگانی عمر، خلیفهٔ دوم، از زمان عهده‌دار شدن خلافت تا هنگام مرگ اوست و در خلال آن برخی سیاستها و اصلاحات انجام شده توسط وی نیز شرح داده شده است. در بخش سوم شرح زندگانی عثمان، خلیفهٔ سوم، چگونگی جمع‌آوری و کتابت قرآن، اغتشاشات دوران او که به کشته شدنش انجامید و موضع‌گیری علی (ع) و عایشه در قبال این حوادث بیان شده است. روشن نیست که چرا وی به شرح زندگی ابوبکر، خلیفهٔ اول، و علی (ع) نپرداخته است، آیا در این باب کتاب جداگانه‌ای نوشته بوده که اینک از دست رفته است یا کوتاهی مدت خلافت آن دو، موجب فروگذاشتن این بخش شده است؟

این کتاب در ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م در جدّه به کوشش فهیم محمد شلتوت در چهار جلد به چاپ رسیده است. ابن ندیم (همانجا) ۲۲ اثر دیگر به او نسبت داده است، از آن جمله: کتاب *البصرة*، کتاب مکة، کتاب *امراء الکوفة*، کتاب مقتل عثمان، کتاب *الشعر و الشعراء*، کتاب *الاغانی*، کتاب *اخبار بنی نُمیر*. یاقوت (*ادبا*، ۶۱/۱۶) *طبقات الشعراء* را نیز بدانها افزوده است. اما هیچ یک از این کتابها اکنون در دست نیست و احتمالاً بیشتر آنها در جریانی که به تکفیرش انجامید، از بین رفته است.

ابن شبه بنا به روایت مرزبانی (*نورالقبس*، ۱۳۱) تقریباً نود ساله بود که در سامرا درگذشت. ابن ندیم تاریخ وفات او را در ۲۶۲ ق دانسته است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش صلاح یوسف الخلیل، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جریر، *دیوان*، بیروت، دار صادر؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ روزنتال، فرانتس، *علم التاریخ عند المسلمین*، ترجمهٔ صالح احمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *نورالقبس المختصر من المقتبس*، به کوشش رودُلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ نووی، محیی‌الدین، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ شَجَری، ابوالسعادات هبةالله بن علی علوی حسنی (۴۵۰ ـ ۲۰ رمضان ۵۴۲ ق / ۱۰۵۸ ـ ۱۲ فوریهٔ ۱۱۴۸)، نحوی، لغوی، ادیب و شاعر شیعی. نسب او به امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد و به همین سبب علوی حسنی نامیده شده است. دربارهٔ شهرت یافتن او به ابن شجری اختلاف است. یاقوت (۲۸۲/۱۹) او را از طرف مادر به خاندان «شجری» منسوب می‌داند، اما ابن خلکان (۵۰/۶) انتساب او را هم به این خاندان محتمل می‌داند و هم به قریهٔ شجره واقع در نزدیکی مدینه (برای نظرات دیگر نک‍ : سیوطی، ۳۲۴/۱).

وی ادب و نحو را نزد ابن طباطبا، خطیب تبریزی، سعید بن علی سُلالی و ابن فَضال مُجاشِعی آموخت و علم حدیث را نزد جماعتی از شیوخ چون ابوالحسن مبارک‌بن عبدالجبار صیرفی و محمدبن سعید بن نبهان کاتب فرا گرفت (یاقوت، ۱۹/ ۲۸۲ ـ ۲۸۳؛ قفطی، ۳۵۶/۳؛ ابن خلکان، ۴۶/۶) و از دوریستی، ابن قدامه و دیگران روایت کرد (افندی، ۳۱۸/۵). وی هرگز از دانش‌اندوزی نیاسود، چنانکه در سن پیری نیز در درس ابوالحسین بن طیوری و برخی دیگر حاضر می‌شد (ذهبی، ۴۶۳/۲)، حال آنکه او خود در فنون ادب تجارب بسیار اندوخته و در بغداد، سرور نحودانان گشته بود و چندی هم، به نیابت از سوی الطاهر ابوعبدالله احمدبن ابی الحسن علوی، نقیب طالبیان در محلهٔ کرخ بغداد بود (ابن انباری، ۲۸۴؛ ابن کثیر، ۲۲۳/۱۱). گویند وی مدت ۷۰ سال به تدریس نحو و ادب اشتغال داشت. در این مدت طولانی بسیاری از مشاهیر نحو و لغت، چون تاج‌الدین کندی، ابوالبرکات ابن انباری (یاقوت، ۲۸۳/۱۹؛ ابن انباری، ۲۸۶) و ابن خشاب (فیروزآبادی، ۲۷۸) از او دانش آموختند؛ عده‌ای چون شیخ برهان‌الدین حمدانی قزوینی و قطب راوندی نیز از او روایت حدیث کردند (افندی، همانجا).

مقام ارجمند او را همگان ستوده‌اند: منتجب‌الدین (ص ۱۹۷) او را فاضل و صالح دانسته است؛ ابن انباری (صص ۲۸۵ـ۲۸۶) سلسلهٔ مشایخ او را در نحو به علی (ع) رسانده است؛ یاقوت (همانجا) نیز وی را بسیار ستوده و گفته است در علم نحو یگانهٔ روزگار بود، اشعار و احوال و ایام عرب را نیک می‌دانست و در ادب تسلط کامل و کافی داشت. ابن هشام (۴۵/۱، ۶۰، ۶۴، ۶۵، جم) به آراء و نظرات او در چندین مورد استناد کرده و ابن خلکان (۴۶/۶ـ۴۷) به تبحر او در استشهاد به شعر عرب اشاره نموده است. بدین سان ابن شجری به درجه‌ای از اعتبار و شهرت رسیده بود که بزرگی چون زمخشری، هنگام بازگشت از سفر حج، در بغداد به دیدنش رفت و در حضور عده‌ای، از جمله ابن انباری، در باب حدیث و شعر و ادب با او به

مباحثه پرداخت (یاقوت، ۱۲۸/۱۹؛ ابن خلکان، همانجا). ابن شجری شعر نیز می‌سرود، اما از اشعار او تنها دو قطعهٔ کوتاه مجموعاً ۵ بیت و نیز ۱۶ بیت از یک قصیده در مدح وزیر نظام‌الدین ابونصر مظفر باقی مانده است (ابن خلکان، ۴۷/۶ـ۴۸). گویا اشعار وی موردپسند اهل ادب نبوده است، چنانکه حسن بن احمدبن جکینا شاعر بغدادی شعر او را مورد طعن قرار داده است (ابن خلکان، ۴۹/۶؛ ابن شاکر، ۳۲۱/۱). ابن شجری در بغداد چشم از جهان فرو بست و در کرخ که محلهٔ شیعه‌نشین بغداد بود، به خاک سپرده شد (قفطی، ۳۵۶/۳).

آثار: از وی آثاری در زمینه‌های مختلف بر جای مانده که عبارتند از:

۱. *الامالی*. این کتاب یکی از آثار کم‌نظیر و ارزشمند است که صاحب آن بسیاری از آراء نحوی را با شواهد شعری مختلف در ۸۴ مجلس برای شاگردانش املا کرده است. تاریخ بسیاری از مجالس دقیقاً ثبت شده، اما از شروع نخستین مجلس اطلاع دقیقی در دست نیست و با توجه به اینکه مجلس هشتم در اوایل جمادی‌الاول ۵۲۴ ق املا گردیده و پس از آن به طور مرتب ادامه داشته است، شروع آن احتمالاً در اوایل ربیع‌الاول همان سال بوده است.

ابن شجری در این کتاب آراء بسیاری را بدون ذکر نام آورده است. به عنوان مثال چند فصل کامل از کتاب *الازهیهٔ* هروی را بدون ذکر مأخذ نقل کرده است (*الامالی*، ۳۴۳/۲ـ۳۵۱؛ قس: هروی، ۱۴۸ـ۱۵۷؛ ابن شجری، *مالم ینشر*، ۳۰ـ۳۱؛ قس: هروی، ۵۴ـ۵۵، جم)

وی بخش وسیعی از *الامالی* را (نک: ابن شجری، *مالم ینشر*، ۴۱ـ۶۵) به ذکر لغزشهای مکی بن ابی طالب مغربی در کتاب *مشکل اعراب القرآن* اختصاص داده است. برخی از متأخران (ضامن، ۶ـ۷) انگیزهٔ این کار او را اختلافات مذهبی دانسته‌اند و گفته‌اند که چون مکی بن ابی طالب مالکی مذهب بوده و در چند جا از نوشته‌هایش معتزله را مورد انتقاد قرار داده و آنان را ملحد دانسته، ابن شجری در مقام دفاع از معتزله به طرح این انتقادات پرداخته است، اما دربارهٔ این سخن باید اندکی تردید کرد، چه همهٔ موارد نیز چندان نابجا نیست (ابن شجری، همان، ۴۳). کتاب *الامالی* در ۱۳۴۹ ق در دو مجلد در حیدرآباد به طور ناقص به چاپ رسیده و یک بار نیز در بیروت بدون ذکر تاریخ، تجدید چاپ شده است. بخش پایانی آن با عنوان *مالم ینشر من الامالی الشجریة* به کوشش حاتم صالح ضامن در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م در بیروت چاپ شده که بقیهٔ مجلس ۷۸ تا مجلس ۸۴ را شامل می‌شود.

۲. *الحماسة*. این اثر گلچینی از بهترین اشعار شعرای جاهلی و اسلامی عصر اموی و عباسی است که وی به تقلید از حماسهٔ ابوتمّام و بحتری گرد آورده است. برخی معتقدند که در سلسلهٔ حماسه‌های عرب، اثر ابن شجری از همه ارزشمندتر است (مردم بک، ۸۸۲/۴۵). حماسه در ۱۳۴۵ ق توسط مستشرق آلمانی فریتس کرنکو در حیدرآباد و در ۱۹۷۰ م به کوشش عبدالمعین الملوحی و اسماء الحمصی در دمشق به چاپ رسیده است.

۳. *مختارات شعراء العرب*، شامل ۵۰ قصیده از قصاید معروف عصر جاهلی و مخضرمین است. این اثر در ۱۳۰۶ ق در قاهره چاپ سنگی شده، در ۱۳۴۴ ق به کوشش محمود حسن الزناتی در قاهره و یک بار دیگر در ۱۹۷۵ م به کوشش علی محمد البجاوی در همانجا به چاپ رسیده است.

۴. *منظومة ابن الشجری*. این اثر در ۱۳۳۰ ق در قاهره چاپ شده است.

افزون بر اینها، نسخه‌ای از یک فرهنگ مشترکات لفظی در برلین مضبوط است (GAL,S,I/493) که شاید همان *ما اتفق لفظه و اختلف معناه* باشد که یاقوت (۲۸۳/۱۹) از آن نام برده است.

آثار دیگری هم برای ابن‌شجری ذکر کرده‌اند که عبارتند از: ۱. *الانتصار*. هنگامی که ابن شجری املای کتاب *الامالی* را به پایان برد، ابن خشاب از وی خواست تا آن را نزد او فرا گیرد، اما وی نپذیرفت. در نتیجه ابن‌خشاب به ردّ بعضی از موضوعات کتاب پرداخت و ابن شجری در پاسخ آن *الانتصار* را نوشت (یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۳۵۶/۳ـ۳۵۷)؛ ۲. *شرح التصریف الملوکی* ابن جنی؛ ۳. *شرح اللمع* ابن جنی (ابن خلکان، ۴۵/۶).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم السامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن شجری، هبةالله بن علی، *الامالی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *الحماسة*، به کوشش فریتس کرنکو، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ همو، *مالم ینشر من الامالی الشجریة*، به کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *مغنی اللبیب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتب التجاریة الکبری؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد الحسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ ذهبی، محمد ابن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵م؛ ضامن، حاتم صالح، مقدمه بر *مالم ینشر* (نک: ابن شجری در همین مآخذ)؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه‌الرواة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۹م؛ مردم بک، عدنان، «التعریف والنقد»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، شم ۴۵، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست اسماء علماء الشیعة*، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ هروی، علی بن محمد، *الازهیة*، به کوشش عبدالمعین الملوحی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL,S.

عنایت الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ شِحْنه، عنوان چند تن از قاضیان و مورخان ترک نژاد حلب در سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م. نیای آنان، حسام‌الدین محمود بن خُتْلو (د ۶۱۶ ق/ ۱۲۱۹ م)، از امیران دولت الصالح اسماعیل زنگی در حلب، شحنگی آن دیار را برعهده داشت (ابن شحنه، ۸۷، ۸۸؛ سخاوی، *الذیل*، ۳۵۷، ۳۵۸) و این خاندان به وی منسوب شده‌اند (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۹۵/۷). حسام‌الدین در ۶۱۵ ق در حلب مدرسه و مسجدی ساخت و آن مدرسه هنوز به نام مدرسهٔ بنی شحنه معروف است (ابن شحنه، ۱۰۴؛ طباخ، ۴۰۱/۴ ـ ۴۰۲). گذشته از آن، اوقافی که افراد این

خاندان از خود برجای نهادند (ابن حنبلی، ۱(۱)/۲۷۹، ۲۸۰) و نیز آثار و تألیفات علمی برجای مانده از آنان، بر توجه این خاندان به علم گواهی دارد (قس: همو، ۱(۱)/۲۷۲، ۲۷۳). در میان خاندان ابن شحنه، این کسان آوازه یافته‌اند:

۱. **ابوالولید محب‌الدین محمد بن محمد بن محمد بن محمود** (۷۴۹ ـ ۸۱۵ ق/ ۱۳۴۸ ـ ۱۴۱۲ م)، ادیب، فقیه، مورخ و قاضی حنفی مذهب. او در حلب زاده شد و به سرپرستی پدرش کمال‌الدین محمد (د ۷۷۶ ق/۱۳۷۴ م) فقیه حنفی، پرورش یافت و به آموختن و حفظ قرآن پرداخت (ابن حجر، *الدرر*، ۵۰۸/۵، ۵۰۹؛ سخاوی، *الذیل*، ۴۰۶). عبدالغفور یکی از سه برادر وی در جوانی به قتل رسید، اما دو برادر دیگرش عبدالرحمن وعلی و نیز خود وی مدتی منصب قضا داشتند (همو، *الضوء*، ۱۵۰/۴؛ همو، *الذیل*، ۳۵۹، ۳۶۰). از استادان ابوالولید، جز سید عبدالله کس دیگری شناخته نیست (سخاوی، همانجا). اما مسلم است که نزد استادان حلب و دانشمندانی که از جاهای دیگر بدانجا می‌آمدند، دانش آموخت. همچنین در حیات پدر، به شوق دانش‌اندوزی رهسپار دمشق و قاهره شد و هنوز به سن بلوغ نرسیده بود که از جانب ابن منصور و انفی اجازهٔ افتاء و تدریس یافت. در ۷۷۷ ق پس از مرگ پدر بار دیگر به قاهره سفر کرد و در مدرسهٔ صرغتمشیه رحل اقامت افکند. اندکی بعد چندان پرآوازه شد که با تأیید شیخ اکمل‌الدین و شیخ سراج‌الدین از جانب ملک الاشرف شعبان، سلطان مملوک مصر به جای جمال‌الدین ابراهیم بن محمد بن عدیم (د ۷۸۷ ق) به منصب قضای مذهب حنفی در حلب گمارده شد (سخاوی، *الذیل*، ۴۰۶ ـ ۴۰۷)، اما اندکی بعد از آن مقام عزل گردید. با اینهمه تا ۷۹۳ ق/ ۱۳۹۱ م که سلطان الظاهر برقوق به حلب وارد شد، بارها به این مقام منصوب و سپس معزول گردید (نک: ابن قاضی شهبه، ۱۶۷/۳، ۲۴۸؛ ابن حجر، *انباء الغمر*، ۹۵/۷ ـ ۹۶؛ سخاوی، *الذیل*، ۴۰۷)، اما سالهای ۷۶۶ و ۷۶۷ ق که سیوطی (*حسن المحاضرة*، ۱۸۶/۲) برای تعیین وی به منصب قضا ذکر نموده است، بعید به نظر می‌رسد.

احراز مقام قضا از جانب سلاطین مملوک بیانگر منزلت وی نزد آنان بوده است و اگر گاهی معزول می‌شده یا با قهر سلطان جدید رو به رو می‌گشته، به سبب سخت‌گیری سلطان جدید بر مصاحبان و گماشتگان سلطان پیشین بوده است. او از جمله معدود عالمانی است که پس از فتح حلب (۸۰۴ ـ ۸۰۵ ق) به دست تیمور جان سالم به در می‌برد. وی خود داستان ملاقاتش را با تیمور نقل کرده که چگونه با پاسخ زیرکانه‌اش به پرسش تیمور، در باب کشته شدگان دو لشکر، مورد لطف و تحسین تیمور قرار گرفت (نک: سخاوی، *الذیل*، ۴۰۸ ـ ۴۰۹؛ شوکانی، ۲۶۴/۲، ۲۶۵). همچنین پس از ورود سلطان برقوق به حلب (۷۹۳ ق) بلافاصله از منصب قضا عزل و محبوس شد و اموالش مصادره گردید، اما با پایمردی محمود، استادالدار سلطان از مرگ نجات یافت و به ناچار همراه برقوق رهسپار قاهره شد (ابن قاضی شهبه، ۴۲۳/۳؛ ابن حجر، *انباء الغمر*، ۹۶/۷). او پس از سه سال اقامت در قاهره، به حلب بازگشت و ظاهراً در آنجا به دور از هیاهوی سیاسی به تدریس پرداخت. با آغاز حکومت الناصر فرج بن برقوق، محب‌الدین در ابتدا به وی پیوست، اما هنگامی که جکم (د ۸۵۴ ق) نیابت حلب را به دست آورد، از الناصر روی برتافت و به وی که از مخالفان الناصر بود، پیوست و از الطاف او بهره‌مند گردید. به همین سبب مورد غضب الناصر قرار گرفت و گریخت، لیکن پس از مدتی رضایت الناصر را به دست آورد و در ۸۰۹ ق از جانب الناصر به منصب قضای حلب انتخاب شد و در ۸۱۳ ق پس از ورود سلطان به حلب بار دیگر به قاهره برده شد. وی در آنجا با مساعدت فتح‌الله، کاتب مخصوص سلطان، به تدریس در مدرسهٔ جمالیه پرداخت (همانجا؛ سخاوی، *الذیل*، ۴۰۷؛ ابن عماد، ۱۱۳/۷ ـ ۱۱۴). از ۸۱۴ ق به جرگهٔ مصاحبان و ملازمان الناصر درآمد و در سفر به دمشق وی را همراهی کرد. در این زمان که الناصر مواجه با قیام ملک مؤید و نوروز شده بود، وی را به جای ناصرالدین بن عدیم که متمایل به ملک مؤید بود، به قضای مصر گمارد، اما به زودی از کلیهٔ مناصب خویش عزل شد. پس از زوال حکومت الناصر و آغاز فرمانروایی مؤید، وی به سبب توجه نوروز بار دیگر به قضای حلب منصوب شد و مدتی نیز در دمشق به تدریس پرداخت و از جملهٔ مصاحبان نایب دمشق شد (ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، *الذیل*، ۴۰۷ ـ ۴۰۸؛ ابن تغری بردی، ۱۴۶/۱۳). در این مدت جمع کثیری در شهرهای مختلف به فراگیری علم از وی پرداختند که از این میان، سخاوی (*الضوء*، ۵/۱۰؛ *طبقات*، ۳۱۲) از عزالدین حاضری و بدرالدین بن سلامه در حلب، ابن قاضی شهبه در شام و ابن همام و ابن عبیدالله در مصر نام برده است (برای دیگر شاگردان و راویان وی، نک: ابن قاضی شهبه، ۲۵۴/۳، ۲۵۶، ۳۱۴؛ ابن حجر، *الدرر*، ۲۳۳/۲). آنچه در مورد فقاهت او جالب توجه است، گفتهٔ فرزند اوست که می‌گوید محب‌الدین در مذهب حنفی اجتهاد می‌کرده و به آنچه در می‌یافته، عمل می‌کرده است (سخاوی، *الذیل*، ۴۱۰؛ شوکانی، ۲۶۵/۲). او ادیبی چیره‌دست بود و از حسن خط نیز بهره داشت (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۹۵/۷، ۹۷؛ سخاوی، همانجا). سخاوی بسیاری از اشعار و نمونه‌ای از نثر وی را ضبط کرده است (همان، ۴۱۱ ـ ۴۱۹).

آثار: ابن شحنه دارای تألیفات بسیاری در زمینه‌های گوناگون چون فقه و تاریخ و ادبیات است:

الف ـ چاپی: ۱. *روض المناظر (الناظر یا النواظر) فی اخبار الاوائل و الاواخر* که اختصار کتاب *المختصر فی تاریخ البشر* ابوالفداء و ذیلی است بر آن تا ۸۰۶ ق. گویند او خود این کتاب را تلخیص کرد و *المبتغی* نامید (نک: حاجی خلیفه، ۹۲۱/۱). در میان آثار وی دو عنوان مختصر *تاریخ ابی الفداء* (همو، ۱۶۲۹/۲) و مختصر *تاریخ المؤید صاحب حماة* (سخاوی، *الذیل*، ۴۱۱) به چشم می‌خورد، که می‌تواند همان *روض المناظر* باشد. بر این کتاب پسرش ابوالفضل

دو ذیل با نامهای *اقتطاف الازاهر* و *نزهة الناظر فی روض المناظر* نوشته است (غزی، ۱۰/۱). *روض المناظر* در حاشیهٔ جلدهای ۱۱ و ۱۲ *الکامل* ابن اثیر بین سالهای ۱۸۵۱ ـ ۱۸۷۶ م در لیدن/ لایپزیک، همچنین در حاشیهٔ جلدهای ۸،۷ و ۹ همان کتاب در ۱۲۹۰ ق در مصر و در حاشیهٔ *مروج الذهب* مسعودی در ۱۳۰۳ ق در مصر به چاپ رسیده است؛ ۲. *منظومة ابن الشحنة فی المعانی و البیان و البدیع* یا *ارجوزة فی البیان* یا *الارجوزة البیانیة* یا *منظومة فی البلاغة*، منظومه‌ای است در بحر رجز در ۱۰۰ بیت که در بیان قواعد و اصول معانی و بیان و بدیع پرداخته است. این منظومه در قاهره (۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م) همراه *مجموع المتون الکبیر* به چاپ رسیده و دارای شروح بسیاری است که از جمله می‌توان به شروح محب‌الدین ابن العلوانی و محمد عبدالحق طرابلسی اشاره نمود (برای شروح آن نک: بغدادی، *ایضاح*، ۵۸۱/۲)؛ ۳. رساله‌ای از وی که در جواب بدرالدین بن سلامه به پرسشهای او در باب اعراب آیاتی از قرآن کریم نگاشته شده، توسط سخاوی در *الذیل* (صص ۴۱۹ ـ ۴۲۸) نقل شده است. بروکلمان (GAL, II/178) کتابی با نام *لسان الحکام* تألیف ابوالولید احمد (نک: دنبالهٔ مقاله) را به وی نسبت داده که احتمالاً تشابه کنیه سبب این اشتباه بروکلمان شده است.

ب ـ خطی: ۱. *الفیة فی الفرائض*، قصیده‌ای است در بحر رجز در تقسیم ارث، نسخهٔ خطی این قصیده در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود می‌باشد (وایدا، II/220)؛ ۲. *الامالی*، که در حدیث نگاشته شده است و ۷۰ مجلس را در بردارد. به گفتهٔ زرکلی (۴۴/۷) نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانهٔ فیض‌الله استانبول موجود است؛ ۳. *منظومة فی سیرة الرسول* یا *السیرة النبویة* یا *سیر النبی*، ارجوزه‌ای در ۹۹ بیت (*آلوارت*، IX/157). همچنین بروکلمان (GAL, II/178; GAL, S, II/177) به معرفی برخی منظومه‌های دیگر از وی و نسخ خطی موجود آنها پرداخته است (در مورد آثار مفقود وی، نک: ابن حجر، *انباء العمر*، ۹۷/۷؛ سخاوی، *الذیل*، ۴۱۰، ۴۱۱؛ حاجی خلیفه، ۲۰۲/۱).

۲. ابوالفضل محب‌الدین محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمود (۱۲ رجب ۸۰۴ ـ ۱۶ محرم ۸۹۰ ق/۱۵ فوریهٔ ۱۴۰۲ ـ ۲ فوریهٔ ۱۴۸۵ م)، مورخ، محدّث، قاضی، فقیه و اصولی. برای رفع اشتباه با لقب پدرش، گاه او را ابن شحنهٔ صغیر خوانده‌اند (مثلاً نک: زرکلی، ۵۱/۷). وی در حلب به دنیا آمد، در آنجا رشد یافت و از شمس‌الدین غزی قرآن آموخت و پیش از پایان ۱۰ سالگی همراه پدر به مصر رفت. قرائت را به هنگام گذر از دمشق نزد شهاب‌الدین بابی و نیز از بردینی در قاهره آموخت و نزد ابن تاج و عبدالله شریفی به نوشتن حدیث مشغول شد. آنگاه به حلب بازگشت و به تکمیل آموزش قرآن نزد علاءالدین کلزی پرداخت (سخاوی، *الضوء*، ۲۹۶/۹). سپس به حفظ کتابهای مختصر در علوم مختلف روی آورد و برخی از آنها را بر عمویش ابوالبشری، عزالدین حاضری و بدربن‌سلامه عرضه داشت. وی به‌هنگام ورود ابن‌حجر عسقلانی به آمِد از محضرش بهره گرفت. در ۸۲۸ ق موفق به کسب اجازه از ابن حجر، برهان بن مرحل، شهاب‌الدین واسطی و شهاب الدین معروف به شاب‌التائب شد (همان، ۲۹۶/۹ ـ ۲۹۷). نیز به استماع حدیث از افرادی چون ابوجعفر بن عجمی، ابن سفاح، ست العرب دختر ابراهیم بن ابی جراده در حلب و ابن خطیب الدهشه (هـ م) در حماه پرداخت. در ۸۳۴ ق دوباره به قاهره رفت و به دیدار تقی‌الدین مقریزی و ابن حجر شتافت و پیش از آن در دمشق از علاءالدین بن سلام بهره جست (همو، *الضوء*، ۲۹۷/۹). ولع شدید وی برای دست یافتن به مقامات گوناگون دیوانی و قضایی، حوادث گوناگون و فراز و نشیبهای بسیاری را در زندگی وی پدید آورد. چنین می‌نماید که وی برای رسیدن به مناصب مختلف از هیچ اقدامی چون بذل اموال (با تعبیر سخاوی: رشوه)،دسیسه و توطئه و اعمال نفوذ وابستگانش روی گردان نبود (نک: همان، ۲۹۷/۹ ـ ۳۰۴).

اولین وظیفه‌ای که بر عهدهٔ وی نهاده شد، تدریس در مدارس اشتقتمریه، حزدکیه، حلاویه و شاذبختیه، با مشارکت برادرش عبداللطیف و در زمان حیات پدر بود. پس از آن در بیست سالگی در تدریس اشتقتمریه استقلال یافت و با ورود المؤید به حلب به سمت قضای لشکر گمارده شد. سپس تدریس در شاذبختیه و در ۸۳۶ ق از جانب ملک سلطان الاشرف برسبای قضای حنفیه را در حلب برعهده گرفت. در ۸۴۸ ق با کمک پدر زنش ولوی سفطی کاتب مخصوص سلطان برسبای شد و به دنبال آن به نظارت لشکر، قلعه، جامع کبیر نوری، تدریس، تصدیر و خطابه در مدارس گوناگون گمارده شد. با اینهمه، مردم به وی اقبالی نشان ندادند و او به ناچار حلب را به قصد قاهره ترک کرد (همان، ۲۹۷/۹ ـ ۲۹۹). وی پس از ورود به مصر روشی دیگر در پیش گرفت و پس از تلاش فراوان در ۸۵۷ ق توانست دوباره به عنوان کاتب مخصوص سلطان به کارهای دولتی بازگردد، اما اندکی بعد عزل شد و با خوف و نگرانی به زندگی در قاهره ادامه داد، تا عاقبت به بیت‌المقدس تبعید شد و در آن دیار با کناره‌گیری از امور دیوانی به عبادت و تدریس پرداخت. در ۸۶۲ ق دوباره به وی اجازه داده شد تا به حلب یا قاهره بازگردد. او نیز با ترک مناصب اداری و در حالی که قضای حنفیه را نیز به فرزندش اثیرالدین واگذار کرده بود، به حلب بازگشت. چندی بعد بار دیگر به قاهره رفت (سخاوی، *الذیل*، ۳۶۹؛ همو، *الضوء*، ۲۹۹/۹ ـ ۳۰۰) و با بذل مال بسیار به جای ابن اشقر کاتب مخصوص سلطان شد و نوه‌اش لسان‌الدین را به نیابت انتخاب کرد. در این دوره وی با مردم به مهربانی رفتار کرد و در نزد ملک اشرف تقرب یافت و منشی خاص او شد و «عهد» ملک‌اشرف به فرزندش المؤید احمد را که سخاوی (*الذیل*، ۳۷۰ ـ ۳۷۵) نقل کرده است، در این دوره نوشت و پس از ابن الدیری به سمت قضای حنفیه انتخاب شد. از این زمان به بعد بارها از این مقام عزل و بار دیگر منصوب گردید. سخاوی بسیاری از حوادث ایامی را که وی به امر قضا اشتغال داشته (*الذیل*، ۳۷۵ ـ ۳۸۱) نقل کرده است. وی افزون بر آنچه گذشت، به تدریس در مراکز علمی و مدارس مصر چون خانقاه

شیخونیه پرداخت و نیز تدریس حدیث در مدرسهٔ مؤیدیه را به دست آورد و برای رسیدن به مشیخهٔ برقوقیه دختر عضدی صیرامی را به همسری پسر خود عبدالبر درآورد (نک: دنبالهٔ مقاله). سخاوی در مورد سیرهٔ وی در این دوران اشاراتی دارد: به گفتهٔ وی ابن شحنه بسیاری از امور را به کسانی که اهلیت آن را نداشتند، واگذار نمود و بسیاری از اموال مردم را تلف کرد (نک: *الضوء*، ۲۹۵/۹ ـ ۳۰۵،*الذیل*، ۳۵۷ ـ ۴۰۶، *طبقات*، ۳۱۱ ـ ۳۱۴).

سخنان سخاوی دربارهٔ او سخت شگفت‌انگیز می‌نماید. وی در بیان اوصاف ناپسند ابن شحنه بسیار سخن گفته و اضافه کرده که شرح همهٔ اینها نیاز به جزوات بسیار دارد (*الضوء*، ۳۰۱/۹)، اما در جایی که سخن از تیره‌روزیها و دورانهای سخت زندگی وی به میان می‌آورد، با دست‌آویز قرار دادن «خوف از غائلهٔ مورّخان متساهل» به ابهام سخن می‌گوید (همان، ۲۹۸/۹). وی ابن شحنه را با القابی چون بهجة‌الزمان، محجة‌الاعیان، لسان شام الممالک خوانده (*الذیل*، ۳۵۷) و با اینهمه به نیرنگ بازی و حیله‌ورزی او اشاره کرده است، در حالی که از نظر علمی او را حافظ و فصیح و هوشمند و ادیبی برجسته دانسته است (*الضوء*، ۳۰۱/۹). در جای دیگر پس از ذکر تمایل وی به مقامات دنیوی و زندگی اشراف گونهٔ او، به کنایه اشاره کرده که سیرهٔ وی به مباشرین شبیه‌تر بود تا به علما (همان، ۳۰۱ ـ ۳۰۲) و در جایی که اشاره به شاگردی خود و برادرش و دیگر شاگردان او می‌کند (*الذیل*، ۳۹۰)،می گوید:کافیجی وعزالدین‌حنبلی در علم ارزشی برای وی قائل نبودند (*الضوء*، ۳۰۲/۹). همو بر نقد وی بر ابن حجر خرده گرفته و نیز او را به جمع‌آوری کتب گران قیمت ولو به غصب، به خصوص دست‌اندازی به کتب کتابخانهٔ محمودیه متهم کرده است (همان، ۳۰۰/۹، ۳۰۱، ۳۰۲). بی‌گمان رقابت سخاوی با معاصرانش در زبان تند و گزندهٔ وی برای بیان قبایح ابن شحنه بی‌تأثیر نبوده است.

ظاهراً در ۸۷۷ ق او از سمت قضا عزل شد و از کلیهٔ مناصبش برکنار گردید، لکن پس از شکوه و گلایه‌های فراوان در ۸۸۲ ق به ریاست خانقاه شیخونیه نائل آمد، اما اندکی بعد به سبب ضعف و بیماری، این منصب و همچنین سرپرستی مؤیدیه را به فرزندش سپرد و در نهایت خطابهٔ جمعه را نیز ترک گفت و سرانجام با اختلال در حافظه و فلجی که بدو عارض گشته بود، از دنیا رفت (سخاوی، *الضوء*، ۳۰۴/۹ ـ ۳۰۵).

ابن شحنه در ضمن ولع شدیدی که به کسب مقامات دیوانی و قضایی داشت، از کار تألیف به خصوص عنایت به کتب پدرش نیز غافل نبود و آثار فراوانی از خود برجای گذاشت.

آثار:

الف ـ چاپی: تنها اثر چاپی او کتاب *الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب* است که به گفتهٔ خود وی تلخیص و تذییلی است بر دو کتاب متقدم‌تر یعنی *اعلاق الخطیرة فی امراء الشام والجزیرة* تألیف ابن شداد و *بغیة الطلب فی تاریخ حلب* اثر ابن عدیم (نک: صص ۷ ـ ۸).

این اثر که تاریخچه‌ای از شهر حلب است، به شیوهٔ اینگونه کتابها در ابتدا به ذکر فضایل، تاریخ بنا، وجه تسمیه و چگونگی فتح شهر به دست مسلمانان و پس از آن به ذکر عمارات، باروها، دروازه‌ها، آثار، مدارس، مساجد و امکنهٔ دیگر و شهرهای مجاور پرداخته است. ابن شحنه که در اغلب بابهای کتاب از ابن شداد تبعیت کرده، اثر خود را در ۲۵ باب فراهم آورده و بابهایی چون «اماکنی که در زمان ابن شداد دایر بوده، اما وی از ذکر آنها غفلت کرده» و «اماکنی که پس از ابن شداد ساخته شده است» (بابهای ۲۰ و ۲۱)، بر مطالب کتاب ابن شداد افزوده است. افزون بر این، فصلی نیز با عنوان «فی مدن الشام المستقلة» در پایان کتاب (صص ۲۶۲ ـ ۲۷۷) به چشم می‌خورد. این اثر توسط ابوالیمن بترونی (د ۱۰۴۶ ق) جمع‌آوری و حاشیه‌ای بر آن افزوده شده است. مقدمه‌ای که ظاهراً بترونی بر کتاب نوشته (نک: صص ۸ ـ ۱۲) و آن را منتخبی از کتاب *نزهة النواظر فی روض المناظر* (ص ۸) خوانده و اینکه *روض المناظر* کتابی است در تاریخ عمومی و مختص به حلب نیست، سبب ایجاد آراء گوناگونی دربارهٔ *الدرالمنتخب* شده است (غزی، ۹/۱ـ۱۲؛ طباخ، ۳۱/۱ـ۳۴؛ قس: درویش مقدمهٔ *الدر*)، تا بدانجا که گروهی اساساً انتساب آن را به‌ابوالفضل منتفی دانسته‌اند (نک: همو، ۱۱). اما اشارات فراوانی که وی در جای جای کتاب به خاندان و اجداد خویش (نک: صص ۱۱ـ۱۲، ۵۸، ۸۷ـ۸۸) می‌کند و به خصوص اشارتی که به سرپرستی مدرسهٔ شاذبختیه و کناره‌گیری از آن به نفع دو فرزندش ابوالیمن (اثیر الدین محمد) و عبدالبر (ص ۱۱۶) دارد، هرگونه شکی را منتفی می‌سازد. تنها نکتهٔ مبهم، اشاره به تخریب مدرسهٔ اسدیه در ۹۳۵ ق (ص ۱۱۹) در مقایسه با سال در گذشت مؤلف (۸۹۰ ق) است که به احتمال بسیار تصحیف در کتابت سند و یا خلط میان متن و حاشیه سبب این تناقض آشکار شده است. این اثر را از لحاظ علمی و تاریخی می‌توان از آثار با ارزش در مورد حلب دانست و اطلاعات ذکر شده در آن بیانگر قدرت و جامعیت مؤلف در این باب است. اگرچه، خاصه در ضبط اعلام، خالی از اشتباه و خطا نیز نمی‌نماید. عبارات کتاب واضح و بر خلاف تألیفات آن روزگار به دور از تکلف و تصنع است. از مراجع اصلی کتاب علاوه بر دو اثر ابن عدیم وابن شداد، می‌توان به تاریخهای ابن ملا و ابن خطیب اشاره کرد (ابن شحنه، ۲۲، ۲۵، ۳۲، جم)، با این حال در جای جای کتاب از مآخذ متعدد دیگری نیز مطلب نقل شده که از آن میان می‌توان به *معجم البلدان* (همو، ۲۷)، *مختصر البلدان* (همو، ۵۹، ۱۰۵)، *مسالک الابصار* ابن فضل الله (همو، ۱۵۵) و *صورة الارض* (همو، ۱۶۲) اشاره کرد. امانتداری مؤلف را در ذکر مآخذ و منابع از امتیازات عمدهٔ این اثر می‌توان به شمار آورد. این کتاب در ۱۹۰۹ م در بیروت با تصحیح یوسف‌الیان سرکیس به چاپ رسیده و پس از آن توسط سواژه[1] به فرانسه ترجمه و در ۱۹۳۳ م در

1. J. Sauvaget

همان شهر چاپ شده است. چاپ دیگر کتاب با تصحیح عبدالله محمد درویش در ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م در دمشق انجام گرفته است.

ب ـ خطی: ۱. *ثبت مَرویّاته و مسموعاته و شیوخه*، درویش (ص ۲۴) به نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ سعد محمد حسن در قاهره اشاره کرده است؛ ۲. *حاشیه بر شرح عقیدهٔ نسفی*، ابن شحنه در این اثر بر شرح تفتازانی بر عقائد نسفی حاشیه‌ای زده است (وایدا، III/115)؛ ۳. *شرح ارجوزة فی الفرائض* (ارجوزهٔ پدرش)، نسخه‌ای از این کتاب در دانشگاه ملک سعود موجود است (*فهرس مخطوطات*، ۲۷۸/۶)؛ ۴. *شرح السیرة المنظومة*،که شرحی است بر *سیرة النبویهٔ* پدرش (سید، خطی، ۴۴/۲)؛ ۵. *شرح نظم الموافقات العمریة للقرآن الشریف*، شرح و نظم قصیده هر دو از خود اوست (خدیویه، ۱۰۰/۷ـ۱۰۱). بروکلمان (GAL, S, II/94) این کتاب را به عبدالبر نسبت می‌دهد، اما در *فهرست خدیویه* صریحاً از مؤلف کتاب با عنوان محمد بن شحنه یاد شده است. ۶. *العقیدة السعیدة*،یا *منظومة عقیدة ابن الشحنة*، نسخه‌هایی از این قصیده در کتابخانهٔ گوتا (برج، I/36) و دانشگاه ملک سعود،ریاض (*فهرس مخطوطات*، ۲۰۷/۵ـ۲۰۸) موجود است؛ ۷. *عهد للسلطان المؤید ابی الفتح احمد بن الملک الاشرف ابی النصر اینال*، نسخه‌ای از این «عهد» که به قلم ابن شحنه نوشته شده است، در دارالکتب (نک: مجلة، ۲(۴)/۲۹۱) محفوظ است. چنانکه گذشت، سخاوی متن این عهد را در *الذیل* آورده است؛ ۸. *نزهة النواظر فی روض المناظر*، شرح و تعلیقی است بر کتاب پدرش (برای نسخه‌های این کتاب، نک: ورهووه ، 260؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، ۵۰)؛ ۹. *نهایة النهایة فی شرح الهدایة*. ابن شحنه در این کتاب کار پدرش را دنبال کرد، اما پس از آنکه حدود ۵ جلد از آن را (تا آخر فصل غسل) تألیف نمود، به صورت ناقص رها ساخت (برای نسخه‌های این کتاب، نک: سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۲۷۴/۱؛ GAL, I/467)؛ همچنین زرکلی به وجود مجموعه‌ای در موضوعات مختلف تألیف ابن شحنه در کتابخانهٔ خویش اشاره می‌کند (۵۱/۷)، اما از چگونگی این موضوعات سخنی به میان نمی‌آورد. در منابع کتب دیگری را نیز به وی نسبت می‌دهند که از جملهٔ آنها می‌توان به *اختصارالنشر فی القراءات العشر* ابن جزری، *اقتطاف الازهار* ذیل دیگری بر *روض المناظر* پدرش و *تنویر المنار* اشاره کرد (برای کتابهایی که به وی نسبت داده‌اند، نک: سخاوی، *الضوء*، ۳۰۴/۹؛ همو، *الذیل*، ۳۹۵؛ درویش، ۲۳ـ۲۴؛ سیوطی، *نظم العقیان*، ۱۷۱؛ غزی، ۹/۱ـ۱۰).

۳. ابوالبرکات سری الدین عبدالبربن ابی الفضل محب‌الدین محمد (۹ ذیقعدهٔ ۸۵۱ـ۹۲۱ ق/ ۱۶ ژانویهٔ ۱۴۴۸ ـ ۱۵۱۵ م)، در حلب زاده شد و در کودکی همراه پدر به قاهره رفت و همانجا به حفظ قرآن و فراگیری مقدمات علوم مشغول شد. پس از تبعید پدر به بیت المقدس نزد جمال الدین ابن‌جماعه خطیب آن دیار و تقی‌الدین ابوبکر قلقشندی به استماع حدیث پرداخت و در قاهره نیز از افرادی چون بدر نسابه، امین اقصرایی، تقی شمنی، امهانی و هاجر قدسیه استماع کرد. سخاوی گوید که با درخواست وی جماعتی به او اجازه دادند (*الضوء*، ۳۳/۴). وی فقه را از بدر بن عبیدالله و قاسم بن قطلوبغا و اصول فقه و حدیث را از همو فرا گرفت. او به سبب هوش و ذکاوت فوق‌العاده در روزگار جوانی اجازهٔ تدریس و فتوا یافت و سلطان اشرف که از استعداد شگرف وی به تعجب درآمده بود، برآن شد تا او را همنشین و مقرب بارگاه خویش کند و در امور با او به مشورت بپردازد (همانجا). پدرش چنانکه گذشت به طمع احراز مناصب گوناگون و همچنین به سبب محبت خاصی که بدو داشت، دختر عضدی صیرامی را برای همسری وی برگزید. عبدالبر ابتدا به نیابت از پدر به امر قضا پرداخت و سپس وظایف دیگری بر عهده گرفت که از جملهٔ آنها می‌توان از خطابت جامع الحاکم، تدریس در شیخونیه و تدریس حدیث در مؤیدیه، به هنگام سالخوردگی پدر، نام برد (همانجا). سخاوی پس از ذکر بخشهایی از زندگی وی به شرح سیره و بعد از آن به مذمت وی، چنانکه در حق پدرش نیز رواداشته، پرداخته است. در منابع، اقوال متضادی دربارهٔ او به چشم می‌خورد، چنانکه گاه از او به عنوان عالمی متقن در علوم شرعی و عقلی نام برده‌اند که مسلط بر تألیف در چندین فن و متبحر در ادب (نظم و نثر و مدح و هجا) است و گاه گفته شده است که ثقه نیست و در حالی که حمصی از هجای گزندهٔ عبید سلمونی دربارهٔ او یاد می‌کند و ابن طولون می‌گوید که مردم از او به خیر و نیکی یاد نکرده‌اند، قطب بن سلطان مفتی دمشق که از شاگردان او بوده است، او را ثنای بسیار گفته و در مؤلفاتش به کلام او بسیار استناد می‌کند و اشاره می‌کند که ابن شحنه از قائلین به تحریم قهوه بوده است (نک: همو، *الضوء*، ۳۳/۴ـ۳۵؛ ابن عماد، ۹۸/۸ـ۱۰۰). عبدالبر دو فرزند با نامهای محمود (حسام‌الدین) و ابوبکر داشت که ابن حنبلی به ترتیب آن دو را قاضی القضاة و اقضی القضاة (۱ (۱)/ ۳۸۶ـ۳۸۷، ۲ (۱)/ ۴۴۴ ـ ۴۴۵) خوانده است. این دو برادر در ۹۲۳ ق/ ۱۵۱۷ م در جمع هیأت صلحی که از جانب سلطان سلیم، بعد از درخواست امان از سوی سلطان طومان بای، نزد وی فرستاده شده بودند، به واسطهٔ مکر و حیلهٔ طومان بای به قتل رسیدند (همانجا).

آثار: عبدالبر صاحب تألیفات بسیاری است که از آن میان *الذخائر الاشرفیة فی الغاز الحنفیة* را می‌توان نام برد که در حاشیهٔ *کنزالبیان*، مختصر *توفیق الرحمن* مصطفی طائی و همچنین در حاشیهٔ *توفیق الرحمن بشرح کنز دقائق البیان* اثر همو در سالهای ۱۲۹۱، ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ ق در قاهره به چاپ رسیده است. برخی از آثار او نیز در کتابخانه‌های جهان و به صورت نسخ خطی نگهداری می‌شود که عبارتند از: ۱. *تحصیل الطریق الی تسهیل الطریق* (نک: سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۲۵۷/۱)؛ ۲. *تفضیل عقد الفوائد بتکمیل قید الشرائد* در فقه حنفی که در شرح منظومهٔ *قید الشرائد و نظم الفرائد* ابن وهبان دمشقی نوشته شده است. نسخه‌های بسیاری از این اثر در کتابخانه‌های جهان (قاهره، پاریس، استانبول، دمشق، عراق و ایران)

موجود است (برای اطلاع از برخی نسخه‌ها، نک: مرعشی، ۱۰۸/۴؛ GAL, II/95; GAL, S, II/88)؛ ۳. *زهر الریاض فی مسئلة التوضی من الحیاض* (خدیویه، ۱۱۷/۳)؛ ۴. *عقود اللآلی و المرجان بما یتعلق بفوائد القرآن* (همان، ۲۹۵/۷؛ GAL,II/101)؛ ۵. *غریب القرآن* (ازهریه، ۱۸۳/۱؛ GAL,S,II/94)؛ ۶. *فتاوی* (خدیویه، ۱۶۵/۷)؛ ۷. *قطع المجادلة عند تغییر المعاملة* (همان، ۱۶۷/۷)؛ ۸. *کلام فی تنفیذ ما ثبت بشهادة علی الخطة* (حتی، شم 1731). بغدادی (هدیه، ۴۹۸/۱) چند کتاب دیگر نیز به کتابهای منسوب به وی می‌افزاید و ابن‌عماد (۹۹/۴-۱۰۰) از قصیده‌ای متعلق به وی در اسماء «بَکّائین» جنگ تبوک که آیهٔ شریفهٔ ۹۳ از سورهٔ توبه (۹) دربارهٔ آنان نازل شده است و شرح اختلاف مفسران و اصحاب سیر در این باب، یاد کرده است.

۴. ابوالولید لسان الدین احمدبن محمد (اثیر الدین) بن محمد (ابوالفضل)(۸۴۴-۸۸۲ق/۱۴۴۰-۱۴۷۷ م)، در حلب به‌دنیا آمد و با سرپرستی جدش ابوالفضل به فراگیری قرآن و کتابهایی چون وقایه پرداخت و پس از آن به همراه نیا و دیگر افراد خاندانش رهسپار قاهره شد و نزد زین‌الدین قاسم، ابن‌عبیدالله، ابراهیم حلبی و نجم‌بن قاضی عجلون به فراگیری علوم مختلف همچون عروض و فرائض (تقسیم ارث) پرداخت و از جدش و پدر نسابه استماع حدیث کرد و موفق به دریافت اجازه از جماعتی گردید. در قاهره به نیابت از جدش به کتابت می‌پرداخت و سرانجام به مقام قضای حنفیه به‌جای پدر در حلب رسید (سخاوی، *الضوء*، ۱۹۴/۲). سخاوی (همانجا) از او به عنوان مردی عاقل، زیرک و عفیف یاد می‌کند و ابن‌حنبلی (۱(۱)/۱۲۳) پس از آنکه خود،او را فردی صالح و رقیق القلب می‌خواند، ستایشهای بسیاری دربارهٔ او به نقل از تاریخ موفق الدین ابوذر (د ۸۸۴ق) می‌آورد. او در روزگار جوانی به بیماری طاعون درگذشت. ابن‌حنبلی (۱(۱)/۱۲۴-۱۲۷)برخی از اشعاری را که در وصف وی سروده شده، نقل کرده است. از جمله آثار وی کتاب *لسان الحکام فی معرفة الاحکام* را یاد کرده‌اند. ابن حنبلی گوید: این اثر را هنگام تصدی قضا در حلب تألیف نمود و قصد داشت که آن‌را در ۳۰ فصل به نظم درآورد،لیکن تنها توانست تا فصل ۲۰ و اندکی از فصل ۲۱ را به انجام رساند. فرزندش اثیر الدین خواست که کار ناتمام پدر را به انجام رساند، اما او نیز بیش از اندکی بر آن نیفزود (نک: ۱(۱)/۱۲۲-۱۲۳). فصلهای ۲۲ تا ۳۰ این کتاب توسط برهان الدین ابراهیم خالصی عدوی و با عنوان *غایة المرام فی تتمة لسان الحکام* نوشته شده (نک: تونکی، ۴۱۵/۴) و در سالهای ۱۲۹۹ ق در اسکندریه، ۱۳۰۰ ق در بولاق و ۱۳۱۰ق در حاشیهٔ *معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام* علاء الدین طرابلسی به چاپ رسیده است.

ابن‌حنبلی علاوه بر افراد بسیاری که از این خاندان در جای جای کتابش نام برده است، به جدهٔ خود ام‌الحیاء دختر اثیر الدین محمدبن ابی‌الفضل‌محمد ابن شحنه ملقب به ام القضاة (د ۹۳۹ق) اشاره کرده و پس از نقل عباراتی ستایش‌آمیز در وصف وی به دو مرثیه که توسط عبداللطیف الدیری و حسن سرمینی ازهری در سوگ وی سروده شده است، اشاره می‌کند (نک: ۱(۱)/۳۳۱-۳۳۹).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدر آباددکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن حنبلی، محمدبن ابراهیم، *درالحبب*، به کوشش محمود حمد فاخوری و یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۷۲-۱۹۷۳م؛ ابن شحنه، ابوالفضل محمدبن‌محمد، *الدر المنتخب*، به کوشش عبدالله محمد درویش، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌عماد،عبدالحی بن‌احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق،۱۹۷۷م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ تونکی، محمد حسن، *معجم المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ درویش، عبدالله محمود، مقدمه بر *الدر المنتخب* (نک: ابن شحنه در همین مآخذ)؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ همو، *طبقات الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۸۶م؛ همو، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ غزی، کامل‌بن حسین، *نهر الذهب*، حلب، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، حلب، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مرعشی، *خطی*؛ نیز:
Ahlwardt; GAL; GAL, S; Hitti, Ph.et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938; *Pertsch*; Vajda, Georges, *Catalogue des manuscrits arabes* ,Paris, 1978; *Voorhoeve*.

مریم صادقی

اِبْنِ شَدّاد، ابوالمحاسن بهاءالدین یوسف بن رافع بن تمیم بن عتبة بن محمد بن عتّاب اسدی (رمضان ۵۳۹ - ۱۴ صفر ۶۳۲ / مارس ۱۱۴۵ - ۸ نوامبر ۱۲۳۴ م)، فقیه، قاضی و تاریخ‌نگار شافعی. او در موصل زاده شد، در کودکی پدر خود را از دست داد و داییان وی تربیتش را به عهده گرفتند و از آنجا که شداد جد مادریش بود و داییان او به بنی‌شداد معروف بودند،او نیز به ابن شداد معروف شد (ابن خلکان، ۸۴/۷). او در کودکی قرآن را حفظ کرد و وقتی ابوبکر یحیی بن سعدون قرطبی به موصل آمد نزد وی به شاگردی پرداخت و حدیث و تفسیر و قرائات هفتگانهٔ قرآن را نزد او فرا گرفت و تا واپسین سال زندگی استاد ملازم وی ماند (همانجا). استاد دیگرش عبدالله بن خضر معروف به ابن شیرجی بود که پاره‌ای از تفسیر ثعلبی را به وی آموخت. ابن شداد نزد فخرالدین سعیدبن عبدالله شهرزوری مسند های شافعی، ابوعوانه، ابویعلی و جامع ترمذی و سنن ابوداوود را خواند و در ۵۶۷ ق / ۱۱۷۲ م از او اجازه گرفت. مجدالدین عبدالله بن محمد اشیری، سراج‌الدین محمدبن علی جیانی ــ که ابن شداد صحیح مسلم را نزد او خواند ــ شهده (زنی کاتب در بغداد)، ابوالمغیث و شیخ رضی‌الدین قزوینی استاد نظامیهٔ بغداد، دیگر استادان او بودند (همو، ۸۵/۷ - ۸۶). ابن شداد پس از ازدواج به بغداد رفت و چهار سال مُعید مدرسهٔ نظامیه شد. در ۵۶۹ ق به موصل بازگشت و در مدرسه‌ای که کمال‌الدین شهر روزی تأسیس کرده بود به تدریس پرداخت. در همین دوران بود که ابن خلکان از درس وی بهره برد (همو، ۸۶/۷ - ۸۸). او در ۵۸۳ ق /

۱۱۸۸ م به حج رفت، سپس برای زیارت قدس و خلیل (ع) به شام رهسپار شد و چون به دمشق رسید صلاح‌الدین ایوبی (حک ۵۶۴ـ۵۸۹ ق / ۱۱۶۹ ـ ۱۱۹۳ م) او را نزد خود خواند و گرامی داشت. پس از بازگشت از قدس به درخواست صلاح‌الدین در دژ اکراد با او دیدار کرد و کتابی را که در دمشق دربارهٔ جهاد و آداب و احکام آن نوشته بود به او هدیه نمود و در اوایل جمادی‌الاول ۵۸۴ / ژوئیهٔ ۱۱۸۸ به خدمت او درآمد (ابن شداد، ۸۵ـ۸۷). او گاه از طرف صلاح‌الدین یا دیگران برای میانجیگری یا جمع‌آوری نیروهای کمکی از خلیفهٔ وقت و دیگر حاکمان به سنجار، جزیره، موصل، اربل و سایر شهرها می‌رفت (همو، ۷۰، ۱۱۵). ابن شداد همچنین قاضی عسکر و قاضی بیت‌المقدس شد و از این زمان تا ۵۸۹ ق یعنی تا در گذشت صلاح‌الدین، چونان دوستی مشاور و دستیاری تاریخ‌نگار در تمام سفرها و جنگها که گاه خود در آنها شرکت داشت و با دشمن می‌جنگید (همو، ۱۰۸)، همراه او بود. این دوستی موجب شد که بتواند شرح زندهٔ وقایع دوران صلاح‌الدین را بنویسد. ابن شداد در ۵۹۱ ق / ۱۱۹۵ م به خدمت ملک ظاهر غیاث‌الدین فرزند صلاح‌الدین (حک ۵۸۲ـ۶۱۳ ق / ۱۱۸۶ ـ ۱۲۱۶ م) درآمد و او قضای حلب و سرپرستی اوقاف را برعهدهٔ ابن‌شداد نهاد (سبکی، ۱۵۱/۵). ابن شداد افزون برآن در کارهای سیاسی و حکومتی مورد مشورت غیاث‌الدین بود. حلب در آن زمان چند مدرسه‌ای بیش نداشت و شمار دانشمندان مقیم آنجا اندک بود. از این رو وی درآمد اقطاعی را که عمادالدین عثمان پسر صلاح‌الدین به او داده بود و بیش از ۱۰۰٬۰۰۰ درهم در سال برآورد می‌شد (ابوالفدا، ۱۵۶/۳) و به علت نداشتن فرزند و خویشاوند نیازی به آن نداشت، صرف نوسازی مدارس کرد و دانشمندان را از دور و نزدیک به آنجا دعوت نمود. وی در ۶۰۱ ق / ۱۲۰۴ م نیز مدرسه‌ای برای شافعیان و در نزدیک آن مرکزی برای تدریس حدیث نبوی ساخت و بین آن دو مقبره‌ای برای خود بنا کرد که دو در به آن دو مدرسه داشت.

در ۶۰۷ ق / ۱۲۱۰ م از طرف ظاهر که عزم ملک عادل را بر لشکرکشی به شام و جنگ با سپاهیان صلیبی، برای مقابله با خود پنداشته بود به مصر رفت و با عادل پیمانی سیاسی بست (ابن نظیف، ۶۴ـ۶۵). در ۶۰۸ ق / ۱۲۱۱ م دوباره به نمایندگی از جانب ظاهر به قاهره رفت تا دختر عادل را برای او خواستگاری کند و عادل نیز پذیرفت (مقریزی، ۱ (۱) / ۱۷۴). در ۶۱۳ ق / ۱۲۱۶ م پس از مردن ظاهر، الملک العزیز (حک تا ۶۳۴ ق / ۱۲۳۶ م) که دوسال و اندی بیش نداشت (همو، ۱ (۱) / ۱۸۵) به حکومت رسید و عملاً ابن شداد به همراه کفیل عزیز یعنی شهاب‌الدین ابوسعید طغرل که متولی تدبیر حکومت بود، کارها را حل و فصل می‌کردند. در این ایام که ابن شداد قدرت زیادی داشت، دیگر فقیهان نیز به سبب او حرمت زیادی داشتند. بنا به نوشتهٔ ابن خلکان، در این دوران، ابن شداد به رغم پیری و بیماری همچنان به روایت حدیث ادامه می‌داد (۹۱/۷). در ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱ م با پشتی دو تا از بار پیری (ابن واصل، ۳۱۴/۴) رهسپار دیار مصر شد تا برای اهداف سیاسی دختر حکمران مصر الملک الکامل (حک ۶۱۵ـ۶۳۵ ق / ۱۲۱۸ـ۱۲۳۸ م) را که در پی دو سفر در ۶۱۳ ق / ۱۲۱۶ م و ۶۲۶ ق / ۱۲۲۹ م به عقد الملک العزیز درآورده بود به حلب بیاورد (همو، ۲۵۴/۴)، اما در بازگشت به حلب دریافت که حکمران جوان برای خود مستقل شده و کفالت را از او برداشته‌اند. چنین وضعی خوشایند قاضی نبود و از آن پس از کارهای حکومت کناره گرفت، اما همچنان به گفتن حدیث می‌پرداخت تا آنکه در حلب درگذشت ودرمقبره‌ای که‌گفته شد، دفن گردید. خانه‌اش پس ازمرگ به صوفیان وانهاده شد تا به عنوان خانقاه از آن استفاده کنند.

از ویژگیهای قابل تأمل دورهٔ ایوبیان یکی ارتباط دوجانبهٔ فقیهان با دستگاه حکومت و دیگری نوشتن کتابهای تاریخی (غالباً دربارهٔ ظهور و سقوط حکومتها و شیوهٔ اداری زمامداران) توسط دانشمندان علوم دینی است و صاحب‌نظران برای هرکدام از این دو پدیده که به روشنی در شخصیت ابن شداد پدیدار است انگیزه‌هایی ذکر کرده‌اند. به هرحال تاریخ‌نگاری، هم در مدرسه‌ها و هم در میان عالمان آن روزگار رواج داشت و شکلهای گوناگون به خود می‌گرفت و یکی از دلیلهای آن شاید این باشد که پاره‌ای از شخصیتهای بزرگ حدیثی و فقهی علاقهٔ خاصی به نگارش تاریخ پیدا کرده بودند. افزون بر ابن شداد می‌توان از اشخاصی چون ابن عساکر، ابوشامه و ابن خلکان نام برد که در طول زندگی و پس از آن، در وهلهٔ اول و پیش از هر چیز، در زمینه‌های دیگری غیر از تاریخ مانند فقه یا حدیث جلب نظر می‌کردند ونمونه‌های برجستهٔ این واقعیتند. به عبارت دیگر برخی از عالمان این دوره که سمتهای رسمی داشتند، با گردآوری رویدادها و دردست داشتن سندهای رسمیی که موقعیتهای شغلی در اختیارشان گذاشته بود، در نگارش تاریخ سهیم شدند. یکی از همین نوشته‌ها که بی‌شک اهمیت برجسته‌ای در زمینهٔ تاریخ‌نگاری دارد کتاب *النوادر السلطانیة* ابن شداد است. هر چند ابن شداد تنها پنج سال با صلاح‌الدین بوده است، ولی این اثر منبع مهم و موثقی دربارهٔ شرح حال صلاح‌الدین و جنگهای او شمرده می‌شود. گرچه *النوادر* در مقایسه با نوشته‌های عمادالدین کاتب کار کوچکی است، ولی به سبب زبان روشن و ساده و همچنین دقت در ضبط گزارشهایی که ابن شداد بیشتر آنها را با چشم دیده بوده است (ابن شداد، ۸۷) اثری ارزشمند است. کتاب را می‌توان دو بخش کرد: بخش نخست شامل زندگی صلاح‌الدین، عبادتها و فضیلتهای اخلاقی اوست که هرکدام زیر عنوانهای ویژهٔ خود در فصلی کوچک مطرح می‌شوند. این بخش که تا رویدادهای ۵۸۴ ق / ۱۱۸۸ م را شامل می‌شود، به گفتهٔ خود ابن شداد محصول روایتهایی است که از افراد مورد اعتماد شنیده (صص ۳۴ـ۸۶) و خود در آنها حضور نداشته است. چهره‌ای که وی در اوایل کتاب از صلاح‌الدین ترسیم می‌کند به یک عارف دلسوخته شبیه‌تر است تا یک سلطان قدرتمند. نویسنده در این بخش ضمن گفت و گو دربارهٔ اعتقادات صلاح‌الدین مخالفت او را با فیلسوفان می‌ستاید و فرمان قتل

شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۸۷ ق / ۱۱۹۱ م) را این گونه توجیه می‌کند که گفته‌اند شیخ با شرایع مخالفت می‌ورزیده است (ص ۱۰).

بخش دوم کتاب که بدنهٔ اساسی آن را تشکیل می‌دهد شامل رویدادهایی است که آغازش سفر شیرکوه به مصر و پایانش مرگ صلاح‌الدین در ۵۸۹ ق / ۱۱۹۳ م است. با اینهمه نوشتهٔ وی در پاره‌ای از موارد تهی از لغزش نیست و برای تصحیح آن می‌توان از منابعی چون نوشته‌های ابوشامه و ابن خلکان استفاده کرد (برای نمونه نوشته‌های این سه را در مورد تاریخ نخستین سفر شیرکوه به مصر مقایسه کنید). نویسنده در سراسر این کتاب، جز در چهار مورد سند گفته‌هایش را ذکر نکرده است، شاید به این دلیل که او مانند تاریخ نگارانی چون قاضی فاضل و عمادالدین کاتب که کار اصلیشان در دستگاه صلاح‌الدین دبیری بوده، هیچ گونه سمت منشیگری رسمی نداشته است. این اثر افزون بر اهمیتی که در نقل رویدادهای وابسته به هم دارد، نمونه‌ای از یک شرح حال شاهانه را ارائه می‌دهد. این کتاب بر مطالعهٔ شخص صلاح‌الدین، به عنوان پادشاهی آرمانی، نه برگردآوری حکایتها، مبتنی است و چنین تاریخی در سده‌های اولیهٔ اسلام بی‌نظیر است (حلمی، 82-88؛ گابریلی، 104). اثر دیگر ابن‌شداد که به‌چاپ رسیده *احکام الجهاد* است (لیدن، ۱۷۵۵ م).

آثار خطی: ۱. *اسماء الرجال الذین فی المهذب للشیرازی*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ولی‌الدین جارالله در استانبول موجود است (سید، ۳ (۲) / ۱۱)؛ ۲. *دلائل الاحکام* که دربارهٔ احادیث فقهی نوشته شده و چهار جلد است و نسخه‌ای از آن در احمدیهٔ حلب (همو، ۳۰۳/۱) و دیگری در پاریس (دوسلان، شم 736) موجود است؛ ۳. درسهایی دربارهٔ حدیث که حاصل تدریس او در ۶۲۹ ق / ۱۲۳۲ م است (GAL، I/386)؛ ۴. *کتاب العصا*، دربارهٔ قصه موسی (ع) و فرعون و پژوهش پیرامون عصا (عبدالحمید، ۵۱۶/۲)؛ ۵. *ملجأ الحکام عندالتباس الاحکام* (خدیویه، ۲۷۷/۳، ۲۷۸).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن شداد، یوسف بن رافع، *النوادر السلطانیة*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن نظیف، محمدبن علی، *التاریخ المنصوری*، به کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۴۰۱ ق؛ ابن واصل، محمدبن سالم، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ خدیویه، خطی؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عبدالحمید، *مفتاح الکنوز الخفیة*، پتنه، ۱۹۲۲ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *کتاب السلوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1883-1895; Gabrieli, Francesco, «The Arabic Historiography of the Crusades», *Historians of the Midlle East*, eds. Lewis and Holt, London, 1962; GAL; Hilmy Ahmad, M., «Some Notes on Arabic Historiography during the Zengid and Ayyubid Periods», *Historians of the Middle East*, London, 1962.

ناصر گذشته

اِبْن‌ِشَدّاد، ابو محمد عزالدین عبدالعزیز بن شداد بن تمیم بن معزبن بادیس (د پس از ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶ م)، تاریخ‌نگار مغربی. برخی از مآخذ کنیهٔ او را ابوالعرب نوشته‌اند (ابن‌فوطی، ۴(۱)/۲۱۳؛ یاقوت، ۶۳۳/۴)، اما حاجی خلیفه (۶۰۱/۱) که وی را ابوالغریب ذکر کرده، به احتمال بسیار، نادرست و ممکن است تصحیف ابوالعرب باشد؛ از سوی دیگر، حاجی خلیفه در جای دیگر (۲۹/۱) از او با کنیهٔ ابومحمد یاد کرده است. برخی محققان معاصر نیز وی را با ابن‌شداد، یوسف‌بن رافع، نویسندهٔ کتاب *النوادر السلطانیة* اشتباه کرده‌اند (نک: نصار، ۳۴؛ عبدالوهاب، ۱۴).

ابن‌شداد امیرزاده‌ای از خاندان زیری و برادرزادهٔ یحیی‌بن تمیم صنهاجی است (ابن‌خلکان، ۳۰۶/۱، ۲۱۱/۶). وی بیشتر زندگی خویش را در خدمت سلطان حسن بن علی، واپسین فرمانروای این خاندان گذراند. به گزارش ابن‌فوطی (همانجا)، ابن‌شداد در ۵۶۷ق / ۱۱۷۲م در دمشق از علی‌بن حسن ابن‌عساکر اجازهٔ نقل حدیث گرفت. این گزارش احتمالاً مربوط به روزگار میان‌سالی اوست، چه وی پیش از آن در مهدیه بود و در جریان تسلیم این شهر به نورمانها در ۵۴۳ق / ۱۱۴۸م از جانب سلطان حسن، با او همراه بود (تجانی، ۳۴۱؛ وزیر سراج، ۱(۲)/۴۷۶). ظاهراً ابن‌شداد آنگاه که سلطان حسن برای یاری خواستن از عبدالمؤمن نزد وی رفت و نیز در جریان بازپس‌گیری مهدیه توسط عبدالمؤمن در رکاب سلطان حسن بوده است، چه وی گزارشهای مفصلی از این رویدادها را نقل کرده است (وزیر سراج، ۱(۲)/۴۸۰، ۴۸۱). گویا پس از مرگ سلطان حسن در ۵۵۱ق / ۱۱۵۶م ابن‌شداد به دمشق رفت و تا پایان عمر در این شهر ماندگار شد. از این بخش از زندگانی وی چندان اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که در ۵۸۲ ق در دمشق بوده و پاره‌ای از رویدادهای مربوط به مهدیه را از زبان یکی از ساکنان آنجا شنیده و آنها را در کتاب خود نقل کرده است (تجانی، ۱۴؛ وزیر سراج، ۱(۲)/۵۵۴).

شهرت ابن‌شداد مرهون همین کتاب اوست که تاریخی محلی بوده و از آن با نامهای *تاریخ‌المغرب* (ابن‌سعید، ۳۴)، *تاریخ افریقیة والمغرب* (ابن‌اثیر، ۲۷/۸؛ مقریزی، ۴۷)، *تاریخ‌افریقیة* (یاقوت، همانجا) و *اخبار القیروان* (ابن‌خلکان، ۳۰۶/۱) یاد شده است، اما نام صحیح آن *الجمع والبیان فی اخبار القیروان فی من فیها وفی سائر بلادالمغرب من الملوک والاعیان* بوده است (همو، ۲۱۱/۶؛ GAL,S,I/575).

ظاهراً بخش بزرگی از این کتاب به خاندان خود وی اختصاص داشته است (نک: ابن‌خلکان، همانجا؛ وزیر سراج، ۱(۴)/۹۴۹، ۹۵۳، ۹۵۴ - ۹۵۶) و در آن از آثار تاریخ‌نویسان پیشین، مانند عطیة‌بن مخلدبن رباح مغربی، ابن‌یسع اندلسی وابواسحاق ابراهیم بن قاسم مشهور به رقیق نیز سود جسته است (ابن‌فوطی، همانجا). این کتاب سپس به دو دلیل موردتوجه بسیاری از نویسندگان و تاریخ‌نگاران پس از وی قرار گرفت: نخست، ظاهراً به دلیل آنکه ابن‌شداد خود شاهد بسیاری از رویدادهای مربوط به خاندان زیری بوده است (نک: ابن‌خلکان، وزیر سراج، همانجاها) و دیگر آنکه موضع ضدشیعی آن

نظر نویسندگان سنی مذهب،از جمله مقریزی و نویری را به خود جلب کرده است (مامور[1]، 34)، اما اینان تنها به نوشتهٔ ابن‌شداد دربارهٔ نسب خلفای فاطمی استناد کرده‌اند. نوشتهٔ وی در این‌باره چندان تند است که ابن‌اثیر (۲۷/۸ ـ ۳۱) ضمن نقل آن خود را از مسئولیت مبری دانسته است. همین مطلب با اندکی تفاوت از جانب دیگر نویسندگان،از جمله ابن‌سعید (ص ۳۴) تکرار شده است. مامور (نک: فهرست) بین نوشتهٔ ابن‌شداد و گزارش نویسندگان پس از وی در این‌باره مقایسه‌ای کرده و نوشتهٔ او را نادرست و فاقد ویژگیهای لازم دربارهٔ شرح چگونگی پیدایش یک سلسلهٔ مشهور دانسته و آن را ساختگی خوانده است (ص 34). احتمال می‌رود این ویژگی در گزارشهای مربوط به خاندان خود وی نیز وجود داشته باشد.

از تاریخ ابن‌شداد اکنون بجز نقل قولهای پراکنده اثری بر جای نمانده است (شیال، «ک»). با این حال لوئیس به خطا مدعی است که نسخه‌های متعددی از آن موجود است (نک: EI^2).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *النجوم الزاهرة* (القسم الخاص بالقاهرة من کتاب *المغرب فی حلی المغرب*)، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، مجمع‌الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ تجانی، عبدالله بن محمد، رحلة، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۸م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ شیال، جمال‌الدین، مقدمه بر *اتعاظ الحنفاء* (نک: مقریزی در همین مآخذ)؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، مقدمه و حاشیه بر رحلة (نک: تجانی در همین مآخذ)؛ مقریزی، احمدبن علی، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م؛ نصار، حسین، مقدمه و حاشیه بر *النجوم الزاهرة* (نک: ابن‌سعید در همین مآخذ)؛ وزیر سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة فی اخبار التونسیة*، به کوشش محمد حبیب الهیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ یاقوت، بلدان، نیز:
EI^2; GAL,S; Mamour, P.H., *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*, London, 1934.

محمّد سیّدی

اِبْنِ شَدّاد، عزالدین ابوعبدالله محمدبن علی بن ابراهیم بن شداد انصاری حلبی (ذیحجهٔ ۶۱۳ ـ صفر ۶۸۴ ق / ۱۲۱۷ـ۱۲۸۵م)، دبیر، وزیر و مورخ روزگار ایوبیان و مملوکان. از کودکی و نوجوانی او چیز بسیاری دانسته نیست. از آغاز جوانی به کارهای دیوانی پرداخت. نخستین سمت وی نظارت بر امر گردآوری مالیات در حرّان بود که در ۶۴۰ ق از سوی سلطان صلاح‌الدین یوسف برعهدهٔ او نهاده شد. سپس در دستگاه ملک ناصر ایّوبی، فرمانروای دمشق، تقرب یافت و در ۶۵۷ ق از سوی او به سفارت نزد مغولان به میافارقین رفت که از آن نتیجه‌ای گرفته نشد و ملک ناصر ناگزیر گردید خانوادهٔ خود را به سرپرستی او از دمشق به حلب بفرستد تا از حملهٔ مهاجمان در امان باشند. ولی در آنجا خبر تهاجم مغولان به شمال بین‌النهرین و قتل و غارت آن دیار به ایشان رسید و چون مغولان به حلب نزدیک شدند، ابن‌شدّاد و دیگر مردم از شهر گریختند. ابن‌شدّاد به مصر روی آورد و در دستگاه ملک ظاهر بَیْبَرس و ملک منصور قلاوون جای گرفت و در دربار این دو سلطان مال و مکنت و جاه و مقام یافت تا آنجا که با عنوان «المولی الصاحب المشیر الرئیس» از او یاد کرده‌اند (دهان، ۲۳؛ کراچکوفسکی، ۳۶۹/۱؛ ابن‌شاکر، ۴۱۴). وی به یاری دستیاران بسیاری که در خدمتش بودند، در انجام دادن تقاضاهای مردم تسریع می‌کرد (صفدی، ۴/۲)، از این رو، در منابع ما از او به نیکنامی یاد شده است (یافعی، ۲۰۱/۴؛ ابن فرات، ۳۳/۸).

ابن‌شدّاد در ۶۷۶ ق همراه ملک ظاهر به دمشق رفت و چون ملک در همین سال در این شهر درگذشت، فرزندش، ملک سعید، ابن‌شدّاد را به خود نزدیک ساخت و فرزندان او نیز در بزرگداشت وی از هیچ کوششی دریغ نداشتند و از دانش و حکمت و تجربهٔ او سود می‌جستند (نک: دهان، همانجا).

گفته‌اند که چون ابن‌شدّاد در دوران آشوب‌زدهٔ یورش مغولان از شرق و هجوم صلیبیان از غرب بر سرزمینهای اسلامی می‌زیسته و شاهد حوادث ناگوار و نابودی شهرها بوده، شدیداً به تاریخ و جغرافیا علاقمند گردیده است و به گفتهٔ برخی دیگر وی در پی مشاهدهٔ همین رویدادها بر آن شده که آثاری برای عبرت دیگران تألیف کند. مناصب دیوانی، مصاحبت با امیران و بزرگان و مأموریتهای سیاسی که نتیجهٔ آنها آگاهی وی از امور مملکتی و خفایای رویدادهای جهان اسلام بود، این شایستگی و توانایی را به وی بخشیده بود که بدین کار دست یازد (بستانی، ۲۵۵/۳). قابل ذکر است که آشنایی وی به مسائل اجتماعی و واقعیات اقتصادی و وقایع نظامی و جنگی سبب غنای آثار او شده است. از سوی دیگر آشنایی او به ادب و لغت عرب نیز سبب شده تا آثارش به سبک مترسلان قرنهای۵و۶ق/ ۱۱ و ۱۲م و آکنده از صنایع ادبی و ظرافتهای بدیعی شود که جز در جزئیات، متأثر از سبک ابن عدیم و ابن عساکر است، هر چند که در شیوهٔ تفکر و زندگی بیشتر متأثر از بهاءالدین ابن حنای وزیر بوده است (عباره، ۳(۱)/ ۲۵ـ۲۶؛ دهان، ۱۶). وی افزون بر دانش تاریخ با دیوانهای شاعران نیز آشنایی داشته و از آنان اشعار بسیاری در آثار خود آورده و بدین طریق این اشعار را از نابودی رهانیده است.

آثـار: ابن‌شدّاد پس از اقامت در مصر غالب عمر خود را در کار تألیف سپری کرد و چندین کتاب از خود بر جای نهاد که برخی از آنها از میان رفته و برخی دیگر در سالهای اخیر تصحیح و چاپ شده است. با آنکه وی از علوم قرآنی، حدیث، لغت عرب و علوم و آداب آن آگاهی کامل داشته است (عباره،۳ (۱)/۲۴)، در میان آثار او هیچ کتابی در این موضوعات دیده نمی‌شود. مهم‌ترین تألیفات وی اینهاست:

۱. *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام والجزیرة*،که در سه بخش در فاصلهٔ سالهای ۶۷۱ تا ۶۸۲ ق نوشته شده است (EI^2). بخش اول، حلب به کوشش دومینیک سوردل با مقدمه‌ای به زبان فرانسه در ۱۹۵۳م در دمشق چاپ شده و بار دیگر در ۱۹۵۷م در بیروت نشر یافته است؛ بخش دوم، تاریخ مدینة دمشق مشتمل بر دو قسم به کوشش سامی دهان در ۱۳۷۷ق/ ۱۹۵۶م در دمشق چاپ شده است؛ بخش

1. Mamour

سوم، *الجزیرة* مشتمل بر دو قسم به کوشش یحیی عبّاره در ۱۹۷۸م در دمشق چاپ شده است. کتاب *الاعلاق الخطیرة*، یا خطیرة چنانکه بروکلمان (GAL, S, I/634) ضبط کرده است، نه فقط از اهم کتابهای ابن‌شدّاد،که از مهم‌ترین منابع تاریخ و جغرافیای سرزمینهای شمالی اسلام در قرن ۷ ق/ ۱۳م است و برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید، تنها به ذکر امیران دو منطقهٔ جزیره و شام نپرداخته، بلکه حاوی نکات تاریخی و جغرافیایی بسیاری است که اختصاص به امرا ندارد (کراچکوفسکی، ۱/ ۳۷۰).

۲. *جنی الجنّتین فی اخبار الدولتین*،که خود ابن شداد در کتاب *الاعلاق الخطیرة* (چ ۱۹۷۸ م، ۳(۲)/۴۵۹) به آن اشاره کرده و در آن از سلطان جلال‌الدین نیز نام برده است.

۳. *الروض الزّاهر فی سیرة الملک الظاهر*،که خود ابن شداد در کتاب *الاعلاق* (چ ۱۹۷۸ م، ۳ (۱) /۱۲۳) از آن نام برده و نوشته است که این کتاب را بر ترتیب سنوات مرتب کرده بوده است. این کتاب در زمان ملک ظاهر یعنی پیش از ۶۷۶ ق تدوین شده و یک نسخه از آن به خط خود مؤلف در کتابخانهٔ شهر ادرنه موجود است (دهان، ۱۸ ـ ۱۹).

۴. *القُرعة الشدادیة الحمیریة*،که *تحفة الزمن فی طُرَف اهل الیمن* هم نام دارد و به گفتهٔ بروکلمان (GAL, S، همانجا) نسخه‌ای از آن در هند مضبوط است (قس: بانکیپور، I/190). این عنوان سبب شده است که برخی از مؤلفان اصل قبیلهٔ بنی شداد را از یمن بدانند (دهان، همانجا).

۵. *سیرة الملک الظاهر بَیْبَرس*،که نسخه‌ای خطی از آن در حلب موجود است (نک: کمال، ۱۲۹؛ عمر، ۸۱).

۶. *برق الشام فی محاسن اقلیم الشام*،که ورهووه (VII/42) و بروکلمان (GAL, S, I/883) از آن یاد کرده‌اند.

۷. *کروم التهانی لتفسیر السبع المثانی* (بغدادی، *ایضاح*، ۲/۳۵۲).

۸. *الدرّة الخطیرة فی اسماء الشام والجزیرة* (بغدادی، هدیه، ۱۳۴/۲).

کسانی که از ابن شداد نقل کرده‌اند، انگشت شمارند. ابوالفضل محمد بن شحنه در *الدُرالمُنتخب فی تاریخ مملکة حلب* چند جا از او نقل کرده است (صص ۱۵، ۱۶، ۱۸، جم) و فرانتس روزنتال (ص ۲۳۴) تأکید دارد که ابن شحنه کتاب *الدُر المنتخب* را با اعتماد بر موادی از کتاب ابن شداد و مورخان حلبی دیگر تدوین کرده است. خود ابن شحنه (صص ۷، ۱۲) پس از بیان سبب تألیف کتابش می‌گوید: از امام العلامه شمس‌الدین... ابن شداد کتابی دیدم و علاقه‌مند شدم تا ذیلی مختصر و مفید بر تاریخ ابن عدیم بنویسم... و در تبویب کتاب از روش ابن شداد پیروی کردم. نعیمی نیز در کتاب *الدارس فی تاریخ المدارس* چندین بار از ابن شداد نقل کرده است (۱۵۲/۱، ۱۵۸، ۱۶۷، جم) و بالاخره ابن طولون در *القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة* دوبار از ابن شداد نقل قول کرده است (۱/ ۲۵۰، ۳۶۸).

مؤلفان متأخر بر ابن شداد، چندان عنایتی به آثار او نشان نداده‌اند. ظاهراً سبب این بی‌عنایتی آن بوده است که او را با بهاءالدین یوسف ابن رافع اشتباه گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که منشأ این اشتباه علاوه بر شهرت آن دو به ابن شداد، این باشد که هردو در حلب نشو و نما یافته و هر دو به تألیف سِیَر ملوک پرداخته‌اند. شاید حاجی خلیفه با نسبت دادن کتاب *الاعلاق الخطیرة*... به ابن شداد یوسف بن رافع حلبی (۱۲۵/۱) نخستین کسی باشد که در این مورد دچار اشتباه شده و اشتباه او به آثار نویسندگان بعدی از عرب و فرنگی راه یافته است، تا آنجا که او را به کلی نادیده گرفته و در هیچ‌جا چنانکه باید نامی از او نبرده‌اند (دهان، ۱۳ ـ ۱۴)، امّا مؤلفان متأخرتر آن دو را از یکدیگر بازشناخته و اشتباهات پیش آمده را تصحیح کرده‌اند (کراچکوفسکی، ۳۶۹/۱).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن شحنه، محمد، *الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب*، به کوشش یوسف الیان سرکیس، بیروت، ۱۹۰۹ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام والجزیرة*، بخش تاریخ مدینة دمشق، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۶ م؛ همان، به کوشش یحیی عباره، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ ابن طولون، محمد، *القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة*، به کوشش محمد احمد دهان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ ابن الفرات*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ بستانی ؛ بغدادی *ایضاح*؛ همو، *هدیه* ؛ حاجی خلیفه، *کشف* ؛ دهان، سامی، مقدمه بر *الاعلاق الخطیرة* (نک: ابن شداد در همین مآخذ)؛ روزنتال، فرانتس، *علم التاریخ عند المسلمین*، ترجمهٔ صالح احمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عباره، یحیی، مقدمه بر *الاعلاق الخطیرة* (نک: ابن شداد در همین مآخذ)؛ عمر، محمد عزت، *فهرس المخطوطات المصورة فی مکتبة معهد التراث العلمی العربی*، حلب، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، مسکو، ۱۹۵۷ م؛ کمال، محمد، *فهرس المخطوطات المودعة فی خزانة معهد التراث العلمی العراقی*، حلب، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ نیز:
Bankipore; EI[2]; GAL, S; *Voorhoeve*.

عبدالمجید روح بخشان

اِبْنِ شَدْقَم، ابوالمکارم بدرالدین، حسن بن علی‌بن حسن‌بن علی‌بن شدقم حسینی، مورّخ، فقیه، محدّث، شاعر و ادیب مدنی در سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م. آقابزرگ به نقل از *تحفة الازهار*، تألیف نواده‌اش ضامن ابن علی، تاریخ تولد و وفات او را ۹۳۲ ـ ۹۹۵ ق/۱۵۲۶ ـ ۱۵۸۷ م ذکر می‌کند (*طبقات*، ۵۲)، امّا سال ولادت و درگذشت او را ۹۴۲ ـ ۹۹۹ ق نیز یاد کرده‌اند (امین، ۱۷۵/۵، زرکلی، ۲۰۴/۲). بغدادی تاریخ وفاتش را ۱۰۴۶ آورده است (هدیه، ۱/ ۲۹۰) که بعید می‌نماید. مجلسی او را با قید کلمهٔ «ظاهراً» از امامیه می‌داند (۲۵/۱)، ولی تألیفات وی و اجازه‌نامه‌هایی که از سوی علمای زمان خود به او داده شده، حاکی است که ابن شدقم شیعی بوده است (امین، ۱۷۶/۵ ـ ۱۷۷؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۵۳؛ افندی، ۲۳۶/۱). ابن شدقم عنوانی بوده که به پدرش نیز اطلاق می‌شده است (همو، ۲۴۹/۱). وی در مدینهٔ منوّره به دنیا آمد و در آنجا پرورش یافت؛ از پدرش علم آموخت و بر اقران خود برتری

گرفت (امین، ۱۷۵/۵) و از بزرگان علمای امامیه شد (افندی، همانجا)، خاندان او نیز همه از دانشمندان بودند و خود را از نوادگان امام سجاد (ع) می‌دانستند (قمی، ۱۰۴/۱؛ افندی، ۲۴۸/۱ ـ ۲۴۹).

ابن شدقم علاوه بر پدر خود از استادانی مانند جمال‌الدین محمدبن علی تولّانی بصری، حسن‌بن علی حسینی (در معقول)، محمدبن احمد سدیدی حسینی حجازی (در قرائات سبع و نحو و صرف)، شیخ حسین همدانی در قزوین، شیخ محمد بکری صدیقی در مکه، مولا عنایت الله، شیخ نعمت الله در یزد و شیراز کسب فیض و تحصیل کرده است (امین، ۱۷۷/۵). در ۹۶۶ ق از نعمت الله بن احمدبن خاتون عاملی و از محمدبن علی بن ابوالحسن عاملی، صاحب *المدارک* و در ۹۸۳ ق از شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی، پدر شیخ بهائی، اجازهٔ روایت گرفت (حرّ عاملی، ۷۰/۲؛ امین، ۱۷۶/۵، ۱۷۷؛ آقابزرگ، همانجا؛ بحرالعلوم، ۱۱۲/۳). ابن شدقم بعد از مرگ پدر (۹۶۰ ق/ ۱۵۵۳ م) به جای وی منصب نقابت را عهده‌دار شد، ولی زهد و پرهیزگاری او سبب گردید که اندکی بعد، از این سمت استعفا کند. در روزگار جوانی (شعبان ۹۶۲) از مدینهٔ منوّره عازم هند شد و در دکن به دربار سلطان حسین نظامشاه راه یافت و پس از مدتی آن شهر را به قصد شیراز ترک گفت. در ذیقعدهٔ ۹۶۴ به منظور زیارت مرقد حضرت رضا (ع) از شیراز به خراسان رفت و در آنجا به ملاقات شاه تهماسب اوّل نایل آمد و مورد توجه او قرار گرفت. چون آوازهٔ فضل و دانش او به گوش سلطان حسین رسید، وی را به هند دعوت کرد. ابن شدقم این بار به دعوت او مجدداً رهسپار هند گردید و در آنجا مورد استقبال واقع شد (آقابزرگ، *طبقات*، ۵۲؛ امین، ۱۷۶/۵). نظامشاه خواهر خود، فتحشاه، را به او تزویج کرد و از این راه ثروتی هنگفت به ابن شدقم رسید. چون نظامشاه درگذشت، به مدینه، پیش خانوادهٔ خود بازگشت، ولی چون ریاست و منزلتی که در هند داشت، در موطنش فراهم نبود، به زودی بار دیگر عازم هند گردید (ابن معصوم، ۲۴۹) و به دربار شاه مرتضی، پسر و جانشین سلطان حسین نظامشاه پیوست و مورد احترام و تکریم وی قرار گرفت (امین، ۱۷۶/۵). ابن شدقم در ۵۷ سالگی در دکن وفات یافت و در آنجا به خاک سپرده شد. بعد از چندی پسر کوچک‌ترش، حسین، بنا به وصیّتی که کرده بود، جنازه‌اش را به مدینه منتقل کرد و در گورستان بقیع مدفون ساخت (آقابزرگ، *طبقات*، ۵۴؛ کحّاله، ۲۵۱/۳).

آثار: ۱. *زهرالرّیاض وزلال الحیاض*. این اثر در تاریخ خلفا و امامان است و در حدود ۹۶۳ ق نوشته شده است (کنتوری، ۳۰۵). نواده‌اش ضامن بن علی بن حسن، در تألیف کتاب *تحفة الازهار* خود از مطالب این اثر استفادهٔ بسیار کرده است (بحرالعلوم، ۱۱۲). به نوشتهٔ وی این کتاب ۴ جلد است، ولی آقابزرگ (*الذریعة*، ۷۰/۱۲) می‌نویسد که در دو مجلّد تدوین یافته بوده است. از جلد سوم این کتاب نسخه‌هایی در موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ ۳۶۵ (GAL,S,II/548)؛ کتابخانهٔ ناظر حسین در لکهنو (GAL,S,II/599) و کتابخانه‌های دیگر موجود است. ۲. *الاسئلة الشدقمیّة* یا *مسائل الشدقمیّة*. این اثر مشتمل بر سؤالات ابن شدقم از استاد خود حسین‌بن عبدالصمد و پاسخ وی بر آنهاست. نسخه‌ای از این کتاب که در ۹۹۲ ق در شهر احمدنگر به مقابله و تصحیح ابن شدقم رسیده، به خط عبداللطیف جامعی، در کتابخانهٔ رضویّه موجود است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۸۷/۲). ۳. *الجواهر النظامیّة من حدیث خیر البریّة* یا *الجواهر النظامشاهیّة* که برای نظامشاه، سلطان حیدرآباد نوشته شده و مشتمل بر اخبار فراوان در احوال امامان است. از نوشتهٔ نواده‌اش در کتاب *تحفة الازهار* چنین پیداست که وی در ۹۹۲ ق از تألیف این کتاب فراغت حاصل کرده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۸۵/۵؛ همو، *طبقات*، ۵۴). ۴. *جواهر المطالب فی فضائل مولانا علی بن ابی طالب*، کتاب جامعی است مشتمل بر فضایل و جنگها و خطبه‌ها و سخنان حضرت علی (ع) (مجلسی، ۲۵/۱). ۵. دیوان ابن شدقم (آقابزرگ، *الذریعة*، ۹(۱)/۲۳۹).

ابن شدقم خط زیبایی داشته است. نسخه‌ای از *نهج البلاغه* که آن را در ۹۹۴ ق به خط نسخ کتابت کرده، اکنون در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۳۲۲/۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۰، به کوشش منزوی، تهران، ۱۹۷۲ م؛ ابن معصوم مدنی، سیدعلی صدرالدّین، *سلافة العصر*، تهران؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ بحرالعلوم، محمد مهدی، رجال، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم وحسین بحرالعلوم، نجف، ۱۲۱۲ ق؛ بغدادی، هدیه؛ حرّ عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ قمی، عباس، *فوائد الرضوّیة*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ کحّاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب والاستار*، کلکته، ۱۳۳۰ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مرکزی، خطی؛ نیز: GAL,S.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ شِرْشیر، نک: الناشی الکبیر.

اِبْنِ شَرَف، ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن ابراهیم بن محمد ابن علی قدسی یا مقدسی (۷۸۲ یا ۷۸۳ـ۸۵۲ ق / ۱۳۸۰ یا ۱۳۸۱ـ۱۴۴۸م)، ادیب، حساب دان و فقیه شافعی. ابن شرف در بیت المقدس زاده شد و همانجا پرورش یافت. حدیث و علوم قرآنی را نزد استادانی چون ابوالخیر بن علائی و علم حساب و اوقات و فرائض را نزد شهاب الدین احمد بن هائم آموخت و از کسانی چون شمس‌الدین احمد قلقشندی و شمس‌الدین محمد برماوی و حسن بن علی خطیبی ابیوردی استفاده کرد و در آن فنون مهارت تمام یافت (سخاوی، *الضوء اللامع*، ۲۸۴/۲، ۲۸۵؛ همو، *التبر المسبوک*، ۲۳۶). ابن شرف احتمالاً پس از ۸۱۴ ق / ۱۴۱۱ م به قصد حج از فلسطین بیرون شد و پس از زیارت کعبه به قاهره رفت و رحل اقامت افکند (همو، *الضوءاللامع*، ۲۸۵/۲). گویا نخست مدتی در دمشق ماند زیرا علیمی (۱۸۱/۱) از او به عنوان «معید» مدرسهٔ صالحیه یاد کرده است و از همین عنوان «معید» می‌توان دانست که وی در تاریخی به آنجا رفته که هنوز به

مراحل تکامل علمی نرسیده بوده است. به هر حال در قاهره چنان دچار تنگدستی شد که به ناچار شبانه به فروختن خربزه پرداخت،اما قاضی مصر ولی الدین احمد بن عبدالرحیم عراقی که از این معنی آگاه شد، ابن شرف را جهت تعلیم و تربیت نوادگان خود به خدمت گرفت. ابن شرف در این مقام نیز از محضر ولی الدین عراقی و دانشمندانی چون عبدالرحمن جلال‌الدین بلقینی عسقلانی بهره‌مند شد. در همان ایام (۸۲۰ ق / ۱۴۱۷ م) به تربیت و تعلیم شاگردانی چون شرف الدین یحیی بن محمد مناوی پرداخت و برخی از اصحاب ولی الدین عراقی نزد او علم آموختند و آثار ابن هائم در حساب را نزد او خواندند.ابن شرف مدتی بعد به زادگاه خود بیت المقدس بازگشت و به عنوان یکی از پیشوایان آن دیار به تدریس پرداخت و شاگردانی چون ابن حسّان و ابن ابی شریف و بقاعی تربیت کرد و سرانجام در همانجا در گذشت و در مقبرهٔ الساهرهٔ بیت‌المقدس به خاک سپرده شد. (سخاوی، علیمی، همانجاها). ابن شرف که روزگار را به زهد می‌گذرانید و از او با عنوان «بحر المعقول و المنقول» و «عین فقهاء الشافعیة» (همانجاها) یادکرده‌اند، گذشته از تدریس به تصنیف و شرح کتابهای متعددی دست‌زد.

آثار او در مآخذ بدین قرار ثبت شده است: ۱. توضیح یا شرحی بر *البهجة الحاوی الصغیر فی الفروع* شیخ نجم الدین قزوینی، در ۲ جلد. وی گویا شرح مطولی نیز برآن آغاز کرده بود که به اتمام نرسید (سخاوی،علیمی، همانجاها؛ سیوطی، ۹۲؛ حاجی خلیفه، ۶۲۷/۱)؛ ۲. شرحی بر *تهذیب التنبیه فی فروع الشافعیة* شیخ ابواسحاق شیرازی (سخاوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۴۹۲/۱)؛ ۳. *طبقات الشافعیة* (بغدادی، ۷۹/۲) که ظاهراً مراد، مختصر *طبقات الشافعیهٔ* اسنوی (؟) است (سخاوی، همانجا؛ قس: *الموسوعة الفلسطینیة*، ۲۴۷/۱)؛ ۴. اختصار کتاب *الالغاز* اسنوی (همانجاها)و نیز مجموعه‌های مفید دیگر. ابن شرف شعر نیز می‌سروده و سخاوی ابیاتی از آن را ذکر کرده است (*الضوء اللامع*، ۲۸۵/۲ - ۲۸۶).

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *التبر المسبوک فی ذیل السلوک*، قاهره؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سیوطی، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیورک، ۱۹۲۷ م؛ *الموسوعة الفلسطینیة*؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *الانس الجلیل*، بیروت، ۱۹۷۳ م.

جعفر سجادی

اِبْنِ شَرَفْشاه، حسینیِ استرابادی جرجانی، سیدرکن‌الدین حسن ابن محمد (د ۷۱۵ یا ۷۱۸ ق / ۱۳۱۵ یا ۱۳۱۸ م)،مکنی به ابومحمد (سبکی، ۸۶/۶) و ابوالفضایل (دلجی، ۱۵۰)، حکیم، متکلم و نحوی مشهور سدهٔ ۸ ق /۱۴ م. از روزگار نوجوانی و رشد و تحصیلات او آگاهی در دست نیست، اما ظاهراً هنوز جوان بود که در مراغه به خدمت خواجه نصیرالدین طوسی پیوست و چندان هوشمندی و علاقه به دانش از خود نشان داد که در غیبت قطب الدین شیرازی، به سرپرستی شاگردان خواجه برگزیده شد و معید استاد گشت (سیوطی ۵۲۱/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۲۷۸/۲). از آنجا که خواجه در ۶۵۷ ق / ۱۲۵۹ م در مراغه رحل اقامت افکنده و سن ابن شرفشاه هنگام مرگ حدود ۸۰ سال بوده است (همو، ۲۷۹/۲)، وی باید در حدود سی سالگی به مراغه رفته باشد. در هر حال وی هیچ گاه ملازمت خواجه را ترک نگفت و حتی در ۶۷۲ ق / ۱۲۷۳ م با او به بغداد رفت. پس از مرگ خواجه، در موصل اقامت گزید و به تدریس در مدرسهٔ نوریهٔ آن دیار مشغول شد و نظارت بر اوقاف آنجا نیز به او واگذار گردید و در همین ایام برخی از آثار خویش را تألیف کرد (سیوطی، ۵۲۲/۱). ظاهراً وی مدتی نیز در سلطانیه زیست و به گفتهٔ سیوطی در مدرسهٔ شافعیهٔ آنجا به تدریس پرداخت (همانجا). گفته‌اند چندی نیز در مدرسهٔ شهید ماردین تدریس کرد (سبکی، همانجا). به احتمال قوی در همین مناصب هرماه ۱٬۶۰۰ و به قولی ۱٬۸۰۰ درهم مقرری دریافت می‌کرد (ذهبی، ۴۱؛ یافعی، ۲۵۵/۴). سرانجام در محرم یا صفر ۷۱۵ ق (ذهبی، همانجا؛ابن تغری بردی، ۲۳۱/۹) و به قولی در ۷۱۸ ق (دلجی، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۶۲۶/۱) در موصل درگذشت (قس: روایت منحصر به فرد مدرس، ۵۴/۸،که تبریز را محل مرگ ابن شرفشاه دانسته است). ابن شرفشاه در حکمت و کلام و نحو چیره دست بود (سیوطی، ۵۲۱/۱ - ۵۲۲) و در روزگار خود از شهرتی بسزا برخوردار گردید، چنانکه رشیدالدین فضل الله (ص ۶۶) در نامه‌ای که در باب اعطای مال به دانشمندان، به فرزندش امیر علی حاکم بغداد نوشت، از وی خواست که هزار دینار و مرکبی بازین و پوستینی از پوست سنجاب برای رکن‌الدین ارسال کند. وی در طول سی و اندی سال تدریس، شاگردان متعددی تربیت کرد که از آن میان می‌توان از زین‌الدین علی بن حسین بن قاسم معروف به ابن شیخ العوینه و علی بن عبدالله بن حسن معروف به تاج‌الدین تبریزی یاد کرد (ابن قاضی شهبه، ۴۳/۳ - ۴۵). دربارهٔ مذهب ابن شرفشاه اختلاف هست. برخی او را شیعه و برخی شافعی مذهب دانسته‌اند (افندی، ۳۲۱/۱؛ خوانساری اصفهانی، ۹۶/۳). از آنجا که سبکی و ابن قاضی شهبه ترجمهٔ او را در *طبقات الشافعیة* آورده‌اند و با توجه به آنکه وی کتاب *الحاوی* در فقه شافعی اثر نجم‌الدین عبدالغفار قزوینی را شرح کرده، قول اخیر درست‌تر به نظر می‌رسد. شاید ملازمت خواجه نصیرالدین طوسی و نیز انتساب کتابی به نام *منهج الشیعة* به وی (مدرس، همانجا) سبب شده باشد که بعضی از متأخران او را شیعی بدانند.

آثار: ابن شرفشاه در طول عمر درازش آثار متعددی از خود برجای گذارد: ۱. شرح مختصر ابن حاجب (سبکی، ۸۶/۶) که در دارالکتب مصر نسخه‌ای از آن موجود است (تیموریه، ۱۶۸/۴)؛ ۲.سه شرح بر *الکافیهٔ* ابن حاجب: شرح مفصل معروف به *البسیط*، مختصر و متوسط معروف به *الوافیة* (سبکی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۳۱/۹) که شرح اخیر بسیار مشهور بوده، نسخ فراوانی از آن در کتابخانه‌های تهران (مشکوة، ۴۶۲/۲)، قم (مرعشی، ۱۱۷/۱۱)، یزد (وزیری، ۴۱۸/۱)، صوفیه (درویش، ۱۷۸/۲)، استانبول (کوپریلی، ۱۶۴/۲)

وجود دارد (برای بقیهٔ نسخ،نک: I/368 و GAL)؛ ۳. شرح *تصریف* ابن حاجب معروف به *الشافیة* (ابن تغری بردی، همانجا) که نسخه‌هایی از آن در قاهره (سید، خطی، ۴۴/۲) و استانبول (کوپریلی، ۳۰۱/۲) موجود است؛ ۴. شرح *اصول الدین* ابن حاجب (سبکی، همانجا)؛ ۵. شرح دو مقدمهٔ ابن حاجب (ابن حجر، ۱۱۸/۲)، ۶. شرح *المطالع* در منطق؛ ۷. شرح شمسیه در منطق (سبکی،همانجا)؛ ۸. شرح *قواعد العقائد* خواجه نصیر در کلام که به خواهش فرزند خواجه به شرح آن پرداخت (سیوطی، ۵۲۲/۱)؛ ۹. شرح حماسهٔ ابوتمام (حاجی خلیفه، ۶۹۲/۱)؛ ۱۰. *حل العقد و العقل فی شرح مختصر السؤل و الامل* (بغدادی، ۲۸۳/۱)؛ ۱۱. شرح *الفصیح* ثعلب در لغت (همانجا)؛ ۱۲. *منهج الشیعة* (*نهج الشیعة*) فی فضائل وصیّ خاتم الشریعة،که به نام سلطان اویس بهادرخان نگاشت (امین، ۲۵۵/۵؛ مدرس، ۵۴/۸)؛ ۱۳. حواشی بر *تجرید الاعتقاد* خواجه نصیر (سیوطی، ۵۲۲/۱)؛ ۱۴. *مرآة الشفاء* در طب (حاجی خلیفه، ۱۶۴۸/۲)، ۱۵. بیست سؤال از خواجه نصیرالدین طوسی که خواجه به هر یک پاسخ داده و تاریخ ۶۷۱ ق در پایان آن ظاهراً به خط خود خواجه رقم خورده است (شورا، ۴۶۴/۹؛ سید، *فهرس*، ۲۲۱/۱)، ۱۶. شرح بر کتاب *الحاوی* در فقه شافعی که وصف آن گذشت.

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدر آباد دکن، ۱۹۷۹ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ درویش، عدنان، *فهرس المخطوطات العربیة*، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ دلجی، احمد بن علی، *الفلاکة و المفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ ذهبی، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ رشید الدین فضل الله، *مکاتبات رشیدی*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفه؛ سید، *خطی*؛ همو، *فهرس مخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ شورا، *خطی*؛ کوپریلی، *خطی*؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرعشی، *خطی*؛ مشکوة، *خطی*؛ وزیری، *خطی*؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآت الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق؛ نیز: GAL.

جعفر سجادی

اِبْنِ شَرَفِ قَیْرَوانی، ابوعبدالله محمدبن ابی سعید جُذامی قیروانی (ح ۳۹۰ - اول محرم ۴۶۰ ق / ۱۰۰۰ - ۱۱ نوامبر ۱۰۶۷ م)، شاعر، ادیب و ناقد مغربی. نیاکان وی از قبیلهٔ جذام بودند که از یمن به شام کوچ کردند (سمعانی، ۲۲۴/۳) و سپس همراه فاتحان عرب به مغرب آمده در قیروان ساکن شدند. ابن شرف در قیروان که در آن روزگار شهری سخت آبادان بود، به دنیا آمد (حسن، ۲۰). این شهر در عهد فرمانروایی امیر معزّبن بادیس (۴۰۶ - ۴۵۴ ق / ۱۰۱۶ - ۱۰۶۱ م) یکی از مراکز علمی و ادبی مغرب بود (یاقوت، ۳۷/۱۹) و ابن شرف در آنجا به رسم اشراف‌زادگان از همان آغاز کودکی نزد استادان بنام آن روزگار به تحصیل پرداخت. فقه را از ابوالحسن قابسی و ابوعمران فاسی (ابن‌بشکوال، ۶۰۴/۲) آموخت و فنون ادب و نحو را نزد استادانی چون ابواسحاق ابراهیم حُصْری صاحب *زهرالآداب* ومحمدبن جعفر قزّاز فرا گرفت (یاقوت، همانجا) و به زودی به علم و دانش و هوشمندی شهرت یافت و به شاعری روی آورد و با قصیدهٔ شیوایی که در مدح امیر معز سرود، به دربار وی راه یافت و به همراه ابن رشیق (هم) که او نیز در همان اوان به دربار راه یافته بود، در شمار شاعران ویژهٔ امیر درآمد و از ملازمان دیوان گردید (قفطی، ۳۰۲/۱؛ ابن ظافر، ۲۴۰ - ۲۴۱)، اما چندی نگذشت که رقابت سختی میان او و ابن رشیق پدید آمد و گفت‌وگوها و مکاتبات ادبی بسیاری را بین آن دو موجب گردید. این رقابت که سپس صورت کشمکش خصمانه به خود گرفت، بدانجا رسید که آن دو به هجو یکدیگر پرداختند (ابن‌بسام، ۴ (۱)/۱۷۰؛ یاقوت، ۳۷/۱۹ - ۳۸) و ظاهراً، دامن‌زدن به این رقابتها یکی از سرگرمیهای امیر معز شده بود، اما این رقابتها هرگز مانع آن نشد که ابن رشیق در کتابی که دربارهٔ شعرای قیروان نوشت، از وی یاد نکند و او را نستاید، گرچه در رسایلی که نوشت بر وی بسیار نیز خرده گرفت (صفدی، ۹۷/۳، ۹۸). ابن‌شرف در دربار امیر معزّ با بزرگانی چون علی بن ابی‌الرجال، وزیر وی آشنا شد و از او دانش فراوان کسب کرد و یکی از مشهورترین قصایدش را در مدح وی سرود (*دیوان*، ۸۴ - ۸۵). ابن شرف شاعری چیره‌دست و تنوّع اشعار و استواری بیان و نیرومندی حافظه‌اش کم‌نظیر بود (ابن‌بسام، ۴(۱)/ ۱۶۹ - ۱۷۰)، چندانکه به گزارش رقیب سرسختش ابن رشیق در بدیهه‌سرایی چنان استاد بود که بدون پیش‌نویس، قصیده‌ای را از آغاز تا انجام می‌نوشت و بی‌درنگ برمی‌خاست و قصیدهٔ تازه سروده را می‌خواند و به گفتهٔ همو قطعاتی که روزانه در حال مستی و هشیاری می‌سرود، از شماره بیرون بود. بیشتر اشعار او تازه و ابتکاری بود و سرودن همانند آنها برای دیگر شاعران، به کار و اندیشهٔ فراوان نیاز داشت (صفدی، همانجا؛ ابن فضل‌الله، ۲۴۰/۱۱ - ۲۴۱). وی در بسیاری از اشعار خویش توانایی و چیره‌دستی خود را در ترکیب الفاظ به خوبی نشان داده است، از جمله قصیده‌ای استوار بالغ بر ۱۰۰ بیت سروده که سراسر ضرب‌المثل و پند و حکمت است (نک: قسمتی از این قصیده، ابن شرف، *دیوان*، ۸۱-۸۴؛ قس: عبدالوهاب، ۱۴) و نیز در یک دوبیتی که دربارهٔ درهم و دینار سروده (*دیوان*، ۶۴) با کلمات بازی شیرینی کرده است.

ابن شرف در همهٔ آثار خود، خواه شعر واقعی، خواه نظم و خواه نثر، همواره در پی نوآوری بود. از مقدمهٔ کتاب *أبکار الافکار* و نیز مقدمهٔ *أعلام الکلام* به خوبی برمی‌آید که از تکرار مکررات سخت بیزار بوده و حتی حکایات *ابکارالافکار* را نیز خود پرداخته است و این ویژگی در سراسر آثار و تألیفات وی جلوه‌گر شده است. شاید همین نوآوری همراه با نیشهای زهرآگین هجای او بود که ابن‌رشیق را سخت

آزرده می‌ساخت و به ناله و استغاثه به درگاه خداوند وامی‌داشت (ابن رشیق، ۷۱).

ابن شرف ظاهری نازیبا داشت (ابن شاکر، ۳/۳۶۰؛ ابن‌ظافر، ۱۲۱)، اما در پرتو دانش و خردمندی خویش و به رغم هجوهای شکننده و بی‌امان ابن‌رشیق از احترام خداوندگار خویش برخوردار بود.

بیشتر سالهای عمر ابن‌شرف در بزمهای شاهانه سپری گردید و این روزگار خوش که وی همواره به عنوان بهترین سالهای زندگانی خویش از آن یاد می‌کرد، تا ۵۷ سالگی او ادامه یافت، اما از آن پس وی به سبب سفرهای ناگزیر و دشوار روی آسایش ندید، گرچه این سفرها و دیدار او با بزرگان همروزگارش، او را مشهورتر ساخت و شاید موجب بسیاری از تألیفات او نیز گردید. روزگار آشفتگی زندگی ابن شرف از ۴۴۷ ق /۱۰۵۵م با سقوط قیروان و ویرانی شهرها و آبادیهای اطراف آن آغاز گردید (ابن عذاری، ۲۷۷ ـ ۲۹۸؛ مراکشی، ۳۵۶). پس از این رویداد امیر معزّ شهر بندری مهدیه را مرکز حکومت خود قرار داد (ابن عامر، ۱۵۸) و شاعران دربارش از جمله ابن شرف و ابن رشیق را نیز همراه برد و این دو شاعر چند سالی دیگر در خدمت امیر معز و جانشین او امیر تمیم به سر بردند، اما گویا ابن‌شرف بیش از آن نتوانست در مهدیه بماند و به صقلیه سفر کرد و ابن‌رشیق نیز به او پیوست (یاقوت، ۱۹/۳۷ ـ ۳۸)، اما در آنجا نیز دیری نماند و به همراه همسر و فرزندانش با تحمل دشواریهای فراوان رهسپار المریه و شهرهای دیگر اندلس شد (ابن شرف، *دیوان*، ۷۸؛ ابن بسام، ۴ (۱)/۲۳۲؛ ابن فضل الله، ۱۱/۲۴۰) و سرانجام در اشبیلیه رحل اقامت افکند و تا پایان عمر در آن شهر بماند (ابن بشکوال، همانجا؛ حسن، ۲۴). ابن شرف واپسین سالهای عمر خویش را (حدود ۱۱ سال) در شرایط بسیار سختی گذراند، گرچه مورد علاقه و توجه فرمانروایان متعدد اندلس بود (ابن‌شاکر، ۲/۱۴۷ ـ ۱۴۸) و در غرناطه از وی به گرمی استقبال شد (نک: ابن شرف، همان، ۴۳ ـ ۴۴) و به‌ویژه نزد آل عبّاد جایگاهی ارجمند یافت و از معتضد ــ با آنکه از وی بیمناک بود و گویا به همین سبب هرگز نزد او نرفت ــ برای قصیده‌ای که در مدح او سروده بود، ۱۰۰ مثقال طلای مسکوک صله دریافت کرد (ابن‌بسام، ۴(۱)/ ۱۸۰ ـ ۱۸۱). با اینهمه غم غربت و اندوه از دست دادن روزگار خوش قیروان، هیچ‌گاه وی را رها نساخت، چندانکه پیوسته در سروده‌های خویش از روزگار سخت آوارگی خود و هم‌وطنانش سخن می‌گفت (یاقوت، ۴۲ ـ ۴۳؛ ابن‌بسام، ۴ (۱)/۲۲۲، ۲۲۶، جم؛ ابن شرف، *دیوان*، ۴۶ ـ ۴۷، جم). بسیاری از آثار وی نیز دستاورد همین دوران است.

وی در نقد شعر نیز، مانند شاعر معاصر و رقیب سرسختش ابن‌رشیق، صاحب نظر بود و یکی از نوشته‌های خود را به بررسی شاعران و نقد اشعار آنان اختصاص داده است (نک: آثار). بنیادی‌ترین نظریهٔ ابن‌شرف دربارهٔ شعر آن است که وی قرار دادن شاعران در طبقات مختلف و تفکیک آنان به قدیم و جدید و تقسیم شعر به نو و کهن را نمی‌پسندد (رحمة، ۳۱ ـ ۳۲) و سخت بر جانبداری متعصبانه از شاعران قدیم و فرو نهادن شاعران معاصر می‌تازد (ابن شرف، «رسائل»، ۲۵۳؛ همو، *دیوان*، ۹۷) و برای این امر، دلایل بسیار برمی‌شمارد. وی بر شعر امرؤ القیس که ابن‌رشیق او را نمونهٔ بارز شاعری مبتکر و مُبدع می‌داند، خرده گرفته و آن را به نقد کشیده و کاستیهای آن را به تفصیل برشمرده است («رسائل»، ۲۵۴ ـ ۲۵۵؛ قس: عباس، ۴۶۴)، هر چند که اینگونه انتقادها بر اساس معیارهای زیباشناختی امروزه اعتباری ندارد. ابن‌بسام نقد مختصر و جامع ابن شرف از اشعار ابوتمام را از هر جهت مناسب یافته و بر آن حاشیه نوشته است (ابن‌بسام، ۴(۱)/ ۲۰۶ ـ ۲۷۰). با این حال این تأیید شاید نشانهٔ آن باشد که دیگر اظهارنظرهای ابن شرف چندان مورد قبول ابن‌بسام نبوده است (قس: عباس، ۴۶۱؛ کرّو، ۳۲۴ ـ ۳۲۵). وی در نقد اشعار، به معنی بیش از لفظ اهمیت داده و بر پایهٔ همین نظریه در ارزیابی شعر و بررسی شخصیت شاعران، بسیاری از اعتقادات دینی و اخلاقی خود را دخالت داده است (عباس، ۴۶۳).

از گزارش ابن بسام (۴ (۱)/۲۳ ـ ۲۴) دربارهٔ گفت‌وگوی ابن شرف با مأمون بن ذی النون ــ فرمانروای ادیب و دانشمند طلیطله ــ چنین برمی‌آید که وی خود را با شاعران بزرگی چون متنبی برابر می‌دانسته است. با این حال وی گاه به ویژه در واپسین سالهای عمر خویش در مدیحه‌سرایی و قصیده‌پردازی، بدان گونه که شایستهٔ شاعری درباری است، موفق نبوده است (نک: ابن بسام، ۴ (۱)/۱۳۹)، اما نقل اشعار و آراء وی در منابع مهم ادبی و تاریخی چون *تحریر التحبیر* (ابن ابی اصبع، ۴۲۷، ۵۰۹)، *تحفة القادم* (بلفیقی، *المقتضب*،۱۱۷)، *الحلة السیراء* (ابن ابار، ۲/۲۲ ـ ۲۳، ۹۷)، *اعتاب الکُتّاب* (همو، ۲۱۴)، *وفیات الاعیان* (ابن خلکان، ۲/۸۶، ۴/۳۸۴)، *نهایة الارَب* (نویری، ۹/۳۲۱)، *مسالک الابصار* (ابن فضل‌الله، ۲۳۹ ـ ۲۴۳) نمایانگر جایگاه والای او در عالَم شعر و ادب و تاریخ نقد ادبی است.

از ابن شرف فرزندی به نام ابوالفضل جعفر (۴۴۴ ـ ۵۳۱ق / ۱۰۵۲ ـ ۱۱۳۷ م) به جای ماند (ابن خاقان، ۲۵۱ ـ ۲۵۸؛ عمادالدین، ۲/۱۷۱ ـ ۱۸۱) که شاعر و ادیب و فقیه بود (ابن بشکوال، همانجا؛ ضبی، ۲۵۶) و مانند پدر به ابن شرف شهرت یافت و پدر مجموعهٔ آثار خود را به او سپرده بود (ابن بشکوال، همانجا) و او خود نیز تألیفاتی داشت (برای فهرست آثارش، نک: ابن دحیه، ۶۷). وی با قصیده‌ای که به هنگام ورود به دارالامارهٔ معتصم، در جمع شعرا و ادبا سرود، شهرت یافت (مقری، ۳/۳۹۳ ـ ۳۹۵) و پس از آن در المریه اقامت گزید، اما پس از مدتی شعر و شاعری را رها کرد و به طب روی آورد و گویا از این راه به ثروت و مکنت فراوان دست یافت (ابن بسام، ۴(۱)/۸۶۷). وی راوی اشعار پدر بود (ابن دحیه، ۶۹)، ولی اشعار خود او نیز دست کمی از اشعار پدر نداشت. از این رو گاه اشعار هر یک از این دو به

دیگری نسبت داده شده است (عمادالدین، ۱۷۱/۲ ـ ۱۷۳، ۲۲۴؛ ابن شرف، *دیوان*، ۱۱۱ ـ ۱۱۷). وی افزون بر روایت آثار پدر و صدور اجازه برای روایت آنها کتاب *العمدهٔ* ابن رشیق را نیز بنا به اجازه‌ای که از خود وی داشت، روایت کرد (ابن بشکوال، ۶۰۴/۲؛ عمادالدین، همانجا).

در بعضی منابع، شرح حال پدر و پسر با هم خلط شده است، چنانکه برخی ابوالفضل را که کنیهٔ فرزند بوده است، کنیهٔ دوم پدر پنداشته‌اند و دو کتاب *سر البر* و *نجح النصح* را که از تألیفات فرزند است، به پدر نسبت داده‌اند (عمادالدین، ۱۷۳/۲؛ مدرس، ۵۳/۸).

نوادهٔ ابن شرف، ابو عبدالله محمد نیز در عصر مرابطون به شعر و ادب و فلسفه شهرت یافت (ابن خلدون، *مقدمه*، ۵۸۵؛ ابن سعید، *المُغْرِب*، ۲۳۲/۲؛ مقری، ۳۹۶/۳، ۸/۷). سیوطی (۱۱۴/۱) تاریخ وفات وی را به اشتباه به جای تاریخ وفات جدّش ذکر کرده است.

آثار ابن شرف چنانکه پیوسته در ادبیات عرب اتفاق افتاده، به آثار دیگر شاعران در آمیخته یا آثار آنان به وی نسبت داده شده است. از جمله ابن خلدون (مقدمه، ۲۲۹؛ همو، *العبر*، ۱(۲)/۲۷۸) دو بیت شعر ابن رشیق را به ابن شرف نسبت داده (یاقوت، ۳۸/۱۹) و مقری (۱۱۵/۴ ـ ۱۱۶) قصیده‌ای از ابن شرف را که از ابن ابار (تکمله، ۳۹۹/۱، ۴۱۵) نقل کرده، به ابن حداد نسبت داده است.

آثار چاپی:

۱. *دیوان*. ابن شرف دیوان شعر بزرگی داشته (یاقوت، ۴۳/۱۹) که به گفتهٔ ابن دحیه (همانجا) در ۵ جلد بوده است. این دیوان اکنون در دست نیست، اما در سالهای اخیر حسن ذکری حسن، حدود ۶۰۰ بیت از اشعار پراکندهٔ او را از ۸ مأخذ خطی و ۵۹ مأخذ چاپی گردآوری و با عنوان *دیوان ابن شرف القیروانی* به چاپ رسانده است. پیش از آن نیز راجکوتی میمنی برخی از اشعار ابن شرف و ابن رشیق را در کتابی تحت عنوان *النُتَف من شعر ابن رشیق و ابن شرف* در ۱۳۴۳ ق در مطبعة السلفیة به چاپ رسانیده بود. با این حال به نظر می‌رسد، همهٔ اشعار موجود ابن شرف گردآوری نشده باشد، چه ابن صیرفی جمعاً ۱۵ بیت از این اشعار را (صص ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۶۹) نقل کرده که در *دیوان* چاپی او دیده نمی‌شود. ابن سعید نیز یک بیت دیگر از آنها را همراه دو بیت از ابیات *دیوان* با اندکی تغییر در کتاب *عنوان المرقصات و المطربات* آورده است (صص ۵، ۶۲؛ قس: ابن شرف، *دیوان*، ۸۱، ۸۴).

۲. *رسائل الانتقاد*. این اثر نخستین بار در مجموعهٔ *رسائل البلغاء* (قاهره ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م) به چاپ رسید، سپس در ۱۹۲۶ م، در مصر با عنوان *اعلام الکلام* که یکی از آثار از دست رفتهٔ ابن شرف است، چاپ شد. برای بار سوم نیز در بیروت (۱۹۸۳ م) به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب و با عنوان صحیح آن به چاپ رسیده است. این اثر نخستین مقامه‌ای است که ابن شرف نوشته و خود وی در پایان آن را *مسائل الانتقاد بلطف الفهم و الافتقاد* (در نسخه‌های چاپی: *الاقتصاد*، نک: نفـ ۵۶/۱)، نامیده است. اما یاقوت (۴۳/۱۹) ضمن اشاره به موضوع این مقامه، با عنوان *رسالة الانتقاد* از آن یاد کرده است. مقامهٔ مذکور دارای دو بخش است: بخش اول، به بررسی کارنامهٔ شاعران مشهور دوران جاهلیت و اسلام و بخش دوم به بررسی شخصیت شاعران و برشمردن کاستیهای اشعار آنان اختصاص داده شده است. این اثر به زبانهای فرانسه و ایتالیایی نیز ترجمه و چاپ شده است.

آثار خطی: *ابکار الافکار*. ابن شرف این کتاب را نخست برای بادیس بن حبوس فرمانروای غرناطه نوشت، اما سپس نظر خود را تغییر داد و آن را به عبّاد فرمانروای اشبیلیه تقدیم کرد و چنانکه خود او در آغاز کتاب *اعلام الکلام* گفته است (ابن بسام، ۴(۱)۱۷۷، ۱۷۹ ـ ۱۸۰) این اثر درصد عنوان مشتمل بر مواعظ و امثال و حکایات کوتاه و بلند و ساخته و پرداختهٔ خود او بوده است. این کتاب که در دو جلد بوده (ابن دحیه، ۶۶)،اکنون در دست نیست و فقط بخشهایی از آن که عمادالدین کاتب (۲۲۴/۲ ـ ۲۲۷) و ابن ظافر (صص ۲۴۰ ـ ۲۴۱) و ابن شاکر (۳۸۱/۱) و ابن بسام (۴(۱)/۱۷۷) نقل کرده‌اند، بر جای مانده است. افزون بر این، نسخه‌ای که تنها بخشی از این کتاب را در بر دارد، همراه با وصیتنامهٔ او به فرزندش به شمارهٔ ۷۰۲ در کتابخانهٔ عمومی ابن یوسف موجود است (جامعه، ۵(۱)/۱۶۹).

آثار یافت نشده: *اعلام الکلام*. ابن بسام (۴(۱)/۱۷۹ ـ ۱۸۰) بخش آغازین این کتاب را در *الذخیرة* نقل کرده است، اما بجز همین بخش چیزی از آن به طور مشخص و شناخته شده بر جای نمانده است. احتمال می‌رود برخی از نمونه‌هایی که از آثار منثور ابن شرف در منابع نقل شده است (برای نمونه، نک: عمادالدین، ۲۲۴ ـ ۲۳۰؛ ابن بسام، ۴(۱)/۱۸۳ ـ ۲۳۸)، بخشهای دیگری از همین کتاب باشد؛ ۲. *تاریخ*. از کتاب تاریخ ابن شرف مکرراً در منابع نقل شده است (نک: تجانی، ۲۹، ۳۳؛ وزیر سراج، ۱(۲)/۳۰۲ ـ ۳۰۳، ۳۱۷، ۳۴۰). ممکن است این کتاب همان *الصلة لتاریخ الرقیق* باشد که ابن شرف دربارهٔ تاریخ رقیق قیروانی نوشته بوده است (نک: تجانی، ۸۳؛ وزیر سراج، ۳۳۹)؛ ۳. *لُمَح المُلَح* (ابن دحیه، ۶۶). ظاهراً ابن شرف این کتاب را در پاسخ به انتقادات ابن رشیق نوشته است (حسن، ۲۲)؛ ۴. *مقامات*. ابن شرف این مجموعه را در واپسین سالهای عمر خود در اندلس به شیوهٔ *مقامات* بدیع الزمان همدانی و در موضوعات مختلف ادبی نوشته و مشتمل بر ۲۰ مقامه بوده است (ابن شرف، «رسائل»، ۲۴۲). شخصیت اصلی در این اثر فردی به نام ابوالرّیان بوده است که در همهٔ رشته‌های علم و ادب چیره دست بوده و ابن شرف با وی به گفت و شنود پرداخته است. از بررسی مضامین مقامهٔ نخست (بستانی، ۲۶۰/۳)، این قسمت باقی مانده را دو مقامه پنداشته است) که تنها بخش بر جای ماندهٔ آن است، به خوبی بر می‌آید که غرض اصلی ابن شرف از تألیف این کتاب ردّ آراء و نظریات ابن رشیق در نقد ادبی بوده است.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰

ق/۱۹۶۱ م؛ همو، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن ابی اصبع، عبدالعظیم بن عبدالواحد، *تحریر التحبیر*، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، *مقدمة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، *المُطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن رشیق قیروانی، *دیوان*، به کوشش عبدالرحمن یاغی، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ همو، *عنوان المُرَقّصات و المطربات*، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شرف، محمد بن ابی سعید، *دیوان ابن شرف القیروانی*، به کوشش حسن ذکری حسن، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ همو، «رسائل الانتقاد» به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، همراه *رسائل البلغاء* محمد کرد علی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ همو، *رسائل الانتقاد*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الافضلیات*، به کوشش ولید قصاب و عبدالعزیز مانع، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن ظافر، علی بن ظافر، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عامر، احمد، *تونس عبرالتاریخ*، تونس، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولان ولوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸ م؛ ابن فضل‌الله العمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بستانی؛ بلفیقی، ابراهیم بن محمد، *المقتضب من کتاب تحفة القادم* ابن ابار، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۳م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، *رحلة*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ جامعه، خطی؛ حسن، ذکری حسن، مقدمه بر دیوان (نک: ابن شرف در همین مآخذ)؛ رحمة، محمد سلامة یوسف، *ابن رشیق القیروانی و آراؤه البیانیة و النقدیة*، قاهره، مطابع اهرام التجاریة؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بُغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، عمان، ۱۹۷۱م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، مقدمه بر *رسائل الانتقاد* (نک: ابن شرف در همین مآخذ)؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، قسم شعراء المغرب والاندلس، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱م؛ فتح بن خاقان، ابونصر، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ کرو، ابوالقاسم محمد و عبدالله شریط، *شخصیات ادبیة من المشرق و المغرب*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلمی، قاهره، ۱۹۴۹م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، المؤسسة المصریة العامة؛ نیفر، محمد، *عنوان الاریب*، تونس، ۱۳۵۱ ق؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ یاقوت، *ادبا*.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبنِ شَرقی، ابوحامد نیشابوری، احمدبن محمدبن حسین (۲۴۰ ـ ۳۲۵ ق /۸۵۴ ـ ۹۳۷م)، محدث شافعی مذهب. از آنجا که وی ساکن محله‌ای در شرق نیشابور بود، او را ابن شرقی خوانده‌اند (سمعانی، ۸۳/۸؛ یاقوت، ۲۷۹/۳). وی در شهرهای مختلف در محضر دانشمندان بسیاری به فرا گرفتن حدیث پرداخت و پس از چندی در این علم یگانهٔ عصر خود شد (سمعانی، ۸۵/۸؛ ابن‌جوزی، ۲۸۹/۶). در نیشابور از محمدبن یحیی ذُهلی، عبدالرحمن بن بشربن حکم، احمدبن ازهر، احمدبن یوسف سلمی، احمدبن حفص بن عبدالله و جز آنان حدیث شنید (خطیب بغدادی، ۴۲۶/۴؛ ذهبی، سیر، ۳۷/۱۵، ۳۸). چنانکه از قراین برمی‌آید، بیشتر دانش خود را از مسلم بن حجاج نیشابوری فرا گرفته است و از این‌رو اغلب منابع از وی به عنوان «شاگرد مسلم» یاد کرده‌اند (سمعانی، یاقوت، همانجاها؛ ابن‌اثیر، ۱۷/۲). ابن شرقی ابتدا به ری مسافرت کرد و از ابوحاتم رازی حدیث شنید. به همین ترتیب در بغداد از محمدبن اسحاق صاغانی، عباس بن محمد دوری، عبدالله بن محمّدبن شاکر و احمدبن ابی خیثمه، در کوفه از ابوحازم احمدبن ابی‌غرزه و معاصران وی و در مکه از عبدالله بن ابی‌مَسَرّه، استماع حدیث نمود (سمعانی، همانجا؛ ذهبی، تذکره، ۸۲۱/۳). ابن شرقی بسیار به حج می‌رفت و در راه مکه به املای حدیث می‌پرداخت و همراهان می‌نوشتند. افراد متعددی از او روایت کرده‌اند: از جمله ابوالعباس ابن‌عقده، ابو احمد عَسّال، ابو احمد ابن عدی، ابوعلی نیشابوری، زاهدبن احمد سرخسی، حسن بن احمد مَخلَدی، محمدبن عبدالله جوزقی، ابوالحسن علوی، ابو احمد حاکم و ابوالحسین حجاجی (ابن‌جوزی، سمعانی، همانجاها؛ ذهبی، سیر، ۳۸/۱۵).

او در شناختن حدیثهای صحیح از ساختگی تبحر خاصی داشت، تا آنجا که ابن‌خزیمه (د ۳۱۱ ق / ۹۲۳م) وی را ملاک و معیار تشخیص حدیث صحیح از دروغین دانسته است (خطیب بغدادی، ۴۲۷/۴). دارقطنی وثاقت و امانت او را در نقل حدیث ستوده و کلام ابن‌عقده را که در تضعیف ابن شرقی بیان شده، مردود دانسته است (ذهبی، سیر، ۳۹/۱۵؛ همو، تذکره، ۸۲۲/۳؛ همو، میزان، ۱۵۶/۱). خطیب بغدادی (۴۲۶/۴، ۴۲۷) نیز وی را توثیق کرده و ابن عدی گفته که کسی را در حفظ حدیث و بیان آن همانند او نیافته است (ذهبی، تذکره، همانجا).

تنها اثر وی *احادیث من المسند الصحیح* است که فقط ۴ برگ آن به صورت دست نوشته‌ای در ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۴۰۲، ۴۰۳).

مآخذ: ابن اثیر، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم الذیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق /۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ یاقوت، *بلدان*.

حسن صفری نادری

اِبنِ شَرْیه، عُبَید جُرْهُمی، از اخباریان و نسب‌شناسان دورهٔ جاهلی که عصر اسلامی را درک کرد و در دوران خلافت عبدالملک ابن مروان (۶۵ـ۸۶ ق/ ۶۸۵ـ۷۰۵م) درگذشت (ابن ندیم، ۸۹/۲). در نام وی اختلاف است. یاقوت صورتهای متفاوت آن را بدین گونه آورده است: ابن سَریَّه، ابن ساریّة و ابن شَرْیَة (۷۲/۱۱). به جای سَریَّة، شَرِیَّة نیز خوانده‌اند (ابن حجر، ۱۰۱/۳). تفاوت این دو صورت

احتمالاً معلول شیوهٔ نوشتن قدیم باشد که بر روی حرف «شین» نقطه نمی‌گذاشتند (شاکر، ۱۲۳، حاشیه). ابن اثیر (۳۵۱/۳)، ذیل عنوان عُبَید ابن شریه، صورت دیگر این نام را عُمَیر بن شبرمة، قید کرده است. ابن حجر (همانجا) عُمَیر را تصحیف سمعی عُبَید دانسته است. برخی نیز مانند بروکلمان آن‌را عَبید ضبط کرده‌اند (GAL, I/63; GAL, S, I/100).

تاریخ ولادت ابن‌شریه شناخته نیست و به‌رغم شهرتی که در دورهٔ اسلامی یافته است از سال درگذشت او نیز خبری در دست نیست. ابن شریه به طول عمر شهرت یافته و در شمار سالخوردگان تاریخ عرب یاد شده است. سن او را به تفاوت ۲۲۰، ۲۴۰ تا ۳۰۰ سال آورده‌اند (ابوحاتم سجستانی، ۵۰؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن حجر، همانجا). سخن کوتاه دربارهٔ او همان است که ابوحاتم سجستانی گفته است (ص ۵۰) که او در جاهلیت زیست، دورهٔ اسلام را درک کرد، اسلام آورد و با معاویه دیدار کرد، اما از کسانی بود که پیامبر اکرم را ندیدند و از او سخنی نشنیدند (ابن ندیم، همانجا). ابن حجر نام او را در بخشی از *الاصابة* (۱۰۱/۳) که مخصوص این قبیل معاصران پیامبر (ص) است آورده است.

یکی از وجوه شهرت او آگاهیش دربارهٔ تاریخ قدیم عرب و دورهٔ جاهلی بوده است. از این رو ابن ندیم اخبار او را در ضمن مقالهٔ سوم *الفهرست* در زُمرهٔ اخباریان و نسب شناسان آورده است (همانجا). او که در یمن می‌زیست آوازه‌اش تا شمالی‌ترین نقاط عربستان رسیده بود. معاویه، نخستین خلیفهٔ اموی که به اخبار و قصص تاریخی علاقهٔ فراوان داشت (مسعودی، مروج، ۳۱/۳) ابن شریه را به دمشق پیش خود خواند و او نیز پذیرفت (ابن ندیم، همانجا). به روایتی دیگر، هنگامی که معاویه به عراق می‌رفت ابن شریه او را در حیره دیدار کرد (یاقوت، ۷۳/۱۱). این قدر هست که معاویه محضر او را نیکو یافت و او را داستان گوی خود ساخت. در این هنگام ابن شریه با وجود پیری، تن و جان سالم و بیان رسایی داشته است («اخبار عبید»، ۳۱۲-۳۱۳). یکی از عوامل مهم اشتهار ابن شریه در دورهٔ اسلامی همین ملازمت او با معاویه بود. گفت‌وگوهای شبانهٔ او با معاویه دربارهٔ عربستان جنوبی پیش از اسلام منشأ معروفیت عبید به عنوان یکی از پیشگامان تاریخ نگاری عرب شده است (اکوع، ۲۱، حاشیه؛ سالم، ۴۴-۴۵). تجربه‌ها و آموخته‌های عمری دراز، سیمای مردی حکیم به ابن شریه بخشیده است.

سخنانِ حکمت‌آمیز ابن‌شریه خود یکی‌دیگر از موجبات آوازهٔ او در ادب عربی است (ابوحاتم سجستانی، ۵۱-۵۲؛ ابن منقذ، ۱۲۳-۱۲۴؛ یاقوت، ۷۳/۱۱-۷۵) و او را به عنوان دانای امثال و داستانهای امثال عرب شناسانده است (نک: بکری، ۶۴، ۷۵، ۹۳، جم).

ابن شریه اثر مستقیمی از خود به جا نگذاشته است. دیگران از گفته‌های او و به نام او دو اثر پرداخته‌اند: *کتاب الملوک و اخبار الماضین* و *کتاب الامثال* (ابن ندیم، همانجا؛ بغدادی، ۶۴۵/۱). کتاب نخست مجموع پاسخهایی است که عبید به پرسشهای تاریخی معاویه داده است («اخبار عبید»، ۳۱۳). در اثنای این گفت و شنود، هر جا که عبید از موضوع پرسش دور می‌شود، معاویه از او می‌خواهد که بر سر مطلب آید (همان، ۴۲۰، ۴۵۱، ۴۷۹). معاویه به نویسندگان دربار خود دستور داد تا این پرسش و پاسخها را به صورت کتابی درآوردند (همان، ۱۳۴). خبرهای غریب ابن شریه گاه‌شگفت‌آور(همان،۳۶۶)و گاه دلنشین است (همان، ۳۲۳). تدوین کنندگان این اخبار گاه خود روایاتی از مآخذ دیگر به مناسبت افزوده‌اند و چون به سخن عبید برمی‌گردند، بدین نکته اشاره می‌کنند (همان، ۳۵۰، ۳۷۸). لحن حماسی و اغراق‌آمیز بعضی خبرهای ابن شریه در مورد سلاطین حِمْیَر یادآور داستانهای ایرانی دربارهٔ کیکاووس است. به گزارش ابن شریه شَمِر یَرْعَش، از ملوک حِمیری، تا خراسان و ماوراءالنهر پیش می‌رود و شهر سغد را تسخیر می‌کند. او و همراهانش به اسیر کردن مردم و ویران ساختن شهر اقدام می‌کنند. چون شهر به دست شَمِر ویران گردید، مردم‌آن را به زبان عجمی «شمر کند» نامیدند و این همان شهر است که در زمان ابن شریه به سمرقند معروف بوده است (همان، ۴۲۹).

در گفته‌های ابن‌شریه مطالبی در مورد سرزمین ترکان در ناحیهٔ خزر وجود دارد که ظاهراً بر پایهٔ مشاهدات خود نوشته است (همان، ۴۳۸). ابن شریه در جای‌جای گزارشهای خود اشاره می‌کند که مطلب را از ابن عباس شنیده است (همان، ۳۳۶، ۳۷۳، ۴۱۹). خبر مربوط به گرد آمدن گروهی از اولاد بربر ابن کنعان بن کوش بن حام بر مردی از فرزندان فاطمه (ع) و بردن او به مکه و اینکه این مرد همان دادگر آخرالزمان خواهد بود (همان، ۳۲۳) از خبرهایی است که در فاصلهٔ گفته‌های عبید افزوده شده است. نسخه‌های این کتاب در قرن ۴ ق/ ۱۰م رایج بوده و مسعودی در بخش اخبار یمن و عرب عاربه از آن نقل کرده است (مروج، ۲/۶۰-۶۲، ۱۱۳، ۱۱۴) و در این موضوعات عبید و روات اهل حیره و دیگران را مرجع خبر یاد می‌کند (*التنبیه*، ۷۲). این که مسعودی «صحت نقلهای او [ابن شریه] را دربارهٔ تاریخ عربستان جنوبی ظاهراً قبول ندارد» (*دانشنامه*)، از بیان مسعودی در *مروج الذهب* مستفاد نمی‌شود. مسعودی اخبار عبید را دربارهٔ تاریخ یمن به عنوان روایت دیگری از یک خبر نقل می‌کند و نظری در رد یا قبول آن ابراز نمی‌کند. به علاوه، اگر این خبر عبید را مردود می‌دانست الزامی به نقل آن نداشت و یا مطرود بودن آن را تصریح می‌کرد. ابن حجر (۱۰۱/۳) اشاره‌ای دارد به این که در قرن ۴ ق/ ۱۰م نسخه‌های کتاب *اخبار عُبید* بسیار متفاوت بوده‌اند و دو نسخهٔ برابر از آن یافت نمی‌شد. گرچه تفاوتهایی در توالی نامهای سلاطین یمن و سالهای سلطنت آنان میان منقولات مسعودی از ابن شریه و نسخهٔ چاپی «اخبار عبید» وجود دارد (مروج، ۲/۶۰-۶۲؛ «اخبار عبید»، ۳۹۹ به بعد)، باز نزدیکی آن دو چنان است که بتوان متن چاپ شده را صحیح دانست (*دانشنامه*). شاکر مطالب کتاب منتسب به عبید را یک قصهٔ صرف، ساختگی و از

کارهای بی‌مدرک هشام بن محمد کلبی دانسته است (صص ۱۲۳، ۱۲۴، حاشیه). نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانهٔ آصفیه و موزهٔ بریتانیا موجود است (GAL,S I/100). کتاب *الملوک* از روی نسخهٔ آصفیه، همراه با کتاب *التیجان* منسوب به وهب ابن منبّه، با عنوان «اخبار عُبَید بن شریة الجُرْهُمی فی اخبار الیمن و اشعارها و انسابها» در حیدرآباد دکن، منتشر شده است.

دومین اثر منسوب به ابن شریه، یعنی کتاب *الامثال*، از نخستین گزارشهای امثال عرب بوده است (بلاشر، I/55؛ زلهایم،[1] ۷۱، ۲۱۲) که در قرن ۴م معروف و به گفتهٔ ابن ندیم (همانجا) در پنجاه برگ بود. بعدها مؤلفان کتابهای امثال، مانند میدانی، از این اثر بهره جسته‌اند (زلهایم، ۲۱۶). از مجموعهٔ منسوب به ابن شریه اکنون اثری یا خبری در دست نیست.

به عقیدهٔ جاحظ (ص ۴۷) ابن شریه فقط به ظاهر اخبار معرفت داشته است. صاحب نظران معاصر نه تنها اخبار عبید بن شریه را مجعول خوانده‌اند،که بعضی حتی خود او را وجودی خیالی دانسته‌اند (شاکر، همانجا). ظاهراً اظهار کنندهٔ این نظر، خاورشناس آلمانی کرنکو[2] بوده است که عقیدهٔ خود را طی نامه‌ای به مؤلف الاعلام اطلاع داده است (زرکلی، ۱۸۹/۴، حاشیه). در مقابل، بعضی دیگر درصدد نقد این نظر برآمده‌اند و عبید مورد نظر کرنکو را غیر از ابن شریه راویه دانسته‌اند (سزگین، ۱(۲)/۳۲، ۳۳). هرچه باشد شخصیت عبید در معرض سوءاستفادهٔ روایت‌سازان قرار گرفته است (حاجری، ۳۱۲، حاشیه).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ ابن منقذ، اسامة، *لباب الآداب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۵م؛ ابن ندیم، محمدبن اسحاق، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، *المعمّرون والوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ «اخبار عبیدبن شریة»،همراه کتاب *التیجان فی ملوک حمیر* وهب بن منبّه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ ق؛ اکوع الحوالی، محمدبن علی، حاشیه بر *الأکلیل* حسن بن احمد همدانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق، ۱۹۶۳م؛ بغدادی، هدیه؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *فصل المقال فی شرح کتاب الامثال*، به کوشش عبدالمجید عابدین و احسان عباس، خرطوم، ۱۹۵۸م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش طه الحاجری، قاهره، دارالمعارف؛ حاجری، طه، حاشیه بر *البخلاء* (نک: جاحظ در همین مآخذ)؛ *دانشنامه*؛ زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زلهایم، رودولف، *الامثال العربیة القدیمة*، ترجمهٔ رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ سالم، عبدالعزیز، *التاریخ والمورخون العرب*، اسکندریه، ۱۹۶۷م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ شاکر، احمد بن محمد، حاشیه بر *لباب‌الآداب* (نک: ابن منقذ در همین مآخذ)؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Blachère, R., "Contribution àl', étude de la littérature porverbiale des Arabes à l'époque archaique, *Arabica*, Leiden, 1954; GAL; GAL,S.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ‌شَعّار، ابوالبرکات کمال‌الدین، مبارک‌بن احمدبن حمدان موصلی (صفر ۵۹۳ ـ جمادی‌الآخر ۶۵۴ / دسامبر ۱۱۹۶ ـ ژوئن ۱۲۵۶)، ادیب و مورخ. وی در موصل زاده شد و در حلب درگذشت (یونینی، ۳۳/۱؛ ذهبی، ۲۷۴/۳). از جزئیات زندگی و استادان و آموخته‌های او هیچ اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در ۶۲۸ ق در اربل منصبی دیوانی داشته است (نک: ابن‌خلکان، ۱۵۰/۴؛ قس: عزاوی، ۷۵/۱). شهرت وی عمدتاً ناشی از کتاب *عقودالجمان فی شعراءِ هذا الزمان* است. ابن‌فُوَطی روایت می‌کند که ابن‌شعّار مدت ۵۰ سال در سفر و حضر به گردآوری شرح احوال و گزیدهٔ اشعار شاعران عصر خویش مشغول بوده است (*تلخیص*، «کتاب الکاف»، ۲۴۱). از روایات منابع چنین برمی‌آید که وی برای آگاهی از شرح حال و آثار شاعران و بزرگان عصر خویش که احیاناً برخی از آنان مناصب حکومتی نیز داشتند (عزاوی، همانجا)، اغلب خود به دیدار آنان می‌شتافته تا از زبان ایشان شرح حال و گزیده‌ای از اشعارشان را بشنود و در کتاب خود بیاورد. برخی از این ملاقاتها را ابن‌فوطی (*تلخیص*، ۴(۱)/۲۴۸، ۵۴۸، ۶۳۳) و یونینی (۳۳۴/۱ ـ ۳۳۵) نقل کرده‌اند.وی ظاهراً با ابن‌خلکان (هـ م) که معاصر او بوده، دوستی و همنشینی داشته و بی‌شک به همین دلیل ابن‌خلکان او را «صاحبنا» خوانده است (۶۵/۶).

ابن‌شعار نخست ذیلی به *معجم‌الشعراء* مرزبانی (د ۳۸۴ق) با عنوان *تحفةالوزراء* نگاشت و در آن به شرح حال و آثار شاعران تا ۶۰۰ ق / ۱۲۰۳م پرداخت (ابن‌فوطی، *تلخیص*، ۴(۳)/۱۰). و پس از اتمام آن در ۶۳۱ ق (حاجی‌خلیفه، ۱۷۳۴/۲) به تألیف *عقودالجمان* پرداخت (ابن‌فوطی، *تلخیص*، «کتاب الکاف»، همانجا) و در آن به گفتهٔ خود وی (نک: عزاوی، همانجا؛ جامعه، ۱۸۶/۲) شرح حال و آثار شاعرانی را نوشت که سدهٔ ۷ق را درک کرده بودند. از این‌رو نظر بروکلمان (GAL, S, III/1217) که *تحفةالوزراء* را با *عقودالجمان* یکی انگاشته، صحیح به نظر نمی‌رسد. *عقود الجمان* که مورد استفادهٔ مؤلفانی چون ابن‌صابونی (صص ۲۵۳ ـ ۲۵۴)، ابن‌ابی‌الوفا (۲۹۸/۱، ۹۵/۲، ۱۹۸)، ابن‌فوطی (*تلخیص*، ۴(۱)/۲۱۸، ۲۴۸، ۵۴۸، ۶۳۳، ۴(۲)/۷۷۸، ۹۳۷، ۴(۳)/۴۰) و حتی ابن‌خلکان (۶۵/۶، ۱۳۸، ۳۸/۷، ۹۳، ۲۳۶) بوده، در ۱۰ جلد و به ترتیب حروف الفبا نوشته شده است. نسخه‌ای از آن، بجز جلدهای ۲ و ۸، به شماره‌های ۲۳۲۳ تا ۲۳۳۰ در کتابخانهٔ اسعد افندی موجود است (عزاوی، ۷۶؛ GAL,S، همانجا). در پاره‌ای مآخذ دو اثر مختلف به نامهای *عقود الجمان فی شعراءِ هذا الزمان* و *قلائد الجمان فی فرائد شعراء هذا الزمان* به وی نسبت داده شده (بغدادی، ۳/۲؛ کحاله، ۱۷۱/۸)، اما با توجه به اینکه مؤلف خود در مقدمهٔ *عقود الجمان* آن را *قلائد الجمان فی فرائد شعراء هذا الزمان* نامیده (جامعه، همانجا)، چنین به نظر می‌رسد که یک اثر دو عنوان یافته، ولی نام *عقود الجمان* شهرت بیشتری پیدا کرده است. یونینی نیز کتابی به نام *قلائد الفرائد* را به ابن‌شعّار نسبت داده (۳۳۴/۱) که آن هم ظاهراً همین اثر است. حاجی خلیفه (۳۸۳/۱) و بغدادی (همانجا)

1. Sellheim
2. Krenkow

تذکره‌ای را نیز در ۱۲ جلد به ابن شعّار نسبت داده‌اند که در هیچ‌یک از منابع کهن اشاره‌ای به آن نشده است.

مآخذ: ابن‌ابی‌الوفاء، عبدالقادربن محمد، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌صابونی، محمدبن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، عراق، ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۷م؛ ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، *تلخیص مجمع‌الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ق؛ همو، همان، «کتاب الکاف»، به کوشش حافظ محمد عبدالقدوس، ۱۳۵۸ق ۱۹۳۹م؛ بغدادی، *هدیه*؛ جامعه، خطّی (تاریخ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ عزاوی، عباس، *التعریف بالمورخین*، عراق، ۱۳۷۶ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ نیز: GAL, S.

بشری حشمت‌پسند

اِبْنِ شُقَیْر، ابوالفتح شرف‌الدین نصرالله بن عبدالمنعم بن نصرالله بن حواری تنوخی دمشقی (۶۰۴ ـ ۶۷۳ ق /۱۲۰۷ ـ ۱۲۷۴م) محدث و ادیب حنفی مذهب. یونینی درگذشت او را در ۶۸۳ ق دانسته است (تقی‌الدین، ۹۷۴). وی در دمشق زاده شد و در همانجا علم آموخت و سپس به قصد شنیدن حدیث به مصر و بغداد سفر کرد (ابن ابی‌الوفاء، ۱۹۷/۲؛ تقی‌الدین، همانجا). از مشایخ او در حدیث ابوالفتح بکری و داوودبن مُلاعب و از راویان او دمیاطی، ابن خباز، دواداری و قاضی‌القضاة ابن صصری را می‌توان نام برد (ابن شاکر، ۱۸۶/۴). ابن ابی‌الوفا او را ثقه شمرده است. لازم به ذکر است که ابن عماد (۳۴۱/۵) او را حنبلی دانسته است که درست به نظر نمی‌رسد.

ابن شقیر در ۶۵۹ ق /۱۲۶۱م که ابن‌خلکان به قاضی‌القضاتی دمشق منصوب شد (نک: ابن خلکان، ۲۵۸/۷) اوقاف مدرسه را در دست داشته و همین امر موجب بروز اختلافی بین آنان شده است. او در اواخر عمر مسجدی در دمشق در حوالی «طواحین الاشنان» بنا نهاد (ابن‌شاکر، همانجا). دست‌نوشته‌ای از وی در پایان کتاب *الذریة الطاهرة* (دولابی، ۱۶۹) وجود دارد که آن را در ۶۶۹ ق /۱۲۷۰م در همان مسجد نوشته است. ابن شقیر ذوق شاعری نیز داشته است (نک: ابن ابی‌الوفاء، ابن شاکر، همانجاها؛ ابن عماد، ۳۴۱/۵ ـ ۳۴۲). وی در دمشق درگذشت (تقی‌الدین، همانجا).

آثار: به گفتهٔ ابن‌شاکر (همانجا) او دارای آثار متعددی است، اما تنها عنوان دو کتاب او یاد شده است: ۱. مختصر کتاب *الفتن* اثر نعیم بن حمّاد، که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (GAS, I/105)؛ ۲. کتاب *ایقاظ الوسنان*، در فضیلت شام که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف نزد ابن شاکر (همانجا) موجود بوده است.

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ تقی‌الدین، ابراهیم بن ابراهیم، *الترجم السنیة فی التراجم الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ دولابی، محمد بن احمد، *الذریة الطاهرة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نیز: GAS.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ شُکْر، ابومحمد صفی‌الدین عبدالله بن علی بن حسین شَیْبی دَمیری معروف به ابن‌شُکر (۵۴۸ ـ ۶۲۲ ق /۱۱۵۳ ـ ۱۲۲۵م)، عالم و فقیه مالکی. وی در دمیره از توابع دمیاط متولد شد (یاقوت، ۶۰۲/۲؛ منذری، ۱۵۷/۳). هنوز کودک بود که پدرش مُرد و مادرش به عقد ازدواج برادرزادهٔ شوهر خود فخرالدین مقدام بن قاضی ابوالعباس احمدبن شُکر درآمد که تربیت او را برعهده گرفت (مقریزی، *المواعظ والاعتبار*، ۳۷۱/۲). ابن‌شکر مذهب مالکی داشت و نزد فقهای مالکی آن روزگار به تحصیل پرداخت. نخست در قاهره نزد ابوبکر عتیق بجایی و پس از آن در اسکندریه نزد ابوالقاسم مَخلوف بن علی معروف به ابن‌جاره، امام ابوطاهر اسماعیل بن مکی ابن عوف زُهری، ابوالطیب عبدالمنعم بن یحیی بن مَخلوف حِمیری و ابوالحسین محمدبن احمدبن ابی نوح نَحوی درس خواند، از چندتن از اساتید شام همچون حافظ ابوطاهر احمدبن محمد اصفهانی و ابوالحسین احمدبن حمزة بن علی سُلَمی و مانند ایشان حدیث آموخت و از ابن سُلَمی، ابوعبدالله محمدبن علی بن صَدَقهٔ حَرّانی، ابومحمد عبدالرحمن بن علی بن مسلّم لَخمی، ابوالفضل اسماعیل بن علی بن ابراهیم حَنْزَوی و مانند ایشان اجازهٔ روایت حدیث گرفت. چند تن از علمای مصر نیز مانند علّامه ابومحمد عبدالله بن بَرّی بن عبدالجبار نحوی و ابوالقاسم هِبَةالله بن علی بن سعود انصاری [بوصیری] و ابوعبدالله محمدبن حَمْد بن حامد ارتاحی به او اجازهٔ روایت دادند. پس از آن مدتی در دمشق و قاهره و شهرهای دیگر به روایت حدیث اشتغال داشت (منذری، همانجا). زکی‌الدین ابومحمد منذری و شهاب قوصی از او روایت کرده و او را ستوده‌اند (ابن‌شاکر، ۱۹۳/۲).

به درستی دانسته نیست که ابن‌شکر در چه سالی به خدمت دیوان درآمده است. مقریزی نوشته است وی در دهم صفر ۵۸۰ در قاهره دیوان [استیفاء] را از ابن عثمان گرفت و حساب او را تسویه کرد (*السلوک*، ۸۸/۱). همین مورخ در کتاب دیگر خود این تاریخ را ۵۸۷ ق نوشته است (*المواعظ والاعتبار*، ۳۷۲/۲). ونیزهمو در وقایع سال ۶۰۱ ق از او با عنوان صاحب نام می‌برد (*السلوک*، ۱۶۴/۱ ـ ۱۶۵). او تا ۶۰۶ ق در وزارت باقی بود و هر روز بر احترامش افزوده می‌شد، چنانکه در ۶۰۴ ق خلیفه الناصرلدین الله از بغداد و به دست شیخ شهاب‌الدین ابوعمر [صحیح ابوحفص عمربن محمد است] محمدبن عمویهٔ سهروردی برای ملک عادل و وزیرش خلعتهایی به دمشق فرستاد (مقریزی، همان، ۱۶۷/۱ ـ ۱۶۸). در ۶۰۶ ق ملک عادل بر او خشم گرفت و از وزارت برکنارش ساخت. از این تاریخ تا ۶۱۱ ق که به فرمان عادل، کار سرپرستی سنگفرش صحن مسجد اموی به او سپرده شد، دست‌کم دوبار دیگر وزارت یافت و باز معزول شد (مقریزی، همان، ۱۷۱/۱، ۱۷۶). در ۶۱۲ ق‌بار دیگر به وزارت رسید و با قدرت و تسلط بسیار حکم راند، بر گروهی از بزرگان سخت گرفت، اموال برخی از منشیان و مستوفیان بزرگ و نیز جمعی از بنی‌حمدان، بنی‌الجباب و بنی‌الجلیس را مصادره کرد، تا جایی که قاضی اشرف از

بیم او به بغداد گریخت و الناصر لدین الله، خلیفهٔ عباسی را به شفاعت برانگیخت. عادل نیز تا مدتها به رفتار وزیرش اعتراضی نداشت، اما سرانجام، بار دیگر او را معزول و تبعید کرد. این‌بار ابن‌شکر تا زمان مرگ سلطان در تبعیدگاه به‌سر برد (همان، ۱۹۲/۱؛ ابن کثیر، ۶۴/۱۳، ۸۱). پس از درگذشت عادل، ابن‌شکر به مصر بازگشت و به وزارت ملک کامل رسید و تا پایان عمر در وزارت او باقی بود (مقریزی، همان، ۲۵۹/۱). کار ابن‌شکر در سالهای آخر عمر و وزارت به افراط کشید، چنانکه در ۶۱۷ ق امر مصادرهٔ اموال تجار و منشیان را در مصر و قاهره گسترش داد و مالیاتهای سنگین بر املاک بست (همان، ۲۰۵/۱) و در نتیجه جمعی انبوه را به فقر و فلاکت کشاند (همان، ۲۱۹/۱).

ابن‌شکر را مردی خوشرو، خوش‌سخن، بلندقد، تیزهوش، بدطینت و کینه‌توز توصیف کرده‌اند که در انتقامجویی باک نداشت و هیچ عذری را نمی‌پذیرفت، امّا چندان ساده و زودباور بود که در اثر تلقین و تملق فرومایگانی که در پیرامون خود گرد آورده بود، خویشتن را در نویسندگی برتر از ابن عمید و در فقه همپایهٔ مالک و در شعر تواناتر از متنبی می‌دانست (ذهبی، سیر، ۲۹۵/۲۲) در عین حال به قوانین وزارت نیک آگاه بود (ابن تغری بردی، ۲۸۰/۶).

زمانی که میان ملک کامل و سرداران فرنگ صلح افتاد و مقرر شد که اسیران دو طرف آزاد گردند، ابن‌شُکر از راه دریا به مصر بازگشت و اسیران فرنگی را که برخی‌از زمان صلاح‌الدین در بند بودند، آزاد کرد (مقریزی، *السلوک*، ۲۰۹/۱). غالب نویسندگان شرح حال او به علم و دانش او و نیز توجه فراوانی که به عُلما نشان می‌داده، اذعان دارند و حتی او را عالمی بزرگوار می‌دانند (مخلوف، ۱۶۶) و معتقدند که همهٔ عنایت او مصروف علما و فقها و ادبا بود (ابن تغری‌بردی، ۲۸۰/۶).

وی خود اهل دانش بود و کتابی به نام *البصائر* در فقه مالکی نگاشت (ابن فرحون، ۴۵۱) که اثری از آن در دست نیست. وی در ایجاد مؤسسات عام المنفعه نیز کوشش داشت و آثار بسیاری در قاهره و دمشق به‌وجود آورد، مانند بنای مصلی برای عیدین، سنگفرش جامع اموی، تعمیر مسجد الفوّاره، تجدید بنای مسجد حَرَستا (دمشق) و جامع المزّه در دمشق (ابوشامه، ۱۴۷). در قاهره نیز برای مالکیان مدرسه‌ای ساخته بود (ابن‌خلکان، ۳۰/۷) که به صاحبیه مشهور بود (قلقشندی، ۳۵۳/۳).

ابن‌شُکر با دانشمندان و شعرا مجالست داشت و چند تن از شاعران آن روزگار او را مدح گفته‌اند، مثل ابوالفضل جعفر بن شمس الخلافه (ابن خلکان، ۳۶۲/۱)، مظفر ضریر (همو، ۲۱۴/۵)، ابن‌ساعاتی، ابن سناء الملک، ابن‌نفاده، ابن‌نبیه، ابن‌عنین و چند تن دیگر (ابن شاکر، ۱۹۶/۲).

مآخذ: ابن‌تغری‌بردی، *النجوم*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق /۱۹۷۸م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد الکوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق /۱۹۴۷م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عوّاد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۴۹ ق /۱۹۳۰م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ همو، *المواعظ والاعتبار*، بولاق، ۱۲۷۰ق /۱۸۵۴م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بغداد، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۴م؛ یاقوت، *بلدان*.

عبدالمحمد روح‌بخشان

اِبْنِ شِکْلَه، نک: ابراهیم بن المهدی.

اِبْنِ شَنَّبوذ، ابوالحسن محمدبن احمد بن ایوب بن الصَّلْت (د ۳۲۸ ق /۹۳۹م)، مقری بغدادی. نام وی به شکلهای ابن‌شَنْبوذ و ابن‌شَنَّبوذ نیز آمده است (نک: زبیدی، ۴۳۱/۹).

از زندگی وی چیز مهمی دانسته نیست، تنها می‌دانیم که به مصر و شام سفر کرده و از شیوخی چون قُنْبُل مکّی و محمدبن شاذان قرائت آموخته و از ابومسلم کجّی، بشربن موسی، محمدبن حسین حبینی، اسحاق بن ابراهیم دَبَری و عبدالرحمن بن جابر کلاعی حمصی روایت کرده است (نک: خطیب، ۲۸۰/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۵۲/۲ ـ ۵۳). او در علم قرائت از شهرت بسزایی برخوردار بود (ابن خلکان، ۲۹۹/۴) تا آنجا که از او با القابی چون شیخ اقراء در عراق (ذهبی، *معرفة*، ۲۲۱/۱)، استاد بزرگ (ابن جزری، *غایة*، ۵۲/۲؛ همو، *النشر*، ۱۲۲/۱)، شیخ المقرئین (ذهبی، *سیر*، ۲۶۴/۱۵) و شیخ‌القراء (همو، *تذکرة*، ۸۴۴/۳) یاد کرده‌اند، ولی این شهرت بعد از مرگش در میان مورخان و عالمان قرائت حاصل شد، در حالی که وی در عصر خود به سبب اختیار قرائات شاذ و عدول از قرائات مشهور به کثرت خطا و کمی دانش وصف شده است (نک: ابن ندیم، ۳۴؛ یاقوت، ۱۶۷/۱۷).

او ظاهراً گرایش به سنت‌شکنی در نحوهٔ قرائت قرآن داشت و هر قرائتی را که دارای سندی معتبر و یا موافق مصحف اُبیّ بن کعب و ابن مسعود بود، در نماز و غیر آن جایز می‌شمرد (ابن جزری، *النشر*، ۱۲۳/۱؛ خطیب، همانجا؛ ذهبی، *معرفة*، ۲۲۲/۱) و حتی گاهی خود او نیز در نماز آنها را با صدای بلند قرائت می‌کرد (یاقوت، ۱۷۱/۱۷). به همین سبب مورد اعتراض مقریان هم‌عصر خود واقع شد و از آن جمله ابوبکر محمدبن قاسم انباری در رد نظرات او کتاب *نقض مسائل ابن شنبوذ* را نوشت.

ابن‌شنبوذ از اینکه برای فراگیری علم قرائت به بلاد مختلف سفر کرده بود، بر ابن مجاهد فخر می‌فروخت (ذهبی، *معرفة*، ۲۲۲/۱ ـ ۲۲۳). ذهبی نیز تأیید می‌کند که ابن شنبوذ بیش از ابن مجاهد استادان این علم را درک کرده است (همانجا) و برخی هم در مقام مقایسهٔ علمی

بین آن دو ابن‌شنبوذ را داناتر از ابن مجاهد و ابن مجاهد را عاقل‌تر از وی دانسته‌اند (نکـ: ابن‌جزری، غایة، ۵۶/۲). ابن‌جزری به نقل از ابوالفرج المعافی، شاگرد ابن‌شنبوذ، قدرت حافظه و احاطهٔ وی به علوم مختلف را ستوده است (همان، ۵۵/۲).

او در اواخر عمر به خشم قاریان عصر خود گرفتار آمد و بنا بر نوشتهٔ صولی (صص ۶۲ ـ ۶۳؛ قس: خطیب، همانجا) وقتی خبر ترویج قرائات شاذ توسط ابن‌شنبوذ به خلیفهٔ عباسی، الراضی بالله، و بنا بر نوشتهٔ برخی (یاقوت، ابن‌خلکان، همانجاها) به ابن‌مقلهٔ وزیر رسید، او ابن‌شنبوذ را به خانهٔ خویش احضار کرد. در این مجلس که ابن‌مجاهد و گروهی از قاضیان و فقیهان بغداد نیز حضور داشتند (صولی، همانجا)، وزیر در برابر حاضران و شهود به مناظره با ابن‌شنبوذ برخاست. ابن‌شنبوذ اتهامات منتسب به خود را پذیرفت و به دفاع از آنها پرداخت و به ترک قرائات شاذ تن درنداد، اما پس از تحمل ۱۰ ضربه شلاق از کردار خود تبری جست و توبه‌نامه‌ای به خط خود نوشت (خطیب، ۲۸۰/۱ ـ ۲۸۱).

اکثر مورخان در وقایع سال ۳۲۳ ق/۹۳۵م به این حادثه با کمی اختلاف اشاره کرده‌اند (به عنوان نمونه، نکـ: همدانی، ۸۷/۱ـ۸۸؛ ابن جوزی، ۳۰۷/۶ـ۳۰۸؛ قس: ابن‌خلکان، ۲۹۹/۴ ـ ۳۰۰). یاقوت به نقل از ابویوسف عبدالسلام قزوینی صاحب کتاب *افواج القراء* این واقعه را معلول سعایت ابن مجاهد دانسته است (۱۷۰/۱۷ ـ ۱۷۱). پس از این مجلس از بیم برپا شدن فتنه و کشته شدن ابن‌شنبوذ به‌دست مردم بغداد، وی را مخفیانه به مدائن فرستادند (ابن‌خلکان، ۳۰۱/۴؛ صفدی، ۳۸/۲). به گفتهٔ یاقوت او پس از دو ماه تبعید در مدائن پنهانی به منزل خود در بغداد بازگشت (همانجا). ابن‌کثیر تبعیدگاه وی را بصره ذکر کرده است (۱۸۱/۱۱).

گرچه معاصرانش بر او خشم گرفتند، اما مورخان پس از وی از او دفاع کرده‌اند. ابوعمرودانی به روایات وی در قرائت اعتماد کرده و بدین طریق عملاً بر او اعتماد کرده است (ص ۱۵؛ قس: ابن‌جزری، غایة، ۵۶/۲؛ ذهبی، سیر، ۲۶۵/۱۵). ابوشامه گفته است که ابن‌شنبوذ اگرچه در آراء خود به راه صواب نرفته است، اما خطای او نباید سبب گردد که احترامش به عنوان یک مقری و عالم پایمال گردد. پس بهتر بود به جای اینکه همچون مفسدان کیفر داده شود با او با رفق و مدارا رفتار می‌شد. بنابراین زندانی کردن و تندی با وی برایش کافی بود (صص ۱۹۱ ـ ۱۹۲). ذهبی ابن‌شنبوذ را توثیق کرده و گوید که او فردی صالح، متدین و در علم قرائت متبحر بوده است (*معرفة*، ۲۲۲). ابن‌جزری نیز او را توثیق کرده (غایة، ۵۲/۲؛ همو، *النشر*، ۱۲۲/۱) و دربارهٔ وی گفته است که هیچ‌یک از رجال‌شناسان روایات شاذ وی را سبب جرح و ضعف در عدالت او ندانسته‌اند (همان، ۱۲۳/۱). ابن‌عماد هم با استناد به اینکه ابن‌شنبوذ مجتهد بوده، به‌گونه‌ای دیگر از او دفاع کرده است (۳۱۳/۲)، اما شهاب‌الدین قسطلانی ابن‌شنبوذ را مستحق آن عقوبت دانسته و در توجیه آن گفته است که اجماع اصولیان و فقیهان بر آن است که قرائت شاذ را جزو قرآن نمی‌توان به‌شمار آورد، زیرا فاقد شرط تواتر است و همهٔ علما قرائت شاذ را تحریم کرده‌اند (۷۲/۱ـ۷۵).

در قرائت کسانی چون ابوبکر بن مقسم، معافی بن زکریا و در حدیث محدثانی چون ابوبکربن شاذان و عمربن شاهین از او روایت کرده‌اند (نکـ: خطیب، ۲۸۰/۱؛ ابن‌جزری، غایة، ۵۳/۲ ـ ۵۴).

سمعانی زیر عنوان «شنبوذی» دو تن از شاگردان ملازم ابن شنبوذ به نامهای ابوالفرج محمدبن احمدبن ابراهیم شنبوذی و ابوالطیب محمدبن احمدبن یوسف بن جعفر شنبوذی، معروف به غلام ابن‌شنبوذ، را آورده است (۱۵۷/۸، ۱۵۹). بنا بر روایت ابن‌ندیم ابن شنبوذ در محبس خود در منزل خلیفهٔ عباسی (الراضی بالله) درگذشت (ص۳۴).

از تألیفات او فعلاً اثری در دست نیست، تنها آثاری با این عناوین به وی نسبت داده‌اند: *ما خالف فیه ابن کثیر اباعمرو*، *قراءة علی علیه‌السلام*، *اختلاف القراء*، *شواذ القراءات* و کتابی در قرائات شاذی که اختیار کرده بوده است (نکـ: ابن‌ندیم، ۳۵؛ یاقوت، ۱۷۰/۱۷).

مآخذ: ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به کوشش گ. برگشترسر، مصر، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد الضباع، مصر، مطبعة مصطفی محمد؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوشامهٔ مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل، *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، به کوشش د. طیار آلتی قولاج، آنکارا، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابوعمرودانی، عثمان بن سعید، *التیسیر فی القراءات السبع*، به کوشش اتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، مصر، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷م؛ زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی بالله والمتقی‌لله*، به کوشش ج. هیورث دن، مصر، ۱۹۳۵م؛ قسطلانی، احمدبن محمد، *لطائف الاشارات لفنون القراءات*، به کوشش عامر السید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *ادباء*.

علی اکبر ضیائی

اِبْن شِنْظیر، ابواسحاق ابراهیم بن محمدبن حسین (۳۵۲ـ ۱۰ ذیحجهٔ ۴۰۲ق/۹۶۳ـ ۳ ژوئیهٔ ۱۰۱۲)، محدث، مورخ و فقیه مالکی طُلیطلی اندلسی. او در طلیطله از محدثان بسیاری مانند ابومحمد عبدالله بن محمدبن امیه و ابومحمد عبدالله بن فتح بن معروف و دیگران حدیث شنید. ابن شنظیر با ابوجعفر احمدبن محمدبن میمون مصاحبت داشت، چنانکه نوشته‌اند در رتبه و مقام مانند وی بود و هر دو تن عنایت کاملی به علم و بحث در روایات و ضبط مشکلات احادیث داشتند. آنها از آغاز فراگیری دانش و استماع حدیث در طلیطله و هنگام سفر به قرطبه و دیگر شهرهای اندلس و سپس مسافرت به شرق همیشه باهم بودند و حتی اجازاتی که به دیگران می‌دادند، به‌طور

مشترک بوده است (ابن بشکوال، ۲۶/۱، ۹۱). ابن شنظیر در قرطبه از خلف بن قاسم و ابوعبدالله بن مفرج و دیگران استماع حدیث کرد و در ۳۸۰ ق/ ۹۹۰م با دوست خود ابن میمون به مکه رفت و پس از انجام مراسم حج در آنجا از ابوالحسن علی بن عبدالله بن جهضم و در مدینه از قاضی ابوالحسین یحیی بن محمد حسنی حنفی حدیث شنید. در جنوب فلسطین و در مصر نیز از ابوعدی عبدالعزیز بن علی مقری و دیگران، در طرابلس از ابوجعفر مؤدب احمدبن حسین و در قیروان از ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بکری معروف به ابن الصقلی استماع حدیث کرد و دانش آموخت. سپس به طلیطله وطن خود بازگشت و در آنجا اقامت کرد (همو، ۲۶/۱، ۲۷، ۹۱؛ تونکی، ۳۳۸/۴) و به نشر حدیث پرداخت. او و دوستش ابن میمون در مسجد جامع طلیطله حلقهٔ درسی تشکیل دادند، چنانکه از اطراف و اکناف طالبان علم نزد آنان می‌آمدند. ابن‌شنظیر مردی زاهد بود که بسیار روزه می‌گرفت و تلاوت قرآن می‌کرد. او اهمیت بسیاری به جمع‌آوری حدیث و بحث و اجتهاد در آن می‌داد و به طرق مختلف حدیث آگاهی داشت. در حلقهٔ درس مردی موقر و با هیبت بود، چنانکه در حضور او جز سخن از علم و حدیث سخنی دیگر، خاصه در امور دنیوی به میان نمی‌آمد. او مخالف با اهل بدعت بود (ابن بشکوال، ۹۱/۱).

از شاگردان وی می‌توان ابوعثمان سعیدبن محمدبن جعفر اموی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن وثیق و تمام بن عفیف بن تمام صدفی را یاد کرد (شکیب ارسلان، ۷/۲، ۱۰). ابن‌شنظیر پس از مرگ یار نزدیک خود ابن میمون تنها در حلقهٔ درس شرکت می‌کرد، لیکن پس از چندی درس را ترک گفت و تا هنگام مرگ خانه‌نشین شد (ابن بشکوال، ۹۲/۱).

تونکی (۳۳۸/۴ ـ ۳۳۹) دو کتاب: *المختصر المدونة* و *المختصر المستخرجة* را به وی نسبت داده و بغدادی (۷/۱) از کتاب دیگر وی به نام *تاریخ رجال اندلس* یاد کرده است. از این آثار اکنون چیزی در دست نیست. احتمال دارد آنچه مقری در *نفح‌الطیب* (۱۰۵/۲) نقل کرده از کتاب *تاریخ* وی باشد.

مآخذ: ابن‌بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ بغدادی، هدیه؛ تونکی، محمود حسن، معجم المصنفین، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۹۴۶م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق.

علی رفیعی

اِبْنِ شَهاب، نک: ابوبکربن‌شهاب.

اِبْنِ شِهاب، نک: علی‌بن‌شهاب‌الدین همدانی.

اِبْنِ شَهابِ زُهْری، نک: زهری.

اِبْنِ شَهْرآشوب، ابوجعفر محمدبن علی بن شهرآشوب بن ابی نصر بن ابی الجیش مازندرانی، ملقب به رشیدالدین وعزالدین (۴۸۹ ـ ۱۶ شعبان ۵۸۸ ق/ ۱۰۹۶ ـ ۲۷ اوت ۱۱۹۲م)، مفسر، محدث، ادیب و فقیه امامی. تنها در سند سماع کتاب سلیم بن قیس (ص ۶۳) کنیهٔ او «ابو عبدالله» آمده و از آنجا وارد منابع متأخر شده است. از نسبت «سَرَوی» که به وی، پدر و جدش داده‌اند (صفدی، ۱۶۴/۴)، برمی‌آید که اصل این خاندان از ساری مازندران بوده است، اما اینکه محل تولد خود وی نیز در مازندران باشد، نمی‌توان با اطمینان اظهار نظر کرد. وی از کودکی به تحصیل علم پرداخت، چنانکه در ۸ سالگی قرآن را از بر می‌دانسته است. دربارهٔ سفرهای علمی وی تنها به این نکته اشاره شده که به دنبال درگیری با حکمران مازندران، آن دیار را ترک کرده و رهسپار بغداد شده است. ورود او به بغداد در ایام خلافت مقتفی (۵۳۰ ـ ۵۵۵ ق) بود. وی در این شهر به وعظ و مناظره پرداخت و نزد خلیفه منزلتی یافت، اما پس از مدتی اقامت در بغداد آن شهر را ترک کرده، به موصل و سپس به حلب رفت (صفدی، همانجا؛ طباخ، ۳۰۸/۴ ـ ۳۰۹). از بررسی مشایخ ابن شهرآشوب در مقدمهٔ *مناقب* وی بر می‌آید که وی پیش از ترک مازندران سفرهایی به خراسان کرده است: از استماع وی از فتّال که در ۵۰۸ ق در گذشته، می‌توان نتیجه گرفت که ابن شهرآشوب اندکی پیش از این تاریخ در نیشابور بوده است. همچنین استماع وی از شحامی و روایت مسند ابو یعلی از او، با عنایت به اینکه شحامی روایت مسانید را از حدود ۵۱۳ ق در نیشابور آغاز کرده و تا هنگام وفات (۵۳۳ ق) ادامه داده است (فارسی، ۳۵۸)، می‌توان دریافت که وی در این اثنا سفری دیگر به نیشابور کرده است. روایت مستقیم *الکشاف* زمخشری و *مجمع البیان* طبرسی نشان می‌دهد که وی در فاصلهٔ سالهای ۵۲۸ ـ ۵۳۸ ق بین تألیف *الکشاف* و وفات زمخشری ظاهراً در خوارزم با وی ملاقات کرده و نیز پس از ۵۳۶ ق، سال فراغ طبرسی از تألیف *مجمع البیان*، در سبزوار با او دیدار کرده است.

همچنین از استماع وی از ابوالحسن بیهقی و شوهانی برمی‌آید که وی در بیهق و مشهد نیز بوده است. ابن شهرآشوب سفرهایی نیز به مناطق مرکزی ایران کرده که به احتمال قوی در مسیر وی از مازندران به بغداد بوده است. زیرا استماع وی از ابوالفتوح رازی، سید فضل‌الله راوندی، ابوشکر صفار و ابوالعلاء همدانی و بعضی دیگر از مشایخ مذکور در مقدمهٔ *مناقب* نشان می‌دهد که وی ظاهراً و در مواردی مطمئناً به ری، کاشان، اصفهان و همدان سفر کرده و از قراین متعدد از جمله این نکته که ابو العلاء تنها در فاصلهٔ ۵۴۶ ـ ۵۴۸ ق در همدان بوده، برمی‌آید که این دوره سفر در حوالی ۵۴۷ ق بوده است. ابن شهرآشوب ظاهراً در حوالی همین سال پس از ترک همدان وارد بغداد شده و به هر حال ورود وی به بغداد چنانکه گذشت، در دوران خلافت مقتفی بوده است. استماع وی از ابو الوقت سجزی نشان می‌دهد که وی تا سالهای ۵۵۲ ـ ۵۵۳ ق در این شهر ساکن بوده (ابن شهرآشوب، *مناقب*، ۶/۱) و ظاهراً تا زمان خلافت مستضیء نیز در بغداد می‌زیسته است.

در دوران خلافت مستضیء (۵۶۶ ـ ۵۷۴ ق) به سبب سعی او در

گسترش عقاید و افکار حنبلی و اقتدار علمای حنبلی، بغداد دیگر مکان مناسبی برای ادامهٔ فعالیت ابن شهرآشوب نبود. از این‌رو در اوایل خلافت مستضیء به حِله رفت و در ۵۶۷ ق در آنجا به تدریس پرداخت (سلیم، ۶۳) و ظاهراً در همین سفر ابن ادریس و ابن بطریق از وی حدیث شنیدند (آقا بزرگ، ۱۷۵/۲۰؛ ابن بطریق، ۲۴). سفر وی به موصل ظاهراً به هنگام وزارت جلال‌الدین ابوالحسن علی بن محمد در ۵۷۱ ق/ ۱۱۷۵ م صورت گرفته است و احتمالاً با عزل او از وزارت در ۵۷۳ ق، ابن شهرآشوب موصل را به مقصد حلب که از زمان حمدانیان پناهگاه شیعیان شده بود، ترک کرد. وی در حلب درگذشت و در جبل الجوشن در نزدیکی محلی مشهور به مشهد الحسین (ع) به خاک سپرده شد (صفدی، همانجا؛ طباخ، ۳۰۹/۴). افندی (۱۲۶/۵) به خطا وفات او را در «مشهد گنج افروز» از قرای بار فروش (بابل) دانسته و اظهار داشت که آرامگاه او در آنجا زیارتگاه مردم است.

ابن شهرآشوب درس استادان بسیاری را درک کرده که از جملهٔ آنان می‌توان از احمد غزالی، جارالله زمخشری، ابو علی طبرسی، ابوالحسن بیهقی فرید خراسان، خطیب خوارزمی، قطب‌الدین راوندی نام برد (ابن شهرآشوب، مناقب، ۹/۱ ـ ۱۲؛ همو، *معالم العلماء*، ۵۵، ۱۳۵). استماع ابن شهرآشوب از ابوحامد غزالی برخلاف آنچه از ظاهر عبارت مناقب (۱۱/۱) برمی‌آید، بعید به نظر می‌رسد، زیرا غزالی از ۵۰۰ ق مسند تدریس را رها کرد و ابن شهرآشوب در این تاریخ فقط ۱۱ سال داشته و نمی‌توانسته است، به سفر بپردازد.

از شاگردان و راویان ابن شهرآشوب می‌توان ابن ادریس حلی، ابن بطریق حلی، ابن ابی طی حلبی (د ح ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م) و ابن زهرهٔ حلبی (د ۶۳۹ ق/ ۱۲۴۱ م) را نام برد (آقا بزرگ، ابن بطریق، همانجاها؛ ابن شاکر، ۲۶۹/۴؛ ابن زهره، ۶۰، ۷۷). بهبهانی (ص ۳۷) در اثر برداشتی نادرست از عبارت علامهٔ حلی (ص ۲۰۵) که از ابن شهرآشوب به «شیخنا» تعبیر کرده، علامهٔ حلی را از شاگردان وی دانسته است، لیکن با توجه به تولد علامهٔ حلی در ۶۴۸ ق این امر غیر ممکن است.

تبحر ابن شهرآشوب در علوم قرآنی و حدیث و رجال از آثار بازماندهٔ وی به خوبی آشکار است. گرچه ابن شهرآشوب کتابی شناخته شده در فقه و اصول نداشته، لیکن در این دو رشته دارای اطلاع وسیعی بوده است، چنانکه شاگردانش وی را اغلب با لقب «فقیه» یاد می‌کردند (ابن حجر، ۳۱۰/۵؛ ابن بطریق، ابن زهره، همانجاها).

ابن شهر آشوب در شعر نیز دستی داشت و این مطالب از توجه به گزیده‌های شعر موجود در کتاب مناقب و نیز از خاتمهٔ *معالم العلماء* در ذکر شعرای اهل بیت برمی‌آید. وی خود نیز شعر می‌سروده و اشعاری از وی در فضائل ائمه به طور پراکنده در کتاب مناقب آمده است. از حیث توثیق رجالی تا سدهٔ ۱۱ ق دربارهٔ وی سکوت شده و در این سده میرداماد اجتهاداً وی را توثیق کرد و پس از آن در کتب رجالی مکرراً به توثیق وی پرداخته شده است (مامقانی، ۱۵۷/۳).

آثار چاپی:

۱. مناقب *آل ابی طالب*. این کتاب نخست در ۱۳۱۳ ق در بمبئی و پس از آن به کرات در ایران و عراق به چاپ رسیده است. به قرینهٔ روایت ابن شهرآشوب از ابوالوقت سجزی تألیف این کتاب اندکی پس از ۵۵۳ ق در بغداد صورت گرفته است (نک: سطور پیشین). مؤلف به تفصیل در مقدمه به انگیزهٔ تألیف پرداخته است. طبق آنچه در مقدمهٔ مناقب آمده، این کتاب با ذکر مناقب پیامبر (ص) آغاز می‌شده، سپس به ذکر ائمه می‌پرداخته و به ذکر صحابه و تابعین ختم می‌شده است، اما نسخ موجود کتاب با یاد امام حسن عسکری (ع) پایان می‌پذیرد. این احتمال که بخش پایانی کتاب اساساً توسط ابن شهرآشوب تألیف نشده باشد، منتفی است، زیرا وی خود در *معالم* (ص ۱۱۳) به بخش مربوط به امام مهدی (ع) ارجاع کرده، و ابن طاووس در *الملاحم* (صص ۱۹۸، ۲۰۰) از آن بخش کتاب قطعاتی نقل کرده است. کتاب مناقب توسط حسین بن جبر تلخیص شده و *نخب المناقب* نام یافته است (آقا بزرگ، ۸۸/۲۴). اوصافی که ابن جبر برای کتاب مناقب آورده، این تصور را به وجود می‌آورد که نسخهٔ مورد استفادهٔ او از حیث ذکر اسناد و تفکیک احادیث کامل‌تر از نسخهٔ موجود و از نظر حجم مفصل‌تر از آن بوده است (نک: بیاضی، ۱۱/۱). بر همین پایه نوری (۴۸۴/۳) نتیجه گرفته که نسخهٔ حاضر در واقع همان نخب *المناقب* ابن جبر یا تلخیص دیگری از مناقب است. به هر حال با توجه به نقص کتاب مناقب در بخش پایانی، همچنین یافت نشدن برخی از مطالب موجود در نخب (همچون سخن‌جویی در مورد سند حدیث غدیر) در نسخهٔ حاضر از مناقب (نک: بیاضی، ۱۲/۱) و برخی شواهد دیگر می‌توان نتیجه گرفت که مناقب حاضر نسبت به متن اصلی نقایصی دارد، ولی مقایسهٔ آن با نسخ *نخب المناقب* ابن جبر نشان می‌دهد که کتاب موجود همان *نخب المناقب* نیست.

۲. *معالم العلماء*. این کتاب بار نخست در ۱۳۵۳ ق به کوشش عباس اقبال در تهران و بار دیگر در ۱۳۸۰ ق در نجف به چاپ رسیده است. از اینکه در برخی نسخ *معالم العلماء* (نک: حرعاملی، ۲۸۵/۲) برخلاف نسخهٔ چاپی نجف (ص ۱۱۹) از کتاب *متشابه القرآن* مؤلف یادی نشده، می‌توان حدس زد که *معالم* پیش از *متشابه القرآن* تألیف شده است. بنابراین تألیف *معالم* باید اندکی پیش از ۵۷۰ ق (تاریخ پایان تألیف *متشابه القرآن*) و محتملاً در حلّه صورت گرفته باشد. کتاب معالم در واقع تلخیصی است از *فهرست* طوسی که زیاداتی بدان افزوده شده است. این اثر یکی از کتابهای عمدهٔ فهرست و رجال شیعه در فاصله سدهٔ ۵ تا ۸ ق به شمار می‌رود.

۳. متشابه *القرآن و مختلفه*. مؤلف کتاب را در ۵۷۰ ق به پایان رسانید (متشابه، ۲۸۵/۲). ابن شهرآشوب در آن آیات متشابه را به ترتیب موضوعی مورد بررسی قرار داده است و موضوعات آن را اصول عقاید، فقه، اصول فقه، علوم قرآن، ادبیات و غیر آن تشکیل

می‌دهد. این کتاب در تهران در ۲ جلد (۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: *مثالب‌النواصب*. این کتاب را مؤلف خود در *معالم‌العلماء* (ص ۱۱۹) و در اجازه‌ای که به شاگردش علی بن جعفر جامعانی داده (افندی، ۳۸۳/۳)، ذکر کرده است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ سپهسالار (سپهسالار، ۴۹۸/۵) موجود است (در مورد دیگر نسخه‌ها، نک: آقا بزرگ، ۷۶/۱۹).

آثار یافت نشده و منسوب: مؤلف خود در کتاب *معالم العلماء* (همانجا) و اجازه‌اش به جامعانی (افندی، همانجا) کتب زیر را ذکر کرده است: *المخزون و المکنون فی عیون الفنون*، [اعلام] *الطرائق فی الحدود و الحقائق*، *مائدة الفائدة*، *المثال فی الامثال*، *الحاوی*، *الاوصاف*، *المنهاج*. از این آثار اغلب جز اسم چیزی در دست نیست. تنها مؤلف خود در مناقب (۴۸/۲) متذکر شده که دو خطبهٔ بدون الف و بدون نقطهٔ امیرالمؤمنین علی (ع) را در *المخزون* آورده است. نیز صفدی (۱۶۴/۴) در مورد *مائدة الفائدة* گفته که در این کتاب مطالب نادر و کمیاب جمع‌آوری شده است. ابن شهرآشوب در معالم (همانجا) کتاب دیگری را با عنوان *الاسباب و النزول علی مذهب آل الرسول* آورده که ظاهراً همان کتاب *بیان التنزیل* است که نزد علامهٔ مجلسی موجود بوده و او از آن در بحار (۲۹/۱) نقل کرده و اظهار داشته که کتابی کوچک، ولی پرمحتوی است. بجز کتابهای مذکور، صفدی (همانجا) کتابی در نحو به نام *الفصول*، تفرشی (ص ۳۲۳) کتاب *انساب آل ابی طالب* (ع) و واعظ کجوری کتاب *الاربعون حدیثاً* در مناقب حضرت فاطمه (ع) (آقا بزرگ، ۴۲۶/۱) را به ابن شهرآشوب نسبت داده‌اند. آقا بزرگ (۹۱/۵) به نقل از *البلغة* اثر فیروزآبادی کتابی با عنوان *الجدیدة* به ابن شهرآشوب نسبت داده، اما ظاهراً *الجدیدة* که در *البلغة* (فیروزآبادی، ۲۴۱) آمده، همان *مائدة الفائدة* است.

آقا بزرگ (۲۳۳/۲۳) به نقل از کتاب *اقبال* اثری با عنوان *الموالید* به وی نسبت داده، اما با مقایسهٔ گفتهٔ ابن طاووس (*اقبال*، ۵۹۸) با آنچه در مناقب (۴۲۲/۴) آمده، روشن می‌شود که نقل ابن طاووس از مناقب بوده است. ظاهراً آثار ابن شهرآشوب بیش از آن است که ذکر شد، زیرا شاگردش ابن ابی طی گفته: «وی در متفق و مفترق، مؤتلف و مختلف، و فصل و وصل تصنیفاتی دارد» (ابن حجر، ۳۱۰/۵) و علی بن هلال جزائری در سدهٔ ۹ آثاری را از وی در معقول و منقول و فروع و اصول می‌شناخته است (مجلسی، ۲۹/۱۰۵ ـ ۳۴).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن، *خصائص الوحی المبین*، به کوشش محمودی، تهران، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن زهرهٔ حلبی، محمدبن عبدالله، *الاربعون حدیثاً*، به کوشش رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، تهران، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ همو، *معالم‌العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب ال ابی طالب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *الملاحم و الفتن*، قم، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۰۴۱ ق؛ بهبهانی، محمد باقر، *تعلیقات منهج المقال*، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ بیاضی، علی بن یونس، *الصراط المستقیم*، تهران، ۱۳۴۸ ق؛ تفرشی، مصطفی، *نقد الرجال*، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ سلیم بن قیس هلالی، *کتاب سلیم*، بیروت، مؤسسهٔ اعلمی؛ سپهسالار، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ ق؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ فارسی، عبدالغافر، *تاریخ نیشابور*، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ ق.

احمد پاکتچی

اِبْنِ شُهَیْد، عنوان چند تن از افراد خاندان اندلسی بنوشهید که در سده‌های ۲ ـ ۴ ق وزارت یافتند و در فقه و حدیث و شعر و ادب نیز دست داشتند. این خاندان نژاد خود را به قبیلهٔ أشجع از بنی غَطَفان برمی‌کشیدند (سمعانی، ۲۶۳/۱؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۶۴/۱)، اما گفته‌اند که نیای بزرگشان، وضّاح بن رزّاح، مولای معاویة بن مروان بن حَکَم اموی (ابن ابّار، *الحلة*، ۲۳۸/۱) و از نژاد بربر یا رومی بوده که به دست مسلمانان گرفتار آمده بود (مقری، *نفح*، ۴۵/۳) و پیش از آنکه به خدمت معاویة بن مروان درآید، کارش بیطاری بوده است (نک: ضبّی، ۱۷۸؛ ابن ابار، همانجا).

مشهورترین افراد این خاندان عبارتند از:

۱. **شُهَیْد بن عیسی بن شهید** (د ۱۸۸ ق/۸۰۴ م)، نخستین فرد از بنوشهید است که در روزگار فرمانروایی عبدالرحمن بن معاویه معروف به داخل (۱۱۳ ـ ۱۷۲ ق/۷۴۱ ـ ۷۸۸ م)، نخستین امیر اموی اندلس، به آن سرزمین وارد شد و در زمرهٔ فرماندهان نظامی وی درآمد و در ۱۶۲ ق/۷۷۸ م از سوی او فرماندهی لشکری را که به قصد سرکوبی شورشیان اِلبیره روانه شده بود، به عهده گرفت (ابن خلدون، ۴(۲)/۲۶۸ ـ ۲۶۹؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۸/۶). سپس در ۱۷۴ ق/۷۹۰ م نیز امارت لشکر دیگری به او محوّل گردید (ابن عذاری، ۶۳/۲). امیر عبدالرحمن وزیر خاصی نداشت، اما عملاً پیران کارآزموده‌ای را برای مشاوره و تبادل نظر در امور مملکتی برگزیده بود که یکی از آنان شهید بود (مقری، همانجا). ابن شهید ادیبی توانا و شاعری چیره‌دست بود (حمیدی، ۳۷۰/۱؛ ضبی، ۳۱۷) و بی‌گمان به‌همین جهت مورد عنایت خاص امیر که خود در ادب و شعر دستی داشت (نک: ابن عذاری، ۶۰/۲ ـ ۶۲)، قرار گرفته بود.

۲. **عیسی بن شهید**. وی وزارت حکم بن هشام بن عبدالرحمن (حک ۱۸۰ ـ ۲۰۶ ق/۷۹۶ ـ ۸۲۲ م) سومین امیر اموی اندلس را به عهده داشت. سپس بنا به وصیّت حَکَم وزیر اعظم فرزندش عبدالرحمن بن حکم (حک ۲۰۶ ـ ۲۳۸ ق/۸۲۲ ـ ۸۵۲ م) شد (ابن قوطیه، ۷۸، ۸۸؛ ابن حیان، ۲۵، ۲۶ ـ ۲۸؛ ابن سعید، ۵۰/۱؛ عنان، ۱(۱)/۲۷۲) و در زمان وی یک‌بار نیز به قصد بسیج اهالی اشبیلیه

برای جهاد مأمور گردید (ابن قوطیه، ۸۹). عیسی پس از درگذشت عبدالرحمن بن حکم، برای محمد بن عبدالرحمن (حک ۲۳۸ - ۲۷۳ ق/ ۸۵۲ - ۸۸۶ م) بیعت گرفت (نک: ابن حیان، ۱۰۲) و در آغاز خود صدر وزیران دربار او شد (ابن عذاری، ۹۳/۲؛ قس: عنان، ۱(۱)/۳۰۸). وی به متانت و بردباری و نیک رایی و دلاوری شهرت داشت و نزد امیران اندلس از همهٔ صاحب منصبان دیگر عزیزتر بود (ابن قوطیه، ۸۸؛ ابن سعید، همانجا؛ عنان، ۱(۱)/۲۷۲). ابن قوطیه (ص ۸۹) به پاکدامنی و پرهیز او از رشوه‌خواری تصریح کرده است.

۳. **ابومروان عبدالملک بن عمر** (د ۳۲۲ ق/۹۳۴ م) که نبیرهٔ عیسی بن شهید است، از ۳۱۷ تا ۳۲۱ ق/۹۲۹ تا ۹۳۳ م وزارت خلیفه عبدالرحمن الناصر (۳۰۰ - ۳۵۰ ق/۹۱۲ - ۹۶۱ م) را برعهده داشت (ابن سعید، ۷۷/۱؛ ابن عذاری، ۲۰۱/۲؛ ضبی، ۳۸۱؛ قس: ابن کتّانی، ۳۰۱؛ ابن ابار، *التکملة*، ۶۰۴/۳). وی علاوه بر ادب در حدیث نیز تبحّر داشت و از محدّثان بزرگی چون محمد بن وضّاح و محمد بن عبدالسلام خشنی روایت حدیث می‌کرد (ابن ابار، همانجا). با شاعر معاصرش ابومروان عبدالملک جزیری به شعر مکاتبه داشت (نک: حمیری، ۱۲۱؛ ابن کتانی، همانجا)، اما از اشعار وی جز ابیاتی چند، چیزی برجای نمانده است (نک: حمیدی، ۴۵۲/۲؛ ضبی، ۳۸۱؛ ابن سعید، همانجا؛ ابن کتانی، ۲۴۲، ۲۵۴، ۳۰۱). وی کتابی با عنوان *اصلاح الخُلق* برای ولیعهدِ الناصر، حکم بن عبدالرحمن تألیف کرد (ابن ابار، همانجا؛ ابن کتانی، ۳۰۱).

۴. **ابوعمر احمد بن عبدالملک**. وی که از زمان پدر بی‌صبرانه در انتظار احراز منصب وزارت بود (نک: ابن سعید، ابن کتانی، همانجاها)، پس از درگذشت پدر به وزارت خلیفه عبدالرحمن الناصر رسید (حمیدی، ۲۰۷/۱؛ ضبی، ۱۹۰). او نخستین کسی است که در اندلس لقب ذوالوزارتین گرفت (ابن کتانی، ۲۸۳). مقری تلمسانی شرح مفصلی از حسن خدمت وی و هدایای فراوان و کم‌نظیری که به حضور خلیفه تقدیم کرده و لقب مزبور را گرفته، آورده است (ازهار، ۲۶۱/۲ - ۲۶۵). ابوعمر ادیب و شاعر و در بدیهه‌سرایی چیره‌دست بود (نک: ثعالبی، ۴۳/۲؛ حمیدی، ضبی، همانجاها؛ ابن ابار، *الحلة*، ۲۳۸/۱). ثعالبی هم شعر او را به ملاحت وصف کرده و هم نثرش را در غایت فصاحت دانسته (همانجا) و آنگاه نمونه‌هایی از شعر (۳۰/۲ - ۳۸، ۴۴؛ نیز نک: ابن کتانی، ۱۲۱، ۱۶۱ - ۱۶۲، ۲۰۲، ۲۶۴؛ ابن ابار، همان، ۲۳۹/۱) و نثر او (۳۸/۲ - ۴۳) را آورده است. مقری نیز (ازهار، ۲۶۳ - ۲۶۵) قسمتهایی از نامهٔ مفصل و ادیبانهٔ او را که خطاب به خلیفه بوده، نقل کرده است. از روایت ابن عذاری (۶۰/۳) چنین برمی‌آید که وی به‌ویژه در کهن سالی بزرگ اهل قرطبه به شمار می‌آمده و نزد مردم و رجال دولت جایگاه خاصّی داشته است.

۵. **ابومروان عبدالملک بن احمد** (۳۲۳ - ۳۹۳ق/ ۹۳۵ - ۱۰۰۳ م)، وزیر امیرمنصور عامری و از ندیمان و نزدیکان وی بود (حمیدی، ۴۴۴/۲) و مانند بیشتر بزرگان دولت عامری در محلهٔ زیبای مُنیة المغیرة در نزدیکی المدینة الزاهرة اقامت داشت که در اواخر عمر امیر او را به یکی از منازل مجاور قصر خویش انتقال داد (نک: ابن بشکوال، ۳۳۹/۱). ابومروان شاعری ادیب بود و در پرتو دوستی و صمیمیت با امیرمنصور، زندگی را سراسر به عیش و عشرت گذرانید (نک: ابن بسام، ۱(۴)/۲۹ - ۳۰؛ ابن ابار، همان، ۲۷۶/۱؛ مقری، *نفح*، ۴۰۰/۱ - ۴۰۱، ۵۸۵ - ۵۸۶). وی در لغت، شعر، تاریخ و تراجم تبحّر داشت. از قاسم بن اصبغ و وهب بن مسرة روایت می‌کرد و ابوعبدالله ابن‌عائذ از او روایت می‌کرده، چنانکه در فهرست شیوخش از وی نام برده و به ۱۰ سال مصاحبت با او اشاره کرده است (ابن بشکوال، ۳۳۸/۱ - ۳۳۹؛ ذهبی، ۲۲۸).ابومروان کتاب *التاریخ الکبیر* را در بیش از ۱۰۰ جلد مشتمل بر وقایع و اخبار تاریخ اسلام به ترتیب سنوات از ۴۰ ق/۶۶۱ م تا سال وفات خود تألیف کرد (ابن بشکوال، ۳۳۸/۱؛ ذهبی، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۲۸۱/۱، که نام این کتاب را *تاریخ ابی مروان* ذکر کرده است). وی با آنکه در روایت شعر از شعرای مشرق و تراجم و احوال آنان متبحر بود، نسبت به اندلس نیز تعصب می‌ورزید و به اظهارات صاعد بغدادی که در باب فضایل بلاد مشرق در مجلس امیر منصور بسیار سخن گفته بود، در قطعه شعری خطاب به امیر منصور پاسخ داد و از اندلس سخت دفاع کرد (ابن بسام، ۴(۱)/۲۶ - ۲۷؛ ابن ظافر، ۳۵۴؛ مقری، *نفح*، ۲۶۰/۳). اشعار وی را ابن بسام (۴(۱)/۲۶ - ۳۰)، ابن بشکوال (۳۳۹/۱)، حمیدی (۴۴۴/۲)، ضبی (ص ۳۷۴)، ابن کتانی (ص ۱۶۶)، ابن ابار (*الحلة*، ۲۴۰/۱، ۲۷۶ - ۲۷۷) و ابن سعید (۱۹۸/۱ - ۱۹۹) آورده‌اند. اخیراً اشعار او در مجموعه‌ای گردآوری و چاپ شده است (زرکلی، ۱۵۶/۴).

مشاهیر این خاندان بسیارند و می‌توان نامهای ایشان را در منابع اندلسی یافت، اما هیچ‌کدام از حیث شهرت و منزلت به پای ابوعامر احمد نمی‌رسند (نک: هـ د، ابن شهید اشجعی).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن حیان، حیان بن خلف، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن سعید، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ.س. کولن و لوی پروونسال، لیدن، ۱۹۵۱ م؛ ابن قوطیه، محمد بن عمر، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن کتّانی، محمد بن حسن، *کتاب التشبیهات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش علی محمد عبداللطیف، مصر، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیدی، محمد بن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حمیری، اسماعیل بن عامر، *البدیع فی وصف الربیع*، به کوشش هانری پرس، رباط، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، (حوادث ۳۸۱ - ۴۰۰ ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش یحیی معلّمی یمانی، حیدرآباد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*،

قاهره، ۱۹۶۷ م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م.
محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ شَهید، ابوحفص، عمر تُجیبی (دبعد از ۴۴۴ق / ۱۰۵۲م)، شاعر و ادیب عصر ملوک‌الطوایف اندلس. از زندگی وی هیچ اطلاعی در دست نیست و حتی معاصران او که به او اشارتی کرده‌اند، از بدیهی‌ترین زوایای زندگی وی از جمله نام پدرش بی‌اطلاع بوده‌اند (نک: حُمیدی، ۴۷۸/۲). تنها می‌دانیم که وی نزد امرا و بزرگان المریه قرب و منزلتی داشته (همانجا؛ نیز قس: ابن‌بسام، ۱(۲)/۶۹۰) و از مداحان معتصم‌بن صمادح امیر المریه بوده است (ابن‌سعید، ۲۰۹/۲؛ ابن‌خطیب، ۱۹۰). ابن‌بسام (۱(۲)/۶۷۰ ـ ۶۹۱) مهارت او را در نظم و نثر ستوده و قطعاتی از نثر مسجع و به دور از تکلف او را که شامل یک رساله و قسمتهایی از یک مقامه است به انضمام ابیاتی در مدح معتصم‌بن صمادح آورده است. پرس (ص37) مقامهٔ او را متأثر از رسالهٔ *التوابع والزوابع* ابن‌شُهید (هـ م) دانسته است (قس: دلاگرانخا، 72).

حمیدی (همانجا) در حدود ۴۴۰ق او را در المریه ملاقات کرده و ابیاتی از اشعار وی را ضبط کرده است. گرچه وی سروده‌های بسیاری داشته، اما مجموع ابیات به جا مانده از وی که در آثار ابن‌بسام (۱(۲)/۶۸۲ ـ ۶۹۱)، حمیدی (۴۷۸/۲ ـ ۴۷۹)، ضبی (صص ۴۰۷ ـ ۴۰۸) آمده از ۱۰۶ بیت تجاوز نمی‌کند.

مآخذ: ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی/تونس، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *تاریخ اسبانیا الاسلامیة*، به کوشش لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌سعید اندلسی، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ حمیدی، محمدبن ابی‌نصر، *جذوة‌المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة‌الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ نیز:

De la Granja, Fernando, "Los fragmentos en prosa de Abū Ḥafṣ'umar ibn al-Šahīd", *Al-Andalus*, Madrid, 1960, vol. XXV; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.
عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ شُهَیْدِ اَشْجَعی، ابوعامر، احمد بن عبدالملک بن احمد بن شهید (۳۸۲ ـ ۴۲۶ ق/ ۹۹۲ ـ ۱۰۳۵ م)، شاعر و کاتب پر آوازهٔ اواخر عصر امویان اندلس. وی آخرین فرد نامدار از خاندانی بزرگ بود که در زمان حکمرانی عبدالرحمن الداخل (حک ۱۳۸ ـ ۱۷۲ ق/۷۵۶ ـ ۷۸۸ م) از شام به اندلس آمدند و در بارگاه امویان به مراتب عالی سیاسی و علمی دست یافتند (نک: هـ د، ابن شهید، خاندان). شاعر در محلهٔ اشرافی مُنیَة المُغیرة در حومهٔ قُرطُبه به دنیا آمد (ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۶؛ عباس، ۲۷۲؛ پلا، ۲۳؛ زکی، ۱۳). منصب وزارت پدرش سبب شده بود که از همان کودکی به دربار حاجبان عامری راه یابد و مورد توجه و محبت آنان قرار گیرد. شاعر خود بعدها، در رساله‌ای خطاب به مؤتمن عامری (نوادهٔ منصور)، به روابط نزدیک خاندان بنی شهید با عامریان اشاره کرده و لطف و محبت آنان به ویژه منصور بن ابی عامر را در حق خود شرح داده است (ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۳ ـ ۱۹۷؛ قس: پلا، ۲۴ ـ ۲۷؛ هیکل، ۳۶۸؛ عباس، ۲۷۲ ـ ۲۷۳). استادان وی شناخته نیستند، اما می‌دانیم که از تربیتی نیکو برخوردار بوده و به گفتهٔ خود وی علوم مختلفی چون ادب، تاریخ، فقه، طب، صنعت و حکمت را فرا گرفته بوده است (ابن بسام، ۱(۱)/۲۲۰؛ قس: یاقوت، ۲۲۱/۳ ـ ۲۲۳). با اینهمه چنین می‌نماید که آسایش و کامرانی و شعرپردازی را بر ممارست و سخت کوشی در کسب علوم رایج ترجیح می‌داده است و به راستی، از اشارات پراکنده‌ای که در آثار وی آمده، می‌توان دریافت که دانسته‌هایش در بسیاری از علوم رایج از سطح آگاهیهای سطحی فراتر نمی‌رفته است (ابن شهید، *التوابع*، ۸۸؛ پلا، ۲۸ ـ ۳۰؛ هیکل، ۳۶۹؛ عباس، ۲۹۳).

سرودن شعر را بسیار زود، یعنی پیش از ۱۲ سالگی، آغاز کرد (پلا، ۳۰ ـ ۳۱؛ هیکل، همانجا؛ زکی، ۱۴ ـ ۱۵). هنوز خردسال بود که پدرش ابو مروان، که از وزارت کناره گرفته و به زهد و تصوف روی آورده بود، عرصه را بر وی تنگ کرد و او را به دوری از لذات و پوشیدن جامه‌های خشن ملزم ساخت، اما چندی بعد مظفر عامری (حک ۳۹۳ ـ ۳۹۹ ق)، که در آن زمان مقام ولایتعهدی داشت، به وساطت وزیر ابن مَسلَمه او را از این وضع رهانید و با انتصاب وی به مقام ریاست شرطه، که با توجه به خردسالی شاعر در آن زمان، بی‌شک جنبهٔ افتخاری داشته است، گشایشی در کار وی پدید آورد (ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۴ ـ ۱۹۵؛ قس: بستانی، بطرس، ۹؛ عباس، ۲۷۳؛ پلا، ۲۶ ـ ۲۷). پدر شاعر اندکی بعد درگذشت (۳۹۳ ق) و او احتمالاً در کنف حمایت مظفر و بزرگان دولتش قرار گرفت (پلا، ۳۰). دوران پرآشوب «فتنه» که در ۱۷ سالگی آغاز شد و حساس‌ترین سالهای زندگی او را فرا گرفت، بی‌شک بر او تأثیری ناگوارداشت، چه دستگاه حکومت عامریان را که دوست و حامی او بودند، یکسره بر باد داد و سبب کشتارها و ویرانیهای سهمگین در محله‌های آباد و پر رونق قرطبه از جمله المدینة الزاهرة و منیة المغیرة گردید (پلا، ۳۳). از جزئیات زندگی و احوال ابن شهید در این دوره اطلاع دقیقی در دست نیست. غالب دانسته‌های ما نیز در این خصوص برگرفته از آثار منظوم و منثور خود اوست. از رسالهٔ وی خطاب به مؤتمن چنین برمی‌آید که وی تقریباً در تمامی این سالها در قرطبه مانده و شاهد تحولات سیاسی پایتخت بوده است (ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۷؛ بستانی، بطرس، ۱۳ ـ ۱۴). شاعر در این رساله ضمن قصیده‌ای بلند در مدح مؤتمن، که در آن زمان حکومت بلنسیه را در دست داشت (ابن عذاری، ۱۶۴/۳ ـ ۱۶۵)، از «فتنه» و هرج و مرج ناشی از آن سخن گفته و از وی خواسته که به مدد یاران صقلبی خود (که در آن شعر الأعاجِمُ البِیض خوانده) به قرطبه لشکر کشد و دشمنان بربر خویش (الأعاجِمُ السُّود) را بتاراند (ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۹ ـ ۲۰۳؛ بستانی، بطرس، همانجا؛ قس: *دیوان*، ۱۵۵ ـ ۱۶۰). با اینهمه چنین می‌نماید که شاعر از منافع خود به هیچ روی

غافل نبوده است، چه در همان رساله از مؤتمن درخواست کرده که املاکی را که عباس، وزیر عبدالرحمن عامری، وعدهٔ اعطای آن را داده، اما «فتنه» مانع دستیابی شاعر به آن شده بود، بدو ببخشد (ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۷ ـ ۱۹۸) و چون مؤتمن در نامه‌ای او را به بارگاه خود در بلنسیه فرا خواند، شاعر که گویا به اوضاع پایتخت امید بسته بود، از رفتن عذر خواست وتعلق خاطرِ عمیق خود به قرطبه را دستاویز ساخت (همو، ۱(۱)/۲۰۷ ـ ۲۰۸؛ قس: زکی، ۲۰).

ابن شهید ظاهراً از مهدی (حک ۳۹۹ ـ ۴۰۰)، که سرمنشأ «فتنه» شمرده می‌شد (ابن عذاری، ۵۰/۳)دوری جست (بستانی، بطرس، ۱۶؛ پلا، ۳۴)، اما چون مستعین (حک بار اول: ربیع الاول ـ شوال ۴۰۰، بار دوم: ۴۰۳ ـ ۴۰۷ ق) به قدرت رسید، شاعر به بارگاه او پیوست و به مدح وی پرداخت (*دیوان*، ۱۳۲ ـ ۱۳۳؛ قس: پلا، همانجا)، اما چندی نگذشت که ظاهراً بر اثر بدگوییهای مخالفان، مورد بی‌مهری قرار گرفت، چه شاعر خود در قصیده‌ای، با اشاره به این نکته، از خود در برابر طعن مخالفان دفاع کرده است (*دیوان*، ۱۱۴ ـ ۱۱۵؛ *التوابع*، ۱۲۳). وی در قصیده‌ای دیگر نیز ضمن شکایت از وضع خویش با لحنی گلایه‌آمیز بخشش و جوانمردی امیران دیگر و احتمال روی آوردن خود را به دربار ایشان به رخ مُستعین کشیده است (*دیوان*، ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ قس: بستانی، بطرس، ۱۷؛ زکی، ۲۷). مراد شاعر ظاهراً اشاره به علی بن حَمّود بوده است (بستانی، بطرس، همانجا؛ زکی، همانجا). از قضا در ۴۰۷ق قرطبه به دست علی بن حمود (حک ۴۰۷ ـ ۴۰۸ ق) افتاد و مستعین کشته شد (ابن عذاری، ۱۱۷/۳، ۱۱۹ ـ ۱۲۰).

اما رفتار علی نیز که میانه‌ای با شعر و ادب نداشت، بهتر از رفتار سلفش نبود و ابن شهید نه تنها از آن سو طرفی بر نبست، بلکه چندی بعد مورد خشم علی نیز قرار گرفت و به زندان افتاد (ابن خاقان، ۱۹۸؛ زکی، ۳۰). علت زندانی شدن او به درستی روشن نیست، اما از قصیدهٔ مشهوری که شاعر خود در این باره سروده است، چنین برمی‌آید که مخالفانش سبک‌سری و بی‌بندوباری او را دستاویز قرار داده و احتمالاً امیر را که به تعصب وسختگیری شهره بود، به وی بدگمان ساخته بودند (*دیوان*، ۹۹ ـ ۱۰۲؛ زکی، همانجا؛ قس: پرس، 96-66,95-65). برخی زندانی شدن او را در دورهٔ حکومت قاسم بن حمود (حک ۴۰۸ ـ ۴۱۲ ق) دانسته‌اند (پلا، ۳۷ ـ ۳۸). هر چند که ابن ابار هم گرفتاری او را در زمان یحیی بن حمود (حک ۴۱۲ ـ ۴۱۳ ق) دانسته است و هم آزادیش را (صص ۲۰۳ ـ ۲۰۴). در هر حال ظن قوی آن است که شاعر چندی بعد و احتمالاً در زمان حکومت قاسم که آزادمنش‌تر از برادر بود، از زندان رهایی یافت (زکی، ۳۱) و چند سال بعد که قاسم از قرطبه گریخت و برادرزاده‌اش یحیی بن حمود با لقب معتلی حکومت را در دست گرفت، ابن شهید با وی روابطی دوستانه برقرار ساخت و او را مدح گفت (*دیوان*، ۱۰۷ ـ ۱۰۹، ۱۳۶ ـ ۱۳۷؛ زکی، ۳۴). پس از آن نیز چون یحیی در نزدیکی اشبیلیه سپاهیان بربر قاسم را شکست داد (۴۱۴ ق)، ابن شهید در مدیحهٔ دیگری پیروزی او را تهنیت گفت (*دیوان*، ۱۳۱ ـ ۱۳۲؛ پلا، ۴۹)، اما سیر تحولات در این سالها چنان پرشتاب بود که کمتر امیری یارای ایستادگی در خود می‌دید. در ۴۱۴ ق بار دیگر امویان به خلافت رسیدند و عبدالرحمن بن هشام ملقب به مستظهر (حک رمضان ـ ذیقعدهٔ ۴۱۴ ق) زمام امور را در دست گرفت و با تغییراتی در سیاست دولت، صاحب منصبان کهنه‌کار را برکنار کرد و دوستان و نزدیکان خود را که عمدتاً از اشراف جوان بودند، به کار گماشت. ابن‌شهید و دوست نامدارش ابومحمدابن‌حزم نیز از جملهٔ این برگزیدگان بودند. ابن شهید مقام وزارت یافت (ابن ابار، ۲۰۵؛ ابن سعید، ۸۵/۱)، اما دولت او مستعجل بود. سیاستهای جابرانهٔ حکومت به زودی موجب ناخشنودی عمومی شد و عاقبت بر اثر شورشی حکومت سرنگون گشت و اموی دیگری ملقب به مستکفی (حک ۴۱۴ ـ ۴۱۶ ق) به خلافت رسید ومستظهر را کشت (ابن بسام، ۱(۱)/۵۰ ـ ۵۲؛ مقری، ۴۸۹/۱؛ قس: دوزی، 581؛ لوی پرووانسال، II/334). وزارت ۴۷ روزهٔ ابن شهید نیز که اوج اعتلای سیاسی او بود، با این دگرگونی به سر رسید (هیکل، ۳۷۰) و او ناخشنود از این ناکامی و هراسان از سیر رویدادها، در قصیده‌ای ضمن شکایت از اوضاع، عزم خود را به ترک قرطبه و پیوستن به یحیی بن حمود در مالقه بیان کرد (*دیوان*، ۱۵۳ ـ ۱۵۴؛ قس: ابن بسام، ۱(۱)/۳۲۱؛ زکی، ۴۱؛ پلا، ۴۵)، سپس به مالقه رفت و در خلال اشعاری که در مدح یحیی سرود، وی را تشویق کرد که به قرطبه حمله کند و به فتنه و آشوب پایان بخشد (*دیوان*، ۱۳۰؛ زکی، ۴۱ ـ ۴۲؛ قس: دوزی، 583؛ لوی پرووانسال، II/335).

سرانجام یحیی در ۴۱۶ ق به قرطبه لشکر کشید، مستکفی از شهر گریخت و یحیی زمام امور را در دست گرفت (ابن عذاری، ۱۴۳/۳)، اما سال بعد قرطبه را ترک گفت و راهی مالقه شد. شاعر به قرطبه بازگشت و احتمالاً در همانجا به تألیف برخی از آثار خود پرداخت (هیکل، ۳۷۱؛ زکی، ۴۳). در ۴۱۸ ق اشراف قرطبه، به رهبری ابوالحزم بن جهور اموی دیگری به نام هشام بن محمد ملقب به مُعتَدّ را (حک ۴۱۸ ـ ۴۲۲ ق) به خلافت برداشتند. اما هشام مردی از طبقات فرودست به نام حَکَم بن سعید، معروف به قَزّاز، را به وزارت برگزید و چندی نگذشت که سیاستهای حکم، اشراف و توانگران قرطبه را ناخشنود و از حکومت بیزار ساخت (ابن عذاری، ۱۴۵/۳ـ۱۴۶؛ زکی، ۴۵). ابن شهید نیز در این دولت مقامی ارجمند داشت (ابن سعید، همانجا) و به رغم تبار اشرافیش از دوستان نزدیک حکم شمرده می‌شد (ابن بسام، ۳ (۳) /۵۲۰ـ۵۲۱؛ زکی، همانجا). چندی بعد حکومت که در آستانهٔ ورشکستگی مالی بود، برسر مصادرهٔ اوقاف مساجد با فقهای قرطبه درافتاد و ابن شهید که از نزدیکان خلیفه شمرده می‌شد (ابن سعید، ۸۵/۱، ۱۲۳)، به دستور او هجونامه‌ای شدیداللحن نوشت و در آن سخت به مخالفان دولت تاخت و خود آن را یک بار در قصر خلافت و بار دیگر در مسجد جامع خواند. وصفی که ابن حیان از تأثیر این هجویه به دست داده حاکی از آن است که سخنان ابن شهید سخت

تند و وقیحانه بوده است (ابن بسام، ۳ (۱) / ۵۱۹-۵۲۰؛ زکی، ۴۶-۴۷؛ قس: دوزی، 587)، اما کوششهای حکومت ثمری نبخشید. در ۴۲۲ ق حکم به دست یکی از امویان کشته شد و با تشکیل شورایی از بزرگان شهر، به رهبری ابوالحزم بن جهور، هشام از خلافت عزل و سلسلهٔ اموی منقرض گردید (ابن عذاری، ۱۴۸/۳-۱۵۲؛ زکی، ۴۸). با سقوط هشام آخرین امید ابن شهید نیز برباد رفت. با اینهمه، حاکمان جدید با او برسر مهر بودند (پلا، ۵۲) و او ظاهراً همچنان به زندگی اشرافی خود در قرطبه ادامه داد (زکی، ۴۸-۵۰). اما آسودگی او دیری نپایید، زیرا در ذیقعدهٔ ۴۲۵ فلج شد و در بستر افتاد (ابن بسام، ۱ (۱) / ۳۲۸). بیماری دردناک او ۷ ماه، یعنی تا زمان مرگش، به درازا کشید و در این مدت به تدریج نیرو و توان جسمی او را زایل ساخت (ابن خاقان، ۲۰۰)، چنانکه در آخرین روزهای حیات جز جسمی بی‌حرکت و دردمند از او برجای نمانده بود (ابن بسام، همانجا). دورهٔ بیماری و ضعف جسمی ابن شهید که رنج و یأس ناشی از آن یک بار او را به آستانهٔ خودکشی نیز کشاند (ابن بسام، همانجا؛ زکی، ۵۵)، دورهٔ شکوفایی ذوقی و ادبی او نیز بود (عباس، ۲۸۷؛ زکی، ۵۱). برخی از مشهورترین اشعار او در این دوره سروده شده است. از جمله قطعهٔ نسبتاً کوتاهی که شاعر آن را چند روز پیش از مرگ خطاب به دوست صمیمیش ابن حزم سروده است. در این قطعه که از جمله درخشان‌ترین سروده‌های اندلسی شمرده شده، صراحت و صمیمیت شاعر در مواجهه با مرگی چاره‌ناپذیر با اندوهی عمیق درآمیخته و تصاویری بس گیرا آفریده است (*دیوان*، ۱۳۳-۱۳۵؛ زکی، ۵۶-۵۷). چون ابن شهید درگذشت، ابوالحزم بن جهور حاکم شهر بروی نماز خواند (حمیدی، ۲۱۲/۱). تشییع جنازهٔ شاعر ظاهراً بسیار عظیم بوده است (ابن بسام، ۱ (۱) / ۳۳۵).

دربارهٔ شخصیت و خصوصیات اخلاقی ابن شهید سخن بسیار گفته‌اند. اغلب او را مردی شرابخوار و هوسران خوانده‌اند که زندگیش سراسر به لهو و کامرانی می‌گذشته است (ابن بسام، ۱ (۱) / ۱۹۳؛ ابن خاقان، ۱۹۱؛ ابن سعید، ۸۵/۱). حتی ابن خاقان در روایتی، که صحت آن نیاز به تأیید منابع دیگر دارد، از عیش و نوش شبانهٔ او در یکی از کلیساهای قرطبه سخن گفته است (صص، ۱۹۴-۱۹۵؛ پلا، ۷۴-۷۶؛ قس: پرس، 278-277؛ لوی پرووانسال، III/223). در عین حال وی به بخشندگی و بزرگواری شهره بود. سخاوت و گشاده‌دستی شاعر که گاه او را به آستانهٔ فقر می‌کشاند، در کنار صمیمیت و یکرنگی وی در دوستی، سبب رواج داستانها و افسانه‌های مشهور شده است (ابن بسام، همانجا؛ ابن دحیه، ۱۵۸-۱۵۹؛ ابن خلکان، ۱۱۶/۱-۱۱۷؛ قس: عباس، ۲۹۱). با اینهمه، ابن شهید شخصیتی مغرور و متکبر داشت. نخوت و تفرعن او که از یک سو حاصل تبار عربی و خاستگاه اشرافی وی (ابن شهید، *دیوان*، ۸۷، بیت ۱) و از سوی دیگر نتیجهٔ حدت طبع و اقتدار ادبیش (ابن بسام، ۴ (۱) / ۴۰؛ قس: عباس، همانجا) بود، در قلمرو سیاست به صورت هواداری از حاکمیت امویان و عامریان و در پهنهٔ ادب به صورت معارضه با بزرگان شعر و ادب نمودار می‌شد. گرایش او به طنز و هزل نیز به این معارضه جویی دامن می‌زد (عباس، ۲۹۲). از پاره‌ای سخنان شاعر در *التوابع* چنین برمی‌آید که وی در خویشتن به دیدهٔ نابغه‌ای می‌نگریسته که اگر مرگ امانش دهد، می‌تواند با قریحهٔ درخشان خود آثاری بس گرانبها بیافریند و به بلندترین قله‌ها دست یابد (ص ۱۱۴؛ عباس، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۰-۳۰۱). گویی شاعر خود پیشاپیش از کوتاهی عمر و مرگ نابهنگامش آگاه بوده است. در واقع اعتقاد راسخ او به نبوغ خویش ازیک سو و ترس از مرگ و هراس از کید دشمنان (مبارک، ۳۲۷/۱؛ عباس، ۲۷۴، ۳۹۲) از سوی دیگر، سبب شده بود که وی پیوسته بیم آن داشته باشد که زمانه نبوغ و شایستگی او را چنانکه باید نشناسد و ارج ننهد (قس: مبارک، ۳۲۸/۱)، اما غرور و نخوت او با اندوخته‌های علمیش چندان سازگاری نداشت. ابن شهید اصولاً مرد دانش و فضل نبود و جز در شعر و ادب چندان توشه‌ای نیندوخته بود (عباس، ۲۹۳). بی‌سبب نیست که در بحث از شعر، آن را موهبتی طبیعی می‌شمرد که از طریق فنون ادبی و صنایع شعری به آن دست نمی‌توان یافت (نک: ادامهٔ مقاله). رقیبان و مخالفان ابن شهید نیز که ظاهراً از منزلت و رفتار او ناخرسند بودند (هیکل، ۳۷۱؛ زکی، ۲۲-۲۳)، این قبیل ضعفها را دستاویز تسویه حسابهای ادبی و سیاسی با او می‌کردند. او هم در پاسخ بارانی از طعن و ریشخند برسر آنان فرو می‌ریخت. حملات سخت و گزندهٔ او به برخی ادیبان قرطبه و طرز تفکر آنان از این نوع است (ابن بسام، ۱ (۱) / ۲۳۹-۲۴۰؛ قس: مبارک، ۵۸/۲-۶۰). در حقیقت رسالهٔ *التوابع والزوابع* را نیز باید نوعی کوشش مبارزه جویانه خواند که ابن شهید برای اثبات برتری خویش در قلمرو ادب و بلاغت بدان دست زده است (قس: مبارک، ۳۲۸/۱؛ بستانی، بطرس، ۷۰-۷۱)، اما زمانه با او سرسازگاری نداشت. دورهٔ «فتنه» که به سقوط خلافت اموی و برباد رفتن علایق و آرمانهای سیاسی اشراف قرطبه انجامید، مایهٔ ناکامی ابن شهید و انگیزهٔ یأس و بدبینی او گردید (عباس، ۲۷۴؛ زکی، ۷۱). بخش اعظم زندگی شاعر در این دوره گذشت. بدین سبب مراحل مختلف زندگی و شعر او را آیینه‌ای از رویدادهای این عصر شمرده‌اند (زکی، ۱۹). عواملی فردی نیز چون ضعف شنوایی (ابن سعید، ۱۲۳/۱) که به گفتهٔ خود شاعر مانع دستیابی او به مناصب مهمی چون کتابت شد (ابن بسام، ۱ (۱) / ۲۴۳؛ زکی، ۱۵) و همواره زندگی و رفتار او را دستخوش نابسامانی می‌کرد (عباس، ۲۹۰؛ زکی، ۱۶) و نیز رنج بی‌فرزندی (عباس، ۲۹۲-۲۹۳) در نگرش منفی او نسبت به زندگی مؤثر بود و احتمالاً همین یأس و ناکامی نیز برگرایش او به هرزگی و بطالت می‌افزود (عباس، ۲۹۲). آثار بدبینی ابن شهید که برخی (زکی، ۷۰) آن را با بدبینی ابوالعلاء معری (نک: هم) و برخی نیز با بینش رواقی سنکا[1] (پرس، 467؛ قس: نیکل، 105؛ زکی، ۵۵-۵۶)

1. Seneca

مقایسه کرده‌اند، درسروده‌های اوآشکاراست (برای نمونه، نک: *دیوان*، ۹۱، ۹۷ـ۹۸، ۱۴۲ـ۱۴۵؛ زکی، ۷۱ـ۷۳).

ابن شهید شاعر و نثرنویسی سنت‌گراست. با آنکه او را همچون ابن حزم از زمرهٔ گروهی از ادیبان جوان قرطبه به شمار آورده‌اند که سودای رقابت با شرق در سر داشتند و به شعر و ادب سرزمین خود می‌بالیدند، تبار اشرافی و پای‌بندی عمیق وی به سنتهای شرقی او را پیرو راستین شعر و ادب مشرق زمین ساخته بود (مونرو، 139-138). ابن شهید را شاعری «کثیرالشعر» خوانده‌اند (حمیدی، ۲۰۹/۱). با اینهمه، اکنون جز بخش اندکی از سروده‌های او در دست نیست. وی در غالب موضوعات شعر سروده، اما آنچه از او به جای مانده، بیشتر در مدح و وصف و غزل است. تصویرپردازیهای بدیع، بیان مضامین کهن در شکلهای تازه، بهره‌گیری از اسلوب محاوره و گفت‌وگو با حیوانات، استفادهٔ فراوان از صنایع بدیعی و در عین حال روانی و استواری الفاظ و معانی از خصوصیات سبک شعر اوست (هیکل، ۳۷۲). ابن شهید شعر و نثر بسیار خوانده بود و به رغم بیگانگی و حتی بیزاریش از علوم رایج، در پهنهٔ نظم و نثر اقتداری تمام داشت. آثار شاعران و کاتبان بزرگ را نیک می‌شناخت و بهره‌های بسیار از آنان برده بود (عباس، ۲۹۳). معارضه‌های او با شعرای بزرگ مشرق و استفاده‌های فراوانش از الفاظ و معانی و بحور و قوافی اشعار آنان خود نشان از دلبستگی و اتکای همه جانبهٔ وی به شعر مشرق زمین دارد. ابن بسام که با آگاهی عمیق و وسیع خود از شعر عرب همواره مترصد سرقتهای ادبی شعرای اندلس بود، طبق عادت، منبع بسیاری از تعابیر و معانی مندرج در اشعار ابن شهید را بازشناسانده است (۱(۱)/۳۰۷ ـ ۳۲۶؛ قس: بستانی، بطرس، ۴۰ ـ ۴۲؛ پلا، ۱۰۶). بی‌سبب نیست که رقیبان و مخالفان ابن شهید اغلب او را به جعل و سرقت شعر متهم می‌ساختند (بستانی، بطرس، ۴۲) و بی‌شک همین پای‌بندی به اسلوبها و قالبهای شعر کهن سبب شد که او هیچ‌گاه به سرودن موشّحات که با طبع او ناسازگار بود، نپردازد (قس: مونرو، 139). با اینهمه، اشعار ابن شهید یکسره تقلید و اقتباس نیست. ای بسا که قریحهٔ درخشان و طبع سودایی او به اشعارش رنگ و بویی خاص بخشیده است، چنانکه گویی امیال سرکش او گاه در قالب تعابیر هنری، همچون موجی خروشان از عمق ضمیرش سر برآورده و به شعرش جنب‌وجوشی خاص بخشیده است (عباس، ۲۹۴؛ قس: بستانی بطرس، ۴۳؛ زکی، ۷۲؛ مونرو، 145-144). بی‌سبب نیست که در نظر برخی محققان معاصر پاره‌ای از اشعار او طنینی اسرارآمیز دارند که از خصوصیات شعر معاصر است (زکی، ۶۶ـ۶۷). اکنون تنها ۷۵ قصیده از سروده‌های ابن شهید در دست است که بسیاری از آنها نیز ناقص و پراکنده‌اند. برخی از این قصاید در ردیف بهترین نمونه‌های شعر اندلسی است، اما بیشتر آنها جز صنعت‌پردازی و تصویرسازی امتیاز دیگری ندارند (زکی، ۷۲). اشعار تغزلی ابن شهید در مقایسه با مدیحه‌های او از عمق و اصالتی بیشتر برخوردارند (عباس، ۳۰۲؛

زکی، همانجا)، اما مهم‌تر از اینها قدرت او در وصف و تصویرپردازیهای زنده و بدیع است. اشعاری نیز که وی در ایام بیماری سروده، از عمیق‌ترین و مؤثرترین آثار او به شمار می‌رود (زکی، همانجا). *دیوان* ابن شهید تاکنون دوبار به چاپ رسیده است: نخست به کوشش شارل‌پلا در بیروت (۱۹۶۳ م) و بار دیگر به کوشش یعقوب زکی (جیمز دیکی) در قاهره با مقدمه‌ای تحقیقی در احوال و آراء ابن شهید. روایت انگلیسی این مقدمه پیش از آن به صورت مقاله‌ای مستقل در مجلهٔ *الاندلس*[1] (دیکی، XXIX/243-310) به چاپ رسیده بود.

اما مهم‌ترین بخش از میراث ادبی ابن شهید همانا نثر وی، خاصه رسالهٔ *التوابع و الزوابع* است. نثر ابن شهید را که نثری است مسجع و وصف در آن جایگاهی ممتاز دارد، متأثر از نثر جاحظ و ابن عمید و بدیع‌الزمان (هم‌) دانسته‌اند (ابن ماکولا، ۹۰/۵؛ ابن بسام، ۱(۱)/۱۹۲؛ هیکل، ۳۸۷؛ عباس، ۲۹۳). شاید بتوان گفت که در دورهٔ «فتنه» نثر در اندلس رونقی خاص یافت و بر شعر پیشی گرفت (مبارک، ۳۷۹/۲؛ هیکل، ۳۷۷) و انبوهی کتاب در شرح احوال بزرگان، حاوی خطبه‌ها و رساله‌ها و دیگر نوشته‌های آنان فراهم آمد، اما می‌توان گفت که اساس این مجموعهٔ عظیم را عشق به لفّاظی و سجع‌پردازی و تقلید بی‌حساب از ادیبان شرق چنان یکنواخت ساخته که کمتر می‌توان کسی را صاحب سبکی خاص معرفی کرد (ضیف، شوقی، *الفن*، ۳۲۰ـ۳۲۱). شیوهٔ نگارش ابن شهید و همچنین ابن حزم (در *طوق الحمامة*) نیز در صنعت‌گرایی، از آن مجموعه چندان متفاوت نیست، اما اهداف و موضوعهایی که این دو در آثار خویش برگزیدند، موجب خلق دو اثر شد که در ادبیات عرب کم‌نظیر است. ابن شهید در رسالهٔ *التوابع و الزوابع* که خود آن را *شجرة الفکاهة* نام نهاده (حمیدی، ۵۹۷/۲)، به جهان ماوراء طبیعت می‌رود و با جنیان و شیاطین ملاقات می‌کند. به درستی نمی‌دانیم که وی مضمون روایت خویش را از کجا الهام گرفته است: از برخی داستانهای مذهبی که‌درآن روزگار میان مردم شایع بوده است یا از «شیاطین الشعراء» که‌در ادب عربی خاصه درمیان شاعران جاهلی شهرت داشته و یا از «مقامهٔ ابلیسیهٔ» بدیع‌الزمان (قس: ضیف، شوقی، *المقامة*، ۳۱). هر چه هست، رسالهٔ *التوابع*، از بدیع‌ترین آثار نثر عربی به شمار رفته است.

عنوان و رشتهٔ اصلی روایت را، ابن شهید از مفهوم «تابعه» (یا «تابع» و تقریباً برابر با رَئِیّ) و «زوبعه» که سرور جنیان یا نام شیطانی بوده و نیز از «شیاطین الشعراء» الهام گرفته است. «تابعه» جنی بوده که با انسان همراه می‌شده و نیز ممکن بوده که جنی نرینه، همراه زنی گردد و حتی عاشق وی شود. گویند نخستین کسی که خبر هجرت پیامبر (ص) را به مدینه آورد، زنی بود که «تابعی» از جنیان داشت (مثلاً نک: ابن منظور، ذیل تبع). این پری نیکوکار، نزد شعرای جاهلی و برخی شعرای اسلامی، همان «شیطان» است که ظاهراً همیشه با شخصیت

1. *Al-Andalus.*

شیطان در قرآن کریم منطبق نیست. در روایات ادبی، شیاطین الشعراء، نامهایی بس شگفت داشته‌اند (مثلاً الهوجل، الهوبر، جهنّام و یا الخیتعور و الشیصبان نزد معرّی: بستانی، فؤاد افرام، ۳۴۱). اما شیطان، یا تابع ابن شهید، نام مأنوس زهیر بن نُمیر دارد؛ «توابع» شخصیتهای دیگر نیز، در کتاب او، نامهای معروف دارند. همین جنّی است که هم به شاعر اشعاری که به زعم خود او از حیطهٔ توان آدمیزاد خارج است، الهام می‌کند و هم وی را در جهان جنیان راه می‌نماید. ابن شهید لازم دیده که پیش از ورود به اصل داستان، در خلال درآمدی کوتاه، چند نکته را آشکار سازد: وی نخست، خطاب به دوستی ابوبکر نام که از نبوغ شاعر در سخن‌دانی و علم در شگفت شده، می‌گوید که وی را «تابعه»ای است که یاریش می‌دهد و «زوبعه»ای است که مؤیدش می‌دارد. سپس شرح می‌دهد که چگونه در کودکی، به اندک مطالعه، علم فراوان اندوخت و چگونه در رثای دوستی شعر سرود، اما از تکمیل آن عاجز ماند، سپس زهیر جنی، سوار بر اسب بیامد، بقیهٔ شعر را به او الهام کرد و سپس، با اسب از دیوار خانه بیرون جهید و ناپدید شد. اما از آن پس، هرگاه نیاز بود، وی به یاریش می‌شتافت.

ابن شهید در آغاز فصل اول کتاب شرح می‌دهد: روزی که با زهیر دربارهٔ شاعران و خطیبان سخن می‌راند، از او خواست حیله‌ای ساز کند تا وی به دیدار آنان رود. زهیر وی را بر اسب نشاند، از آسمانها در گذشت تا به جهان جنیان رسید و در آنجا، بر اساس آنچه اینک از کتاب باقی مانده، به ۴ مجلس در آمد. بدین‌سان کتاب به ۴ فصل تقسیم می‌شود: «توابع الشعراء»، «توابع الکتّاب»، «نقاد الجنّ» و «حیوان الجنّ». وی در سفر اول، توابع چند شاعر جاهلی (از جمله امرؤالقیس) و چند شاعر عباسی (چون ابو تمام و متنبی) را ملاقات می‌کند و در معارضه و مجادلهٔ شاعرانه با آنان، چنان نیک از عهده برمی‌آید که همه به او «اجازهٔ» شعر می‌دهند. در سفر دوم، زهیر او را به چمنزاری می‌برد که همهٔ کاتبان و توابع آنان در آن گرد آمده‌اند. او با تابع عبدالحمید و جاحظ به گفت‌وگو می‌پردازد و چون این دو سجع‌پردازی او را نمی‌پسندند، به دفاع از خود برمی‌خیزد و در عوض، شیوهٔ عبدالحمید را مورد انتقاد قرار می‌دهد و سپس با خواندن رسالهٔ «الحلواء»، موجب انبساط خاطر آنان می‌گردد. در این فصل، ابن شهید فرصت را غنیمت شمرده، به گلایه از رقیبان و حسودان خویش، خاصه ابوالقاسم افلیلی (نک‍: ه‍ د، ابن افلیلی) می‌پردازد و تابعهٔ او را که در واقع خود اوست، در هیأتی نازیبا و مسخره وصف می‌کند و سپس به پاسخهایی نکته‌آمیز و قطعاتی پرتصنع، اما آکنده از هزل، او را از میدان بیرون می‌راند. در اثنای همین دیدار نیز تابعه‌های دو کاتب بزرگ، به توانایی او در شعر و کتابت صحه می‌گذارند. مجلس سوم، مجلس جنیان است که دربارهٔ ابیاتی چند از شاعران بزرگ به نقادی پرداخته‌اند. مایهٔ اصلی سخن آن است که سرقت ادبی چیست و بهترین آنها کدام است. بدیهی است که در همهٔ احوال، آراء ابن شهید قاطع و از همه سو مورد پسند است. مایهٔ مجلس چهارم، حکمیت ابن شهید در باب شعر است: در سرزمین خران و استران که همه از جنیانند، پا می‌نهد و می‌بیند که دو عاشق، یکی استر و دیگر خر، دو غزل سروده‌اند و از او می‌خواهند که شعر بهتر را برگزیند. پس از این داوری، وی به غازی می‌پردازد که تابعهٔ یکی از نحویان است، اما به جای معارضه در باب نحو و لغت، دانسته‌های غاز نحوی را به مسخره می‌گیرد و بیهودگی آن علوم را باز می‌نماید.

در همین اندک مقدار که از رسالهٔ *التوابع* باز مانده، همهٔ شخصیت اجتماعی و ادبی ابن شهید و سهم او در نقد ادبی پدیدار است. وی استعداد و ذوق سلیم را مایهٔ اصلی شعر می‌داند. آهنگی که از ترکیب کلمات حاصل می‌شود، چون به تخیل دلنشین و بدیع در آمیزد، شعر واقعی به وجود می‌آورد و گرنه به کمک علم نحو و عروض نمی‌توان شاعر شد. اصولاً بیان در نظر او نفحه‌ای آسمانی است که درس و تحقیق آدمی را از آن بی‌نیاز نمی‌کند. سرّ بلاغت را باید در طبع انسان جست، نه در دقایق نحوی (قس: ضیف، احمد، ۵۴ ـ ۵۵؛ مبارک، ۲۳۰/۱، ۶۷/۲؛ مونرو، 142-139). به همین جهت است که وی «کتاب خلیل را در زنبیل می‌افکند و کتاب سیبویه را در پلیدی» (*التوابع*، ۱۲۴). باز جای دیگر به نحویان که گویی در نظر او اوج فساد در ادبند، می‌پردازد و غازی ابله و ناتوان را نمایندهٔ آنان قرار می‌دهد و از او می‌خواهد حال که طبع روان و خرَد هنری ندارد، لااقل «تجربهٔ خرد» بیاموزد و سپس با او به مجادله پردازد (نک‍: *التوابع*، ۱۴۹ ـ ۱۵۲؛ قس: بستانی، بطرس، ۵۴ ـ ۶۲).

در آغاز این بحث اشاره کردیم که وی رسالهٔ خود را خطاب به ابوبکر نامی نوشته است. ابن بسام (۱ (۱) / ۲۴۵؛ قس: ابن سعید، ۷۹/۱) نظر به رابطهٔ استواری که شاعر با خاندان ابن حزم داشته، این ابوبکر را، همان ابوبکر ابن حزم پنداشته است. اما ابوبکر، چنانکه برادرش ابومحمد ابن حزم در *طوق الحمامة* (صص ۱۱۶ ـ ۱۱۷) آورده، در ۴۰۱ ق در گذشته است، از این‌رو ابن شهید که رسالهٔ خود را شاید سالها پس از وفات او تألیف می‌کرده، دیگر نمی‌توانسته وی را مخاطب قرار داده باشد. بدین‌سان، تعیین تاریخ تألیف این کتاب دشوار می‌گردد. از قضا تاریخ تألیف برای این کتاب از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا در سراسر ادبیات عرب، تنها یک کتاب می‌شناسیم که از جهات بسیار، به اثر ابن شهید شبیه است. این کتاب همانا، *رسالة الغفران* معری است که در ۴۲۴ ق تألیف یافته (بستانی، بطرس، ۶۷؛ هیکل، ۳۸۴). حال اگر تاریخ تألیف *التوابع* روشن شود، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که کدامیک از دو نویسنده، از آن دیگری تقلید کرده و آیا اصلاً تقلیدی در کار بوده یا نه؟ نخست احمد ضیف (صص ۴۷ ـ ۴۸) زمان تألیف *التوابع* را پس از *رسالة الغفران* نهاد و ابن شهید را مقلد معری پنداشت. این نظر به سرعت توسط زکی مبارک (۳۱۸/۱ ـ ۳۲۰) رد شد، زیرا او معتقد بود که *التوابع* قبل از ۴۲۰ ق نوشته شده. بروکلمان نیز می‌نویسد که *التوابع* ۲۰ سال پیش از *رسالة الغفران* پدید آمد (دربارهٔ این مباحث، نک‍: پلا ۹۸۰؛ زکی، ۴۳).

بطرس بستانی (صص ۶۷ ـ ۷۰) با توجه به قصایدی که در *التوابع* آمده، تاریخ تألیف آن را اندکی پس از ۴۱۴ ق نهاد، اما پلا (ص ۹۹) اصرار دارد که نظر بروکلمان را تأیید کند. مستند او همان ابوبکری است که نامش در آغازِ *التوابع* آمده و ابن بسام او را همان ابن حزمِ معروف پنداشته است، اما پلا، برای حل مشکلات خویش، نظر تازه‌ای ابراز می‌دارد، از این قرار که شاعر داستان خود را یک بار در جوانی، یعنی اندکی پیش از ۴۰۱ ق نوشت و سپس سالها بعد، مجدداً آن را تحریر کرد (نک: ص ۹۷). به نظر می‌رسد که این بحثهای پرپیچ و تاب را روایت حمیدی در جذوة (همانجا) حل کرده باشد. زیرا وی به صراحت می‌نویسد که ابوبکر در *التوابع*، شخصی است به نام یحیی بن حزم که از قضا هیچ رابطه‌ای با خاندان ابن حزم معروف ندارد (قس: زکی، ۴۴؛ مونرو، 139). بحث دیگری که در این باب میان پژوهشگران در گرفته، این است که آیا معری رسالهٔ *التوابع* را دیده است؟ و اگر دیده، چگونه این کتاب، تنها چند سالی پس از تألیف از غرب به شرق رسیده است؟ ثعالبی که فقط ۳ سال بعد از ابن شهید در گذشته، مقداری از اشعار ابن شهید و نیز قطعاتی از *التوابع* را که از قضا مواد اصلی کتاب را تشکیل می‌دهند (چون وصف حلوا، کک، روباه، آب) در یتیمهٔ خود (۲/۴۰ ـ ۴۳) آورده است. بنابر این بعید نیست که ابوالعلاء معری هم آنها را دیده باشد. با اینهمه دانشمندان متأخر، نظر به اهداف و محتوای *رسالة الغفران*، باور ندارند که ابوالعلاء از ابن شهید تقلید کرده باشد، از این رو تشابهات متعدد و به‌خصوص سفر به جهان جنیان را تصادفی و ملهم از منبع ثالثی، مثلاً روایات معراج، می‌پندارند (نک: بستانی، بطرس، ۷۵؛ بستانی، فؤاد افرام، ۳۴۲ به بعد؛ زکی، ۴۴، جم). از این کتاب تنها آنچه ابن بسام نقل کرده، به جای مانده است و امروز دیگر نمی‌دانیم در اصل حجم آن چه بوده است. همین قسمتهای بازمانده را نخستین بار بطرس بستانی با مقدمه‌ای جامع، مشتمل بر شرح حال و آثار ابن شهید و تحقیقی در *التوابع*، در بیروت (۱۹۵۱ م) منتشر ساخت. ترجمه‌هایی نیز از این رساله به زبانهای انگلیسی (توسط مونرو در برکلی، ۱۹۷۱ م) و اسپانیایی (توسط باربرا[1] در سانتاندر، ۱۹۸۱ م) منتشر شده است.

ابن شهید رسایل متعدد دیگری نیز که اغلب طنزآمیز بوده‌اند، تألیف کرده (ابن بسام، ۱ (۱) / ۱۹۲) که بخشهایی از آنها را ابن بسام نقل کرده است. دو اثر دیگر نیز به نامهای کشف *الدک* و *ایضاح الشک* و *حانوت عطار* به وی نسبت داده شده که هیچ‌یک امروزه در دست نیست (حمیدی، ۱/۲۰۹؛ عمادالدین، ۳/۵۵۵؛ ابن خلکان، ۱/۱۱۶). آنچه نیز عمر فروخ (۴/۴۶۰) دربارهٔ چاپ *حانوت عطار* نوشته، ظاهراً خلط و اشتباهی بیش نیست. گزیده‌هایی که ثعالبی از ابن شهید در یتیمة (۲/۳۰ ـ ۴۴) آورده، حاکی از آن است که آوازهٔ شاعر بسیار زود و در زمان حیات وی به شرق رسیده بوده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *طوق الحمامة*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، *مطمح الانفس*، به کوشش محمدعلی شوابکة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن شهید، احمد بن عبدالملک، *التوابع و الزوابع*، به کوشش بطرس بستانی، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همو، *دیوان*، به کوشش یعقوب زکی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن عذاری، احمد بن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۴۸ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ بستانی، بطرس، مقدمه بر *التوابع و الزوابع* (نک: ابن شهید در همین مآخذ)؛ بستانی، فؤاد افرام، مقدمه بر *التوابع و الزوابع* ابن شهید، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ پلا، شارل، *ابن شهید الاندلسی*، عمان، ۱۹۶۵ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ زکی، یعقوب (جیمز دیکی)، مقدمه بر دیوان (نک: ابن شهید در همین مآخذ)؛ ضیف، احمد، *بلاغة العرب فی الاندلس*، قاهره، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴ م؛ ضیف، شوقی، *الفن و مذاهبه فی النثر العربی*، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ همو، *المقامة*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ عماد الدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر* (قسم شعراء المغرب و الاندلس)، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ هیکل، احمد، *الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Dickie, James, «Ibn Šuhayd. A Biographical and Critical Study», *Al-Andalus*, Madrid / Granada, 1964; Dozy, Reinhart, *Spanish Islam*, transl. Francis Griffin Stokes, London, 1913; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950-1953; Monroe, James T., «Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Cordoba», *Arabic Poetry*, ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1973; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

آذرتاش آذرنوش ـ مهران ارزنده

اِبْنِ شِیخ، نک: ابوالحجاج، یوسف ابن محمّد بلوی.

اِبْنِ شِیخُ الشُّیوخ، نک: اولاد الشیخ.

اِبْنِ صاحِبُ الصَّلاة، ابومروان یا ابومحمد عبدالملک بن محمدبن احمد باجی اشبیلی، مورخ و دیوانسالار اندلسی (د بعد از ۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸م). دربارهٔ تاریخ تولد و رشد و تحصیلات او اطلاعی در دست نیست. از نویسندگان متقدم تنها ابن ابار به لقب، نام و کنیهٔ او اشاره کرده است (*التکملة*، ۳/۶۲۰). جز آن، از جای جای *تاریخ المن بالامامة*، تنها اثر موجود ابن صاحب الصلاة، نکاتی پراکنده دربارهٔ فعالیتهای او می‌توان دریافت. از آن کتاب بر می‌آید که در ۵۵۷ق/۱۱۶۲ م، هنگامی که شیخ ابومحمد عبدالله‌بن حفص والی موحدی، شهر قرمونه را گشود، ابن صاحب الصلاة در آنجا بود و او را تهنیت گفت (ص ۱۸۵). تازی بر پایهٔ برخی شواهد، احتمال داده که او در آن وقت، جوانی ۲۰ ساله بوده و بنابراین می‌بایست در حوالی ۵۳۷ق/۱۱۴۲ م زاده شده باشد (ص ۱۵). ابن صاحب الصلاة در همان

1. S. Barbera

بخش گزینش عناوین

سال در زمرهٔ دبیران دولت موحدی در قرطبه حضور داشت (ص ۲۰۴). در ۵۶۰ق/۱۱۶۵ م به توسط بنی حفص به دربار موحدون راه یافت و کارش بالا گرفت (همان، ۲۵۸-۲۶۰). در همین ایام فرصتی یافت تا از محضر برخی از دانشمندان دربار موحدون چون ابوالحسن علی‌بن‌محمد اشبیلی بهره‌مند شود.

در ۵۶۱ ق همراه شیخ ابوعبدالله محمدبن‌ابی ابراهیم والی جدید اشبیلیه از مراکش به اندلس رفت و ظاهراً تا ۵۶۴ ق که شیخ محمد دوبار به مراکش خوانده شد،در آن دیار ماند. از آن پس تا سال ۵۶۶ ق از او خبری در دست نیست. در این سال وی در مراکش به یاری ادریس‌بن جامع وزیر و ابومحمد عبدالله مالقی فقیه به نزد ابویعقوب یوسف موحدی راه یافت و از نزدیکان او شد. گویا همین رابطه سبب گشت که به تدوین تاریخ موحدون که خود شاهد بسیاری از وقایع آن بود،بپردازد (تازی، ۱۹-۲۴؛ ابن‌صاحب الصلاة، ۴۳۰). آخرین نشانی که از ابن صاحب الصلاة در دست است، اقامهٔ خطبه در جامع بزرگ اشبیلیه به سال ۵۹۴ق/۱۱۹۸م به‌فرمان المنصور موحدی است (تازی، ۲۴)،ولی دانسته نیست که در چه تاریخی از مراکش به اندلس بازگشته است.

ابن‌صاحب الصلاة ظاهراً به تدریس نیز می‌پرداخته و کسانی چون ابومحمد عبدالله‌بن مغیث انصاری قرطبی (معروف به ابوالصفار) و ابوالحکم عبدالرحمن بن‌حجاج نزد او شاگردی کرده‌اند (تازی، ۲۶). تاریخ درگذشت ابن‌صاحب الصلاة نیز نامعلوم است و گاه با تاریخ درگذشت کسان دیگری که ابن‌صاحب‌الصلاة نامبردار بوده‌اند (منونی، ۷۲) اشتباه شده است. تازی بر آن است که او احتمالاً در آخرین سالهای سدهٔ ۶ق/۱۲م درگذشته است(همانجا).

از اشعار ابن‌صاحب الصلاة چندان باقی نمانده که بر پایهٔ آن بتوان توانایی او را در شاعری سنجید. ظاهراً از شاعران مبرز عصر خود نبوده و حتی بر ذوق ادبی او خرده گرفته‌اند (ابن‌ابار، *الحلة السیراء*، ۲۲۶؛قس: تازی، ۲۸).

از ابن‌صاحب الصلاة تنها یک کتاب در زمینهٔ تاریخ مغرب و اندلس، به روزگار فرمانروایی موحدون باقی مانده است. این کتاب شامل ۳ بخش یا ۳ سِفْر بوده که اکنون فقط بخش دوم آن به نام *تاریخ المن بالامامة* شناخته و منتشر شده است. این بخش، از وقایع سال ۵۵۴ ق/۱۱۵۹ م آغاز شده و به وقایع آخر سال ۵۶۸ق/۱۱۷۳م پایان پذیرفته است. کتاب مذکور در اصل عنوانی بسیار مطول دارد. گویا بخش اول این کتاب در حکم مقدمه‌ای بوده است بر دو بخش دیگر حاوی مطالبی دربارهٔ پیدایش موحدون، قیام و ظهور محمدبن‌تومرت ملقب به مهدی و نیز شرح پاره‌ای از آشوبها و کشمکشهای فرق مذهبی و سیاسی مغرب و اندلس در نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق/۱۲م (ابن صاحب‌الصلاة، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۹۳، ۳۶۸؛ تازی، ۳۵). بخش سوم کتاب، به همین قیاس به شرح رویدادهای سیاسی و نظامی روزگار موحدون، خاصه پایان دوران ابویعقوب پرداخته است (همانجا). عنوان مبسوط کتاب که از آیهٔ ۵ سورهٔ قصص (۲۸) بهره گرفته است، به خوبی بر محتوای آن دلالت می‌کند. ارتباط ابن‌صاحب الصلاة با دربار موحدون و حضور در برخی از وقایع آن روزگار، او را از آگاهیهای بسیار دربارهٔ بنیان‌گذار و نخستین فرمانروایان موحدی و اوضاع سیاسی و اجتماعی و تشکیلات اداری آنان، برخوردار ساخته است. تازی روش او را مبتنی بر دقت و امانت و داوری درست دانسته است (صص ۴۱-۴۲). تکیهٔ نویسنده در نقل مطالب تاریخی چنانکه از متن کتاب برمی‌آید بر مشاهدات عینی (صص ۱۴۶،۲۵۲،۲۶۹)، مسموعاتش از راویان موثق (صص ۱۷۰،۲۱۸،۲۱۹،۲۸۶) و تألیفات پیشینیان است (صص ۲۰۲،۲۵۸) و بنای کارش به روایت سال به سال تاریخ بوده، هر چند که گاه ناگزیر از این روش دست شسته است (تازی، ۴۴).

اثر دیگر ابن‌صاحب الصلاة که خود در کتاب *المن بالامامة* بارها به آن اشاره کرده، کتاب *ثورة المریدین* یا *تاریخ المریدین* یا *المرتدین* (تازی،۲۹) نام داشته و تاریخ طغیان ابوالعباس احمدبن‌قسی و یاران او را که به «مریدین» مشهور بودند و بر موحدون شوریدند و سپس به آنها پیوستند، باز گفته است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن‌عبدالله، *التکملة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌صاحب الصلاة، عبدالملک‌بن محمد، *تاریخ المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی التازی، بیروت، ۱۹۶۴م؛ تازی، عبدالهادی، مقدمهٔ *تاریخ المن بالامامة* (نک: ابن‌صاحب الصلاة در همین مآخذ)؛ منونی، محمد، *العلوم و الآداب و الفنون علی عهد الموحدین*، رباط، ۱۹۷۷م.

محمد هدایی

اِبْنِ صاعِدِ اَنْدُلُسی، نک: صاعد اندلسی.

اِبْنِ صالِح، ابراهیم بن صالح بن علی بن عبدالله بن عباس العباسی (د ۱۷۶ ق/۷۹۲ م)، از امیران خاندان عباسی. وی پسر عم مهدی خلیفهٔ عباسی است (ابن تغری بردی، ۴۹/۲) و عبّاسه دختر مهدی و خواهر هارون الرشید را به زنی گرفت (ابن قتیبه، ۳۸۰؛ بلاذری، ۲۸۰/۳). از حوادث دههٔ آخر عمر او اطلاع بیشتری در دست است، ولی پیش از آن هم بایستی در مناصب حکومتی بوده باشد. وی در دوران خلافت مهدی امیر دمشق و فلسطین بود (ابن عساکر، ۲۱۹/۲؛ طبری، ۱۴۸/۸). سپس در محرم ۱۶۵ ق/ سپتامبر ۷۸۱ م از سوی همان خلیفه به ولایت مصر نیز گمارده شد (کندی، ۱۲۳؛ قس: ابن عساکر، همانجا، که ولایت ابن صالح بر مصر در زمان مهدی را دوبار نوشته است). در این دوران دحیة بن مصعب از نوادگان مروان در مصر علیا سر به شورش برداشت و از دادن خراج خودداری کرد ومدعی خلافت شد. ابن صالح در جلوگیری از او سستی کرد و دحیه بر سراسر مصر علیا مسلط شد. از این رو مهدی بر او خشم گرفت (۱۶۷ ق) و با خواری معزولش کرد و دارایی وی به دست موسی بن مصعب، والی تازهٔ مصر، مصادره شد (کندی، ۱۲۴؛ ابن تغری بردی، ۴۹/۲، ۵۴). اما مهدی چندی بعد او را بخشود و در جایی دیگر به

حکومت گمارد (همو، ۴۹/۲) و زمانی که مهدی درگذشت (۱۶۹ ق/۸۷۵ م)، ابن صالح امارت دمشق و اردن و قبرس را به دست داشت (ابن عساکر، همانجا) که با روی کار آمدن هادی (۱۶۹ ـ ۱۷۰ ق) همچنان محفوظ ماند و علاوه بر آن به امارت الجزیره نیز منصوب شد و هنگامی که هارون الرشید به خلافت رسید، او را عزل کرد، اما در ۱۷۲ ق دیگر بار او را والی دمشق کرد و ابراهیم تا ۱۷۵ ق در این مقام ماند (همانجا). در دوران غیبت ابن صالح از دمشق و حکومت عبدالصمد بن علی فتنه‌ای بین قیسیه (مُضَریّه) و یمانیه درگرفت (همانجا؛ ابن اثیر، ۶ / ۱۲۸؛ ابن خلدون، ۳ (۲) / ۴۶۴) و همین امر سبب عزل عبدالصمد و بازگشت ابن صالح را فراهم آورد (ابن عساکر، همانجا) و او توانست پس از دو سال آرامش را به دمشق باز گرداند (همانجا).

ابن صالح پس از خود فرزندش اسحاق را به حکومت دمشق گماردو او نیز دنبالهٔ اقدامات پدر را گرفت (ابن‌خلدون، همانجا). ابن صالح در ۱۷۴ ق قبل از آنکه برای بار دوم به حکومت مصر برسد، داوود بن یزیدبن علی حاکم مصر را در گرفتن خراج همراهی می‌کرد (ابن تغری بردی، ۷۵/۲ ـ ۷۶).

ظاهراً هارون علاقهٔ خاصی به او داشته است، زیرا چون خبر مرگِ ظاهریِ ابن صالح به او رسید، بسیار گریست و از طعام بماند (ابن ابی اصیبعه، ۳۴/۲) و در سوگواری او به خاک نشست بدون آنکه اجازه دهد فرشی بگسترانند و این نخستین بار بود که چنین رسمی نهاده می‌شد و از آن پس عباسیان در مصائب چنین می‌کردند (قلقشندی، ۳۴۷/۳ ـ ۳۴۸). ابن ابی اصیبعه ماجرای مرگ ظاهری ابن صالح و نجات او را به دست ابن بهله طبیب هندی به تفصیل آورده است (۳۴/۲-۳۵).

پس از این واقعه و ازدواج ابن صالح با عباسه، هارون حکومت مصر و فلسطین رابه او داد (همو، ۳۵/۲). دوران حکومت دوم او در مصر از صفر ۱۷۶ (زامباور، ۴۰) شروع و به مرگ او درشعبان همان سال ختم شد. آرامگاه او نخستین آرامگاهی است که در مصر گچ اندود شده است (کندی، ۱۳۵). وی در نقل تاریخ ثقه بوده و ابو یوسف سفیان فسوی (۶۸۲/۱، ۴۴۲/۲) از او روایاتی نقل کرده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ زامباور، ادوارد ریتر، *معجم الانساب*، به کوشش زکی محمد حسن بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ فسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴ م؛ کندی، محمد بن یوسف، *کتاب الولاة و کتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م.

یوسف نقدی نقفی ـ مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ صائِغ، نک: ابن باجه.

اِبْنِ صائِغ، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن حسن بن سباع (۶۴۵ ـ ۷۲۰ ق / ۱۲۴۷ ـ ۱۳۲۰م)، نحوی، لغوی، ادیب و شاعر مصری الاصل. وی در دمشق متولد شد (ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۲۷۹) و در صاغه از توابع دمشق مسکن گزید (صفدی، ۳۶۱/۲). برخی (نک: EI²؛ بستانی ب، ۵۰۹/۱؛ بستانی، ف، ۲۸۱/۳) او را ملقب به قطب‌الدین ابن‌شیخ السلامیه دانسته‌اند، در صورتی که وی مصاحب قطب‌الدین ابن شیخ السلامیه بوده است (نک: صفدی، همانجا). این استنباط نادرست، ظاهراً از یکی از نسخ *فوات الوفیات* برخاسته است (نک: ابن قاضی شهبه، ۸۷). بجز اسماعیل‌بن ابی‌الیسر که وی از او حدیث شنیده (سیوطی، ۸۴/۱)، از دیگر استادان وی اطلاعی در دست نیست. ابن‌صائغ در عروض و بدیع و نحو و لغت مهارت تمام داشته (ابن‌کثیر، ۹۸/۱۴) و در دکان خود در صاغه این علوم و همچنین *دیوان* متنبی و *مقامات* (بدیع‌الزمان یا حریری؟) و جز آن را تدریس می‌کرده است (ابن الوردی، ۳۸۶/۲؛ ابن حجر، ۱۵۹/۵). وی در سرودن شعر نیز تبحر داشته و به گفتهٔ ابن‌الوردی (همانجا) قصیده‌ای مشتمل بر ۲٬۰۰۰ بیت سروده که در آن به ذکر انواع علوم و صنایع مختلف پرداخته است. موشحاتی نیز داشته که نمونه‌هایی از آن را ابن شاکر (*عیون التواریخ*، ۲۸۱ ـ ۲۸۳) آورده است. وی در اشعار خود بیشتر به وصف طبیعت پرداخته و در آنها انواع صنایع لفظی، به خصوص توریه (نک: ابن معصوم، ۶۵/۵ ـ ۶۶؛ نواجی، ۱۱۱، ۲۱۸؛ ابن قاضی مکناسی، ۳۰۳/۲) به کار برده است، و بدین سان اشعار وی نمونهٔ تمام عیار شیوهٔ سخن‌سرایی در عصر ممالیک گردیده است. ابن صائغ در دمشق درگذشت (ابن الوردی، همانجا). صفدی (۲۶۲/۲) و ابن‌شاکر (*فوات الوفیات*، ۳۲۶/۳) تاریخ مرگ او را ۷۲۲ ق ذکر کرده‌اند.

از وی چند اثر به جای مانده که عبارتند از: ۱. *الجامع فی اختصار الصحاح*، که مختصر *صحاح* جوهری است و نسخه‌ای از آن در مدینه موجود است (کحاله، ۴۶). ابن‌یوسف شیرازی نسخه‌ای با عنوان *مختصر الصحاح* معرفی کرده که به نظر او احتمالاً همان *الجامع فی اختصار الصحاح* است (سپهسالار، ۲۷۹/۲ ـ ۲۸۰)؛ ۲. مختصر کتابی *ابن خروف و السیرافی علی کتاب سیبویه*، موجود در کتابخانهٔ قرویّین در مغرب (نک: منجد، ۵(۱)/۱۶۶)؛ ۳. شرح مقصورهٔ ابن درید یا *شرح دُریدیّه*، در ظاهریه (ظاهریه، ۳۰۳ ـ ۳۰۴)؛ ۴. قطعاتی از اشعار او نیز در گوتا، به‌شمارهٔ ۲۲۹۶ (پرچ، IV/295) موجود است.

چند اثر دیگر به او نسبت داده‌اند که اکنون هیچ کدام در دست نیست: ۱. *دیوان ابن صائغ*، در دو جلد (ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۲۷۹)؛ ۲. *کتاب العراقیین* (بغدادی، ۱۴۵/۲)؛ ۳. قصیدهٔ تائیه‌ای مشتمل بر ۲٬۰۰۰ بیت؛ ۴. *شرح بر ملحة الاعراب* حریری؛ ۵. *شرح قصیدهٔ ابن الحاجب* (ابن الوردی، همانجا)؛ ۶. *مقامة الشهابیّة* و شرح آن که صفدی قسمتی از آن را به خط خود وی در اختیار داشته است.

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة* ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م، عکسی، موجود در مرکز؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ* (حوادث ۷۰۰ ـ ۷۶۰)، نسخهٔ عکسی، استانبول، کتابخانهٔ سلیمانیه، شم ۲۷۶؛ همو، *فوات الوفیات* به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن قاضی شهبه، تقی‌الدین، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، تونس، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن معصوم، علی‌بن احمد، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی‌شکر، نجف اشرف، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ ابن‌الوردی، عمر، *تتمة المختصر*، به کوشش احمد رفعت البدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ بستانی ب؛ بستانی ف؛ بغدادی، هدیه؛ سپهسالار، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ منجد، صلاح‌الدین، «نوادر المخطوطات فی المغرب»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، س ۵، شم ۱؛ نواجی، محمدبن الحسن، *حلبة الکمیت*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ نیز:
EI²; *Pertsch*.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْن صائِغ، شمس‌الدین محمدبن عبدالرحمن (۷۰۴ ـ ۷۷۶ ق / ۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۵م)، نحوی، لغوی، محدث و فقیه حنفی مصری. در قاهره به دنیا آمد و ابتدا نزد شیخ محمد مصری و پس از وی نزد شیخ تقی‌الدین محمدبن احمد صائغ قرائات سبع و عشر را فرا گرفت. نحو را از ابوحیان، معانی و بیان را از شیخ علاءالدین قونوی و قاضی جلال‌الدین قزوینی و فقه را از قاضی برهان‌الدین ابراهیم‌بن عبدالحق آموخت. در ۷۲۸ ق به دمشق سفر کرد (ابن جزری، ۱۶۳/۲) و در حلقهٔ درس شیخ اثیرالدین و شیخ شهاب‌الدین ابن‌مرحّل شرکت کرد (صفدی، ۲۴۴/۳) و از دَبُوسی، حجّار، مِزّی و برزالی و دیگران حدیث شنید و در علوم مختلف سرآمد اقران شد و ریاست تدریس علوم نحو و قرائت را در مسجد جامع اموی دمشق به عهده گرفت (ابن‌جزری، همانجا؛ سیوطی، ۱۵۵/۱). وی پس از مدتی بار دیگر به قاهره بازگشت و در مسجد جامع ابن‌طولون به تدریس مشغول شد (ابن حجر، *الدرر*، ۲۴۹/۵) و درس او سخت مورد استقبال قرار گرفت. در ۷۶۹ ق / ۱۳۶۸م شاگرد مشهورش ابن‌جزری ناچار شد به سبب گرفتاریهای فراوان استاد در درسهای شبانگاهی او شرکت جوید و به همین ترتیب بود که قرآن را با قرائت سبع و عشر نزد استاد خواند. شیخ عمر خفاف نیز از جمله کسانی بود که شب هنگام در درس حاضر می‌شد (ابن جزری، ۱۶۴/۲). ابن‌لبان (همو، ۱۶۳/۲) و جمال‌بن ظهیره و عبدالرحمن‌بن جماعه را نیز در شمار شاگردان او ذکر کرده‌اند (سیوطی، ۱۵۶/۱).

وی در آغاز به شعر و ادب توجهی نداشت، اما معاشرت با صفدی، تمایل او را به شعر برانگیخت و به گفتهٔ صفدی (همانجا) از آن پس اندک اندک به سرودن شعر پرداخت و در آن چندان مهارت یافت که در شمار ادیبان و شاعران عصر خود درآمد. از اشعار وی مجموعاً ۲۹ بیت موجود است (همو، ۲۴۴/۳ ـ ۲۴۵؛ تمیمی، ۷۶۴، ۷۶۵). این اشعار که در قالب غزل و پند و اندرز سروده شده، نمایانگر پاره‌ای از خصوصیات شعر عصر انحطاط نیز هست. معاشرت ابن‌صائغ با صفدی مدتها ادامه داشت و می‌دانیم که وی در ۷۳۷ ق شماری از سروده‌های خود را برای صفدی خواند (صفدی، ۲۴۴/۳). وی همچنین با شیخ جمال‌الدین عبدالرحیم اسنوی، شیخ شافعی ملاقات کرد (ابن جزری، ۱۶۴/۲) و علاوه بر اینان با دولتمردان روزگار خود نیز معاشرت داشت (تمیمی، ۷۶۴). ابن‌صائغ مدتی در مصر ریاست دارالعدل و در ۷۷۳ ق منصب قضای لشکر را برعهده گرفت (ابن‌جزری، همانجا؛ ابن‌حجر، *انباء الغمر*، ۱۳۸/۱).

مرگ او در ۱۳ شعبان ۷۷۶ ق (ابن جزری، همانجا) یا به گفتهٔ ابن‌تغری بردی (۱۳۸/۱۱) در ۱۲ شعبان ۷۷۷ ق در قاهره اتفاق افتاد و به قول سیوطی (۱۵۶/۱) میراث کلانی از خود به جای گذاشت.

آثار و مصنفّات وی که نسخه‌های آنها در کتابخانه‌های مختلف موجود است عبارتند از: ۱. *الرقم علی البُردة* یا *شرح قصیدة البردة*، در دارالکتب (سید، ۴۳۹/۱)، وین (فلوگل، I/468)، ملّی بلغار (درویش، ۲۵۲/۲)، ملی‌تبریز (ملی‌تبریز، ۸۹۵/۲)، لایپزیک (فولرس، 169)؛ ۲. شعری دربارهٔ صید، در برلین (*آلوارت*، VII/80)؛ ۳. *المرقاة فی اعراب لااله الاالله*، در دارالکتب (خدیویه، ۷(۲) / ۶۳۱ ـ ۶۳۲؛ GAL, S, II / 21)؛ ۴. *المنهج القویم فی القرآن العظیم*، در برلین (*آلوارت*، IV/140)؛ ۵. *الوضع الباهر فی رفع افعل الظاهر*، در کوپریلی (کوپریلی، ۱۴۸/۲).

آثار دیگری نیز به او منسوب است که عبارتند از: *إحکام الرای فی أحکام آلای*؛ *نتایج الافکار*؛ *نشر العبیر فی اقامة الظاهر موضع الضمیر* (حاجی خلیفه، ۱۸/۱، ۱۹۲۴/۲، ۱۹۵۲)؛ *شرح المشارق*، در حدیث که ابن‌حجر آن را در ۶ مجلد دیده و گفته است دارای مباحث ظریفی است؛ *الثمر الجنی فی الادب السنی*؛ *الغمز علی الکنز*؛ *المبانی فی المعانی*، *الاستدراک علی المغنی*، (ابن حجر، *انباء الغمر*، ۱۳۸/۱)؛ *شرح الفیهٔ* ابن مالک؛ *التذکرة*، در چندین جلد (همو، *الدرر*، ۲۴۹/۵)؛ *التعلیقة فی المسائل الدقیقة*؛ *مجمع الفرائد و منبع الفوائد*، در ۱۷ جلد (ابن قطلوبغا، ۶۴)؛ *اختراع الفهوم لاجتماع العلوم*؛ *روض الافهام فی اقسام الاستفهام* (سیوطی، ۱۵۵/۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ابن‌قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ تمیمی، تقی‌الدین‌بن عبدالقادر، *التراجم السنیة فی اخبار الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ درویش، عدنان، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی المکتبة الشعبیة بصوفیة*، دمشق، مطبعة جامع دمشق؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت ۱۹۶۱م؛ کوپریلی، خطی؛ ملی تبریز، خطی؛ نیز:
Ahlwardt; Flügel, Gustav, *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften... zu Wien*, Wien, 1865 - 1867; GAL,S; Vollers, K., *Katalog der islamischen, christlich - orientalischen... Handschriften*, Leipzig, 1906.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ صائغ، عبدالرحمن بن یوسف ملقب به زین‌الدین، خطاط سده‌های ۸ و ۹ ق/۱۴ و ۱۵ م در مصر. وی که به سبب پیشهٔ زرگری پدرش ابن صائغ نامیده شده است، پیش از ۷۷۰ ق/۱۳۶۹ م در قاهره به دنیا آمد و در همان شهر پرورش یافت. خط منسوب را از استادش نورِوَسیمی آموخت و ملازم وی بود تا آنکه در کتابت قلم نسخ از او پیشی گرفت (سخاوی، ۱۶۱/۴). ابن صائغ در آغاز از شیوهٔ ابن عفیف پیروی می‌کرد و در این سبک از ابوعلی زفتاوی بهره می‌گرفت، اما سرانجام خود شیوه‌ای تازه برگزید که بین روش کتابت ابن عفیف و شهاب الدین غازی بود (همانجا). ابن صائغ مکتبهایی در بعضی از مدارس قاهره ایجاد کرد و به تعلیم خط پرداخت و مردم گروه گروه از آموزش او بهره گرفتند (همو، ۱۶۲/۴). رسم «شهادة» یا «اجازه» را که نشان به کمال رسیدن خطاطان و مجوز آنان در تعلیم دادن به دیگران و نوشتن نام خویش بر قطعه است، اودر مصر پدیدآورد (کردی، ۳۴۲).

ابن صائغ را شیخ الکُتّاب زمان خود خوانده‌اند و نوشته‌اند که جمیع اقلام خط را خوش می‌نوشت (حسینی، ۸۷). وی شیخی ظریف، هوشیار و نکته‌سنج بود و اشعار و نوادر بسیار می‌دانست. در اواخر عمر به سبب ناتوانی از کار باز ماند و سرانجام در ۸۴۵ ق/۱۴۴۲ م در حالی که‌بیش از ۸۰ سال از عمرش سپری شده بود، درگذشت و روز بعد در گورستان جوشن به خاک سپرده شد (سخاوی، همانجا).

ابن صائغ دوران زندگانیش را به کتابت *قرآن* کریم و کتابها و قصاید متعدد گذراند. آنچه از آثار او بر جای مانده، عبارت است از: ۱. قرآنی به قلم مُحقّق در اندازه ۸۲×۱۰۸/۵ سانتی‌متر، کتابت شده در ۸۰۱ ق/۱۳۹۹ م که در کتابخانهٔ ملی قاهره نگهداری می‌شود (لینگز و صفدی،57؛ لینگز، 102)؛ ۲. قرآنی به قلم ثلث، کتابت‌شده در ۸۱۴ ق/۱۴۱۱ م برای سلطان ناصر فرج بن برقوق، محفوظ در دارالفن الاسلامی قاهره (زین الدین، ۶۷)؛ ۳. قرآنی به قلم ثلث، مضبوط در کتابخانهٔ چستربیتی دوبلین (همو، ۱۶۸)؛ ۴. کتیبه‌ای شامل سورهٔ فتح و جز آن بر دیوارهای مسجد نبوی (همو، ۳۳۰، حاشیه). از ابن صائغ کتابی به نام *تحفة اولی الالباب فی صناعة الخط و الکتاب* بر جای مانده که در ۱۹۶۷ م در تونس به چاپ رسیده است (منجد، ۲۶ ـ ۲۷).

بررسی آثار بازمانده از ابن صائغ نشان می‌دهد که با همهٔ ستایشی که نویسندگانی چون طیبی (ص ۱۸) از او کرده و وی را یگانهٔ روزگار و جامع محاسن خوشنویسی دانسته‌اند، خوشنویسان ایرانی معاصر او به مراتب از وی خوش‌تر می‌نوشته‌اند. بنابراین داوری این نویسندگان که او را نابغهٔ عصر خوانده و خط او را برتر از دیگر هم روزگاران وی شمرده‌اند (سخاوی، همانجا)، تنها می‌تواند در مورد خطاطان مصری صادق باشد، نه خوشنویسان همهٔ سرزمینهای اسلامی.

مآخذ: حسینی، محمد مرتضی، *حکمة الاشراق الی کتاب الافاق*، به کوشش عبدالسلام هارون، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۴ م؛ زین‌الدین، ناجی، *مصور الخط العربی*، بغداد، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طیبی، محمدبن حسن، *جامع محاسن کتابة الکتاب*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ کردی، محمد طاهربن عبدالقادر، مصر، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز:
Lings, Martin and Yasin Safadi, *The Quran* , London, 1976; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London, 1976.

محمد حسن سمسار

اِبْنِ صَبّاغ، ابونصر عبدالسید بن محمد بغدادی (۴۰۰ ـ ۴۷۷ ق/ ۱۰۱۰ ـ ۱۰۸۴ م)، فقیه شافعی. ابوالفدا (۱۸۶/۲) نام وی را یوسف ضبط کرده است. وی در بغداد متولد شد و از افرادی چون ابوالحسین محمد بن حسین بن فضل قَطّان و ابوعلی حسن بن شاذان حدیث شنید و نزد قاضی ابوالطیب طاهر بن عبدالله طبری فقه آموخت (ابن جوزی، ۱۲/۹؛ ذهبی، سیر، ۴۶۴/۱۸؛ سبکی، ۲۳۱/۳). ابن جوزی (همانجا) وی را همپایهٔ ابواسحاق شیرازی، فقیه بزرگ شافعی، دانسته است. ابن عقیل حنبلی نیز او را یکی از سه فردی دانسته که با آنان ملاقات داشته و دارای شرایط اجتهاد مطلق بوده‌اند (سبکی، همانجا). اینکه قاضی القضاة ابن ماکولا در ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۳ م شهادت وی را نافذ شمرده (ابن جوزی، ۱۵۴/۸) و ابن جوزی (۱۲/۹) او را مدح کرده، بیانگر مقبولیت شخصیت او نزد ایشان است. در پی گشایش نظامیهٔ بغداد در ۱۰ ذیقعدهٔ ۴۵۹ق / ۲۳ سپتامبر ۱۰۶۷ و امتناع اولیهٔ ابواسحاق شیرازی از تدریس، ابن صباغ به عنوان نخستین مدرس نظامیه در آنجا به تدریس پرداخت (همو، ۲۴۶/۸)، اما پس از ۲۰ روز با کوشش شاگردان ابواسحاق وی به تدریس در نظامیه راضی گردید و ابن صباغ برکنار شد (همو، ۲۴۷/۸). از این تاریخ تا ۱۳ شعبان ۴۶۷ق/۳ آوریل ۱۰۷۵ م که به همراه مؤید الملک فرزند نظام الملک و ابواسحاق و سایر بزرگان در مراسم بیعت خلیفه المقتدی بامر الله حضور یافت (قلقشندی، ۱/۲)، دربارهٔ او اطلاعی در دست نیست. در ۴۷۶ ق/ ۱۰۸۳ م پس از مرگ ابواسحاق به حکم مؤید الملک مدت کوتاهی ابوسعدِ متولی، عهده‌دار تدریس در نظامیه شد (ابن خلکان، ۱۳۳/۳)، اما با دستور نظام الملک مبنی بر مقدم داشتن ابن صباغ بر ابوسعد، تدریس در نظامیه به او واگذار شد (اسنوی، ۱۳۱/۲)، تا اینکه بعد از مدتی تدریس در ۴۷۷ ق به علت نابینایی وی، ابوسعد دوباره به جای او عهده‌دار تدریس در نظامیه گردید (همانجا). ابن صباغ به تشویق خانواده‌اش برای پس گرفتن این مقام به قصد دیدار با نظام الملک عازم اصفهان شد، اما نظام الملک درخواست او را نپذیرفت و دستور داد تا مدرسه‌ای دیگر برای وی ساخته شود. ابن صباغ به بغداد بازگشت و سه روز بعد از مراجعت (سبکی، ۲۳۱/۲) درگذشت و در خانه‌اش در درب سلولی کرخ دفن شد، اما بعد جسدوی به مقبرهٔ باب حرب بغداد انتقال یافت (ابن جوزی، ۱۳/۹).

ابن صباغ احتمالاً مسافرتهای علمی نیز داشته است و نوشته‌اند که مشیخهٔ ابن عرفه را در اصفهان تدریس کرده است (ابن دمیاطی، ۱۶۳). از شاگردان مشهور وی می‌توان از فرزندش علی، ابونصر غازی، اسماعیل بن احمد معروف به ابن سمرقندی، مؤتمن بن احمد

معروف به ساجی، ابوعلی حسن بن ابراهیم فارقی، ابوبکر محمد بن احمد شاشی و ابو محمد قاسم بن علی بصری صاحب *مقامات* حریری را نام برد (ذهبی، سیر، ۱۸/۴۶۴؛ همو، *العبر*، ۲/۳۹۱، ۴۳۳؛ ابن دمیاطی، ۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱/۳۲۱)، خطیب بغدادی با وجود اینکه به سال از وی بزرگ‌تر بوده، از او روایت کرده است (ابن دمیاطی، ۱۶۳)، سبکی (۳/۲۳۲ ـ ۲۳۷). برخی از آراء خاص وی را آورده است، از جمله اینکه او بیع با تعلیق ایجاب را (یعنی اینکه فروشنده، ایجاب خود را منوط به قبول خریدار کند) صحیح نمی‌شمرده و نیز معتقد بوده که اگر کسی روزه‌ای نذر کند و شمار روزهای آن نذر را معین ننماید، روزهٔ یک روز کافی نیست و چون کمترین حد روزهٔ شرعی ۳ روز است ، باید ۳ روز روزه بگیرد.

آثار: گرچه آثاری چون *الشامل* در فروع فقه شافعی، *الکامل* در خلاف شافعیه و حنفیه، *تذکرة العالم*، *الطریق السالم* (ابن جوزی، ۹/۱۲)، *کفایة المسائل* یا *السائل*، (ابن اثیر، ۱۰/۱۴۱؛ ابن دمیاطی، همانجا) و *العدة* یا *العمدة* (ابن خلکان، ۳/۲۱۷؛ ابن قاضی شهبه، ۱/۲۷۰؛ قس: سبکی، ۳/۲۳۰) به وی نسبت داده شده و به گفتهٔ سبکی (۳/۲۳۳) فتاوی ابن صباغ توسط برادرزاده‌اش جمع‌آوری شده بود، اما جز *الشامل* و *الطریق السالم* از دیگر آثار وی چیزی در دست نیست. برخی نسخه‌های کتاب *الشامل* در کتابخانه‌های توپکاپی به‌شمارهٔ ۴۳۵۶ (TS, II / 652)، لیدن (ورهووه، VII / 327) دارالکتب مصر (خدیویه، ۳/۲۳۴؛ سید، ۱/۳۰۵، ۳۰۶) وجود دارد ویک نسخهٔ خطی از کتاب *الطریق السالم الی الله* در کتابخانهٔ ایاصوفیا موجود است (همو، ۱/۱۷۲). گفتنی است که حاجی خلیفه (۱/۱۰۴) کتابی با عنوان *الاشعار بمعرفة اختلاف علماء الامصار* را به وی نسبت داده که در منابع دیگر دیده نمی‌شود.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ ابوالفداء، اسماعیل، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ قلقشندی، احمدبن عبدالله، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴ م؛ نیز:
TS; *Voorhoeve*.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ صَبّاغ، نورالدین علی بن محمدبن احمد بن عبدالله (۷۸۴ ـ ۸۵۵ ق/ ۱۳۸۳ ـ ۱۴۵۱ م)، محدث و فقیه مالکی. چنانکه از عبارت شاگرد وی سخاوی (۵/۲۸۳) برمی‌آید، خاندان او از افریقیه (سفاقس و غزه) بود، اما خود وی در مکه متولد شد و در همانجا رشد و کمال یافت. او در ادبیات ، فقه و حدیث از استادانی چون عبدالرحمن فاسی، عبدالوهاب بن عفیف یافعی، جمال الدین ابن ظهیره، سعد نووی، علی بن محمدبن ابوبکر شیبی، محمد بن سلیمان بن ابوبکر بکری، جلال الدین عبدالواحد مرشدی، زین الدین مراغی بهره گرفت و از آنان اجازهٔ روایت یافت. خود نیز به سخاوی اجازهٔ روایت داده است. وی در مکه وفات یافت و در معلات مدفون شد (سخاوی، همانجا).

آثار: مهم‌ترین تألیف او کتاب *الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة* است که در احوال و فضایل و مناقب امامان دوازده گانه با استفاده از برخی منابع کهن نوشته شده است. به همین دلیل این اثر نزد شیعیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بسیاری از مؤلفان شیعی چون محمدباقر مجلسی در *بحار الانوار* از آن استفاده کرده‌اند. مطالب این کتاب و نحوهٔ نگارش آن، به خصوص عناوینی که مؤلف به امامان شیعه داده است، حکایت از شیعی بودن وی دارد، با اینهمه غالباً چنین نسبتی را نادرست می‌دانند. کتاب مذکور در ۱۳۰۳ ق در تهران و در ۱۳۷۰ و ۱۳۸۱ ق در نجف با مقدمهٔ توفیق الفکیکی به چاپ رسیده است. اثر دیگر ابن صباغ *تحریر المنقول فی مناقب امّنا حواء و فاطمة البتول* است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، 345) موجود می‌باشد. افزون بر این دو، کتاب *العبر فی من شفّه النظر* نیز به او نسبت داده شده است (سخاوی، همانجا).

مآخذ: سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ فکیکی مهامی، توفیق، مقدمه بر *الفصول المهمهٔ* ابن صباغ، نجف، ۱۳۷۰ ق؛ نیز:
De Slane.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ صَدَقه، چند تن از وزیران و امیران و دیوان سالاران خاندانی عراقی در سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م:

۱. حسن بن علی، ابوعلی جلال الدین عمیدالدوله، در ۴۵۹ ق/ ۱۰۶۷ م در نصیبین متولد شد (هندوشاه، ۲۹۶) و حدود ۲۰ سال داشت که پدرش درگذشت و او به جای پدر به خدمت ابراهیم بن قریش بن مسلم امیر موصل درآمد. چون ابراهیم در ۴۸۲ ق/ ۱۰۸۹ م به دست ملکشاه سلجوقی توقیف شد (ابن اثیر، ۱۰/۲۲۰)، ابوعلی گریخت و به بغداد رفت. گویا درهمانجا وارد امور دیوانی شد و به ریاست موکلان املاک خلافت در واسط و نقاط دیگر منصوب گردید (صفدی، ۱۲/۱۴۷). ابوعلی مدتی بعد با دختر ابوالمعالی هبة الله بن محمد وزیر مستظهر (وزارت: ۵۰۱ ـ ۵۰۲ ق/ ۱۱۰۸ ـ ۱۱۰۹ م) ازدواج کرد (ذهبی، سیر، ۱۹/۵۵۲) و سپس به ریاست دیوان زمام (نظارت امور مالی) منصوب شد، ولی چندی بعد به علل نامعلومی از آن شغل استعفا کرد (صفدی، ۱۲/۱۴۸). گویا تا ۵۰۳ ق که سلطان محمد سلجوقی وارد بغداد شد و او را به جای ابن قضاعه به ریاست امور عمرانی بغداد منصوب کرد (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۹/۱۶۳)، شغلی نداشت.

از تاریخ انتصاب ابوعلی به امارت حلّه (ذهبی، سیر، ۱۹/۵۵۲ ـ ۵۵۳) که گویا پس از ریاست امور عمرانی بغداد دست داد، اطلاعی در

دست نیست و به نظر می‌رسد که در فترت میان حکومت صدقة بن منصور و پسر او دبیس بن صدقه، بر آنجا امارت داشته است، اگرچه ذهبی (سیر، ۵۵۲/۱۹) خاطرنشان ساخته که ابوعلی امارت مناطق مختلف را در دست داشت، ولی صفدی (۱۴۸/۱۲) بر آن است که وی پس از امارت حلّه، به دیوان بازگشت و در بغداد و اطراف آن به کار پرداخت.

در ۵۱۳ ق که ربیب الدوله نظام الدین وزیر محمود سلجوقی درگذشت، مسترشد خلیفه نیز پسر او را که به گفتهٔ ابن اثیر (۵۶۰/۱۰) در بغداد وزیر خلیفه بود و به قولی به نیابت از پدر در آنجا وزارت می‌کرد، معزول ساخت و ابوعلی حسن بن صدقه را که در آن وقت گویا در تکریت بود (صفدی، ۱۴۸/۱۲)، به بغداد خواند و وزارت داد و به جلال الدین صدرالوزراء صفیّ امیرالمؤمنین ملقبش ساخت (ابن عمرانی، ۲۱۰؛ قس: ابن طقطقی، ۴۰۹). سنجر سلجوقی نیز وزیر جدید خلیفه را هدایایی فرستاد و شحنگی بغداد را نیز به او واگذاشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۶/۹). در اواخر همان سال یا اوایل ۵۱۴ق دبیس بن صدقه امیر حله به سبب آنکه خلیفه به وعدهٔ خود مبنی بر ارسال مال برای وی، در ازای دست‌برداری از حمایت عبدالله بن مستظهر که به نام المستنجد در واسط دعوی خلافت کرده بود، عمل نکرد، دست به قتل و غارت در اطراف بغداد زد، اما راه به جایی نبرد و بر اثر حملهٔ محمود سلجوقی، نزد طغرل سلجوقی که با گرجیان در پیکار بود، گریخت و چون طغرل شکست خورد، وی به عراق بازگشت (ابن عمرانی، ۲۱۳، ۲۱۴). دبیس این بار نیز با ایجاد آشوب بغداد را مورد تهدید قرار داد و به گفتهٔ سبط ابن جوزی براساس گفت‌وگوی عفیف، خادم خلیفه با دبیس قرار شده بود که خلیفه وزیر خود ابن صدقه را هلاک کند تا دبیس به اطاعت خلیفه گردن نهد (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۱۰۰)، ولی چون خلیفه از آن کار سرباز زد، دبیس حملات خود را تشدید کرد و آق سنقر برسقی را که به دستور محمود سلجوقی به او حمله برده بود، در ۵۱۶ ق/ ۱۱۲۲ م شکست داد. با اینهمه از خلیفه صلح خواست، به شرط آنکه ابن صدقه از وزارت عزل و دستگیر شود (ابن اثیر، ۵۹۹/۱۰). از سبب دشمنی دبیس با ابن صدقه اطلاعی در دست نیست. شاید این دشمنی به روزگاری که ابن صدقه حکومت حله را داشت، بازگردد و بعید نیست که خلیفه به اشارت ابن صدقه از پرداخت مالی که به دبیس وعده کرده بود، سرباز زد و کار به نزاع کشید. به روایت ابن اثیر (همانجا) خلیفه شرط دبیس را پذیرفت و ابن صدقه را از وزارت عزل کرد (۵۱۶ ق) و اموال او را به تصرف درآورد. گفته‌اند که خلیفه اسب وزیر را به نشانهٔ عزل او نزد دبیس فرستاد و او نیز مبلغ هنگفتی مژدهٔ این خبر داد (هندوشاه، ۲۹۷). از آن پس خانهٔ ابن صدقه و یاران و منسوبان وی به غارت رفت و برادرزادهٔ او جلال الدین ابوالرضا از بیم به موصل گریخت (ابن اثیر، همانجا). با اینهمه ابن طقطقی (ص ۴۰۹) بر آن است که خلیفه به سبب دشمنی شمس‌الملک عثمان پسر نظام الملک و وزیر محمود سلجوقی، ابن صدقه را از وزارت برداشت و سپس به درخواست سلطان برادر او احمد نظام الدین (و نه نظام الملک) یا قوام الدین را به وزارت خود برگزید (ابن اثیر، ۶۰۲/۱۰؛ اقبال، ۱۶۹). وزیر جدید خواستار تبعید ابن صدقه بود و از این رو وزیر معزول، خود از خلیفه اجازه خواست تا به حدیثهٔ عانه نزد سلیمان بن مهارش رود و خلیفه نیز پذیرفت، ولی راهزنی ترکمن به نام یونس او را گرفت و ابن صدقه از بیم آگاه شدن دبیس، آن راهزن را وعدهٔ مال داد تا وی را آزاد سازد. سرانجام با حیله‌ای که عامل شهر فرات درچید، ابن صدقه رهایی یافت، درحالی که دبیس پس از آگاهی از واقعه حاضر شده بود، ۶۰٬۰۰۰ دینار در ازای تحویل ابن صدقه به یونس بدهد (ابن اثیر، ۶۰۲/۱۰، ۶۰۳).

عزل ابن صدقه چندان به درازا نکشید، چه بلافاصله پس از قتل شمس الملک عثمان وزیر سلطان محمود، خلیفه نیز برادر او را معزول ساخت و ابن صدقه را باز به وزارت نشاند (همو، ۶۱۴/۱۰ـ ۶۱۵). دبیس بن صدقه که در آن وقت در شام بود، نزد طغرل سلجوقی رفت و او را بر حمله به عراق و تسخیر بغداد تحریک کرد. طغرل نیز در ۵۱۹ق/ ۱۱۲۵ م رهسپار عراق شد. خلیفه و ابن صدقهٔ وزیر نیز در ۸ صفر همان سال برای مقابله از بغداد بیرون رفتند و در دسکره مقام گزیدند. دبیس بن صدقه که با طغرل قرار گذاشته بود پس از عبور از رود دیالی و پل نهروان، به وی بپیوندد و شبانگاه بغداد را تصرف کنند، دچار باران شدید و سیل و طغیان رود شد، و طغرل نیز همان شب به بستر بیماری افتاد. از آن سوی شایع شد که دبیس بغداد را تصرف کرده است. از این‌رو خلیفه از دسکره به سوی نهروان به راه افتاد. چون به اردوی دبیس رسید، وی از در عذرخواهی درآمد و صلح خواست. ابن صدقه، خلیفه را از پذیرفتن درخواست دبیس بازداشت و کسانی را به دستگیری او فرستاد. ولی دبیس گریخت و به طغرل پیوست و هر دو به همدان عقب نشستند (ابن اثیر، ۶۲۶/۱۰ـ ۶۲۸؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۵۲/۹، ۲۵۳).

از این پس از ابن صدقه تا هنگام بیماری و مرگ وی در ۵۲۲ ق/ ۱۱۲۸ م (قس: یاقوت، ۴۹/۱۳) اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه در اواخر ۵۲۰ یا اوایل ۵۲۱ ق که میان محمود سلجوقی و خلیفه در بغداد نزاع شد و سلطان قصر خلیفه را به محاصره گرفت، ابن صدقه به میانجیگری پرداخت تا کار به مصالحه انجامید (عمادالدین، *تاریخ دولة آل سلجوق*، ۱۴۱).

ابوعلی حسن بن صدقه را دیوان سالاری ماهر، و کاتب و ادیبی چیره‌دست دانسته‌اند (ابن طقطقی، ۴۰۹؛ هندوشاه، ۲۹۶) که دانشمندان را بسیار ارج می‌نهاد (ابن عمرانی، ۲۱۰) و در برابر آنها متواضع بود (ابن اثیر، ۶۵۲/۱۰) و گفته‌اند که دختر قاضی القضاة علی ابن حسین زینبی را نیز به زنی داشت (هندوشاه، ۲۹۸). وی چندان سیرت نیکو داشت که مورد علاقهٔ خاص و عام بود (ابن تغری بردی، ۲۳۳/۵) و امیران و بزرگان بغداد در کنارش پیاده به راه می‌افتادند (ابن طقطقی، ۴۰۹ ـ ۴۱۰). از داستانی که ابن طقطقی (همانجا) نقل

کرده، برمی‌آید که ابن صدقه مردی ظالم و کین‌خواه نبوده و حتی در برابر سدیدالدولة بن انباری که وی را هجو گفت، نرمش بسیار نشان داد. گفته‌اند که ابن صدقه نیز خود شعر می‌سرود (عمادالدین، خریده، ۹۶/۱) و حریری صاحب *مقامات*، کتاب خود را به‌نام جلال‌الدین ابن صدقه تصنیف کرد (ابن خلکان، ۶۴/۴). پس از مرگ ابن صدقه ابن اقفاسی شاعر، مرثیه‌ای برای او گفت (صفدی، ۱۴۸/۱۲). در باب القاب ابن صدقه میان نویسندگان اختلاف است. درحالی که ابن‌عمرانی (ص ۲۱۰) او را جلال الدین، صدرالوزراء، صفیّ‌امیرالمؤمنین لقب داده، ابن طقطقی (ص ۴۰۹) او را جلال الدین سیدالوزراء، صدرالشرق و الغرب، ظهیر امیرالمؤمنین نامیده، و یاقوت به جای جلال الدین، از وی با عنوان جلال الدوله یاد کرده است (۴۹/۱۳).

۲. **علی بن صدقة بن علی بن صدقه، ابوالقاسم قوام الدین.** وی برادرزادهٔ جلال الدین حسن بن علی است. از زندگی وی قبل از وزارت آگاهی چندانی در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که روزگار خود را بیشتر به تحصیل ادب و حدیث گذرانیده باشد، چه گفته‌اند که از جملهٔ دانشمندان زمان خود بود و از ابوغالب احمدبن حسن بن بنا و دیگران حدیث شنید (ابن فوطی، ۴(۴)/۸۰۹) و *مقامات* حریری را نزد مصنف آن خواند (ابن انباری، ۲۶۳). وی قبل از وزارت یک چند به خزانه‌داری مقتفی خلیفه منصوب شد (عمادالدین، *تاریخ دولة آل سلجوق*، ۲۰۳) و در ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷ م پس از نظام‌الدین بن جهیر، خلیفه او را به وزارت برگمارد (ابن خلکان، ۲۳۲/۶) و به قوام الدین ملقب ساخت (ابن عمرانی، ۲۲۵). ابن صدقه در دوران وزارت خود قدرت چندانی نداشت و در فتنهٔ ایلدگز سلطانی و ابن القش، کاری از پیش نبرد و حتی سلطان مسعود نامه‌های او را که به شکایت از دژم خویی مسعود بلالی شحنهٔ منصوب از سوی سلطان بربغداد نوشته شده بود، بی‌جواب گذارد (ابن خلکان، ۲۳۱/۶-۲۳۲). از این رو وزارتش به درازا نکشید و پس از دوسال از آن شغل عزل شد (ابن دبیثی، *المختصر*، ۳۰۴/۱۵). ابن فوطی که در دو موضع از ابن صدقه یاد کرده، یک جا در تاریخ وزارت او دچار اشتباه شده و سالهای ۵۴۲-۵۴۴ ق را از قول ابن نجار دوران خزانه‌داری او دانسته (۴ (۴) / ۸۰۹) و در جای دیگر شرح حال او را ذیل نام قوام‌الدین ابوالفضل هبة الله ذکر کرده و به روایت زینبی خاطرنشان ساخته که در ۵۴۲ ق رئیس خزانه بود و سپس به اشارت مسعود سلجوقی به وزارت نشست و جلال‌الدین لقب یافت. به گفتهٔ همو، ابن صدقه چون مخالف سربازگیری بود و آن را ویژهٔ سلطان می‌دانست در ۴ جمادی‌الاول ۵۴۳ از وزارت عزل و توقیف شد (۴ (۴) / ۸۶۷-۸۶۸). این واقعهٔ اخیر را عبدالرحمن‌بن جوزی نیز تأیید کرده و متذکر شده که خلیفه، ابن صدقه را توقیف کرد، ولی سپس او را به خانه فرستاد (۱۳۲/۱۰). از این پس تا هنگام مرگ وی در ۲۳ جمادی الاول ۵۵۲ (همان، ۱۷۸/۱۰، ۱۷۹) اطلاعی از او دردست نیست. پیکر او را در باب التین بغداد به خاک سپردند.

۳. **علی بن حسن بن علی بن صدقه، ابوالحسن شرف‌الدوله،** به نیابت از پدر در دیوان مجلس می‌نشست و سپس عامل دیوان واسط شد (ابن نجار، ۳۰۴/۳). یاقوت از قول سمعانی، علی بن حسن را مردی فاضل و خردمند و نیکوکار دانسته که در مکه و مدینه و بغداد در مجالس حدیث سمعانی حضور می‌یافت (۴۹/۱۳). وی همچنین از ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن علاف، علی بن حسین الربعی، علی بن احمدبن محمدبن بیان و دیگران حدیث شنید (ابن نجار، همانجا).

ابن صدقه خطی خوش داشت و از سبک علی بن هلال‌بن بواب (تکمیل کنندهٔ اقلام ششگانهٔ محقق، ریحان، ثلث، نسخ، رقاع، توقیع) پیروی می‌کرد (یاقوت، ۵۰/۱۳). یاقوت همچنین متذکر شده که وی رباط معروف به الدرجه را در بخش غربی دجله بنا کرد و در آنجا با گروهی عزلت گزید و امور دولتی را تا هنگام مرگ ترک گفت (همانجا). به نظر می‌رسد که یاقوت این معنی را از عبدالرحمن‌بن جوزی گرفته باشد، درحالی که صدقة بن وزیر واسطی که ابن جوزی (۲۰۴/۱۰، ۲۰۵) از او یاد کرده، گویا صدقة بن حسین بن احمد بن وزیر ابوالحسن واسطی (؟) از زاهدان و عابدان و سازندهٔ رباط در بغداد بوده است (ابن دبیثی، *المختصر*، ۲۰۰/۱۵-۲۰۱)، نه علی بن حسن بن صدقهٔ مورد بحث، خاصه که ابن جوزی ۵۵۷ ق را تاریخ درگذشت او دانسته و ابن نجار اصولاً به رباط ساختن وی اشاره نکرده است.

۴. **محمدبن احمدبن علی بن صدقه، ابوالرضی (ابوالرضا) جلال‌الدین** (۴۹۸-۵۵۶ ق / ۱۱۰۵-۱۱۶۱ م). از فعالیتهای سیاسی محمدبن احمد قبل از وزارت آگاهی دردست نیست و به رغم آنکه در ۵۱۶ ق پس از عزل عمویش جلال‌الدین ابوعلی از وزارت مسترشد، وی از بغداد به موصل گریخت (ابن اثیر، ۵۹۹/۱۰)، نمی‌توان یقین کرد که شغلی رسمی و دولتی داشته است. با اینهمه به نظر می‌رسد که اندکی بعد که عمویش باز به وزارت نشست، وی به بغداد بازگشت و احتمالاً در زمرهٔ نزدیکان ابوجعفر منصور پسر مسترشد درآمد، زیرا در ذیحجهٔ ۵۲۹ ق که وی با لقب الراشد به خلافت نشست، ابن صدقه را بلافاصله به وزارت گمارد و همو برای خلیفه از مردم بیعت گرفت (ابن عمرانی، ۲۲۲؛ قس: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۵۱/۱۰، که خاطرنشان ساخته الراشد او را به ریاست دیوان گمارد نه وزارت). اما این وزارت چندان نپایید، زیرا نابسامانیهای سیاسی ناشی از نزاعهای سلاجقه با دستگاه خلافت و رقابتهای درونی سلاطین متأخر سلجوقی باعث شد که سلطان مسعود قصد تصرف بغداد کند. امیران نیرومندی چون اتابک عمادالدین زنگی از موصل و ملک داوود پسر محمود سلجوقی از آذربایجان برای حمایت خلیفه وارد بغداد شدند. الراشد که در همان اوقات تنی چند از بزرگان دولت بغداد را توقیف کرده بود، همراه ابن صدقهٔ وزیر به اردوی عمادالدین رفت و چون بازگشت، وزیر از بیم توقیف، نزد اتابک ماند و از او برجان و مال خویش امان خواست.

اتابک نیز کسی فرستاد تا خانهٔ او را محافظت کند (ابن اثیر، ۳۶/۱۱-۳۷؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۵۶/۱۰).

به روایت ابن دبیثی (*ذیل*، ۹۶/۱) خلیفه سپس ابن صدقه را طلب کرد و چون از پناهندگی وی آگاه شد، دست از او بداشت، در حالی که به گفتهٔ ابن اثیر، مدتی بعد روابط ابن صدقه با خلیفه به گرمی گرایید و وی دوباره به وزارت بازگشت (۳۷/۱۱). ابن دبیثی همچنان برآن است که چون عمادالدین به موصل بازگشت، ابن صدقه نیز با او به آنجا رفت، ولی مدتی بعد به بغداد بازگشت (*ذیل*، همانجا). در ۵۳۰ ق/ ۱۱۳۶ م سلطان مسعود بغداد را به محاصره گرفت و خلیفه ناچار شهر را ترک کرد و به موصل نزد عمادالدین زنگی رفت و ابن صدقه در این سفر خلیفه را همراهی کرد (عمادالدین، *تاریخ دولة آل سلجوق*، ۱۶۷؛ قس: ابن دبیثی، *ذیل*، همانجا،که به خلاف، برآن است که وزیر با خلیفه به موصل نرفت)، اما چون میان عمادالدین و مسعود سلجوقی صلح افتاد، خلیفه موصل را نیز ترک گفت و ابن صدقه همانجا ماند و به روایتی وزارت عمادالدین را پس از مرگ وزیر او ضیاءالدین ابوسعید بهرام بن خضر (ابن خلکان، ۱۴۳/۵) دردست گرفت (عمادالدین، همان، ۱۶۸). با اینهمه ابن دبیثی (همانجا) برآن است که چون مقتفی به خلافت نشست، ابن صدقه را در دواوین به کار گمارد (هندوشاه، ۳۰۴).

ابوالرضی محمدبن احمد بن صدقه را مردی نیکوکار و دیندار (ذهبی، *العبر*، ۲۶/۳) و از جملهٔ طالبان و راویان حدیث شمرده‌اند. چنانکه گفته‌اند از ابوالحسن علاف حدیث شنیده و کسانی چون احمدبن شافع، علی بن احمد زیدی، قاضی عمربن علی قرشی، صبیح ابن عبدالله عطاری، ابوالفرج مبارک بن عبدالله بن نقور و دیگران از او حدیث شنیده‌اند (ابن دبیثی، *ذیل*، همانجا؛ همو، *المختصر*، ۵/۱۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم السامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸-۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دبیثی، محمدبن سعید، *ذیل تاریخ مدینة السلام بغداد*، به کوشش بشار عواد معروف، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ همو، *المختصر المحتاج*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن‌عمرانی، محمدبن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش قاسم السامرایی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن تاج‌الدین، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ اقبال، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش محمد بهجة الاثری وجمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ هندوشاه بن سنجر نخجوانی، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یاقوت، *ادبا*.

صادق سجادی

اِبْنِ صَدَقه، احمدبن صدقة بن ابی صدقه، هنرمند آوازخوان و تنبور نواز ماهر (نیمهٔ اول سدهٔ ۳ ق/ ۹ م). گزارش زندگی و احوال او نخست در کتاب *الاغانی* آمده است که منبع نوشتهٔ نویری در *نهایة الارب* (۳۳/۵ - ۳۵) گردیده، بی‌آنکه وی چیزی بر آن افزوده باشد. از تاریخ ولادت و مرگ وی آگاهی نداریم. اما با توجه به قراین و شواهد، تا حدودی زمان وی مشخص است. خاندان وی اصلاً حجازی بودند. جدش ابوصدقه آوازخوان مدینه بود که به پیروی از او پسر و نوه‌اش، احمدبن صدقه نیز به موسیقی روی آوردند و مشهور شدند (ابوالفرج، ۲۱۲/۲۲؛ فارمر، 123-122). از آغاز زندگی ابن صدقه و استادانش اطلاعی در دست نیست. ظاهراً نزد پدرش موسیقی آموخت و به مأمون عباسی (حک ۱۹۸ - ۲۱۸ ق/ ۸۱۴ - ۸۳۳ م) که پس از سالها دوری از هنر و موسیقی، در آن زمان موسیقی‌دانان را در بغداد فراهم می‌آورد (فارمر، 96-95)، پیوست. بنابراین می‌توان تولد او را در اوایل دههٔ هشتم سدهٔ ۲ ق/ ۸ م تخمین زد.

ابن صدقه که در خواندن و نواختن ظرافت بسیار داشت و در اجرای آوازهای خود سرشناس بود (ابوالفرج، همانجا)، نزد مأمون منزلتی یافت و در شمار ملازمان او درآمد، چنانکه در سفری که مأمون در دیرالاعلی (در موصل) فرود آمده و از سوی نصارای ساکن دیر که یکی از اعیاد خود را جشن می‌گرفتند، مورد پذیرایی قرار گرفته بود، ابن صدقه نیز حضور داشت و به امر مأمون بر روی اشعاری که خود مأمون به تأثیر از مناظر جشن سروده بود، ترانه‌ای ساخت و خواند (شابشتی، ۱۷۶ - ۱۷۸). بار دیگر نیز به سبب ظرافتی که خالدبن یزید، کاتب و شاعر معاصر ابن صدقه (نک: ابن خلکان، ۲۳۴/۲ - ۲۳۵) به خرج داد، از سوی مأمون مورد عتاب قرار گرفت، اما پس از آنکه ماجرا روشن شد و بی‌تقصیری او به ثبوت رسید، جایزهٔ بزرگی دریافت کرد (ابوالفرج، ۲۱۲/۲۲ - ۲۱۳).

وقایع زندگی ابن صدقه پس از مأمون چندان روشن نیست. ظاهراً وی بغداد را در این ایام ترک گفته، به سوی شام رفته بود و این گزارش ابوالفرج (۲۱۲/۲۲) که اقامتگاه او را در شام نوشته است، باید مربوط به دوران خلافت معتصم و واثق، یعنی از ۲۱۸ تا ۲۳۲ ق بوده باشد. در این دوران ابن صدقه دور از دربار خلافت روزگار می‌گذرانید، اما چون شهرت هنرش را به متوکل عباسی (حک ۲۳۲ - ۲۴۷ ق/ ۸۴۷ - ۸۶۱ م) رسانیدند، امر به احضارش داد. ابن صدقه نیز به بغداد رفت و در مجلس او هنرنمایی کرد و مورد توجه و تحسین قرار گرفت و جوایزی دریافت داشت. همزمان، در میان مردم نیز شهرت یافت، چنانکه مکرر برای اجرای آواز و موسیقی دعوت می‌شد و درآمدی به مراتب بیش از آنچه از متوکل عاید او می‌شد از مردم کسب می‌کرد (همانجا).

ابن صدقه با وجود اینکه ظاهراً در ایام اقامت در شام، زن و فرزند و علاقه‌ای در آنجا پیدا کرده بود، دیگر به آنجا بازنگشت و در بغداد (یا سامرا؟) مقیم گردید، تا آنکه خبر فوت دخترش را در شام شنید و آهنگ

آن دیار کرد. در راه مورد حملهٔ اعراب بدوی واقع شد و پس از آنکه اموالش را ربودند، خود او را نیز کشتند (همو، ۲۱۵/۲۲). تخصص ابن صدقه اجرای آوازهایی در بحر رمل و هزج (همو، ۲۱۲/۲۲) و مقام ماخوری (فارمر، 158) بود که از وزنهای شاد و سبک موسیقی و غنا در ساز و آواز آن عهد به شمار می‌رفت. وی در دورانی می‌زیست که هنر آواز و موسیقی در عالم اسلامی به اوج خود رسیده بود و کسانی چون ابراهیم موصلی (ه م) ظهور کرده و به این هنر استحکام بخشیده بودند. درواقع هنرمندی نظیر ابن صدقه که در سدهٔ ۳ ق/۹ م فعالیت می‌کرد، نقشی در بنیان‌گذاری و یا انتقال این هنر (نک: ه د، آواز، ابن سریج) نداشت، بلکه وارث هنری غنی و تکامل یافته با فنون اجرایی قوی، هم درآواز و هم در نوازندگی بود. از این‌رو مطابق گزارش ابوالفرج (همانجا)، ابن صدقه که آوازی خوش داشت و در این فن ماهر بود، می‌کوشید تا با ارائهٔ ظرافت در اجرا، هنرمندی صاحبِ تأثیر و سبک خاص خویش باشد.

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهایة الارب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ نیز:

Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

بخش هنر و معماری

اِبْنِ صَصْری، نام افراد خاندانی دمشقی از محدثان، فقیهان، قاضیان و مدرسان شافعی در سده‌های ۵ ـ ۸ ق/۱۱ ـ ۱۴ م. این نام در منابع به‌صورت صَرْصَری، صَصُرّی، صَصَرّی نیز ضبط شده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۷۹/۸؛ ابن عساکر، ۱۲/ ۲۴؛نعیمی، ۲۵۴/۲؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۳۱۶/۶؛ زبیدی، ذیل «شذا»).

این خاندان در اصل از بین‌النهرین برخاسته‌اند و از مردم «بلد» یا «بلط» (ناحیه‌ای در بالای دجله در نزدیکی موصل) بودند (سمعانی، ۳۰۶/۲ ـ ۳۰۷؛ یاقوت، ۷۱۵/۱؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۰۰/۵). صَرصَر (صصری) نام یکی از انشعابات رود فرات است که ناحیهٔ صرصر را در دو فرسخی بغداد آبیاری می‌کرده است (سمعانی، ۲۹۷/۸؛ ابوالفداء، تقویم، ۵۲ ـ ۵۳). جدّ اعلای این خاندان احمد دو فرزند به‌نامهای حسَن و حسین داشت که اولاد حسن شهرت و اهمیت بیشتری یافته‌اند.

بارزترین فرد از اولاد حسین، ابوالحسن علی بن حسین تغلبی (د محرم۴۶۷/سپتامبر۱۰۷۴) است که تنها آگاهی ما از وی این است که می‌دانیم او از تَمّام بن محمد رازی و عبدالرحمن بن عثمان استماع حدیث کرده است (ابن عساکر، ۲۴/۱۲). نوهٔ دختری ابوالحسن علی، ابومحمد هبة الله بن احمد بن محمد انصاری معروف به‌ابن اکفانی، از او حدیث شنیده است (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۱۳۲).

فرزندان حسَن از ابوالبرکات محفوظ بن حسن بن محمد بن حسن (د ۳۰ ذیحجهٔ ۵۴۵ ق/۲۳مارس۱۱۵۱م) به‌بعد اهمیت می‌یابند. از آنجا که محفوظ به‌گفتهٔ ابن قلانسی (ص ۳۱۲) به‌هنگام مرگ ۸۰ سال داشته است، تولد او می‌بایست در حدود ۴۶۵ ق / ۱۰۷۳ م روی داده باشد (نک: ابن عساکر، ۲۸۵/۱۶). او در رمضان ۴۸۶ جزئی در حدیث را نزد نصر بن احمد همدانی فرا گرفت (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۶۷/۲۱). از زندگی وی اطلاع بیشتری در دست نیست، ولی جمعی از فرزندان و نوادگان او از سرشناسان زمان خود بودند. بجز کسانی که ذکر آنان به‌تفصیل خواهد آمد، ابومحمد حسن بن علی بن محفوظ (د ۶۱۷ ق / ۱۲۲۰ م؛ نک: ذهبی، *تاریخ*، طبقهٔ ۶۲، ۲۹۹) و احمد بن محمد بن حسن بن علی بن محفوظ (۶۲۵ ـ شوال ۷۱۳ ق/۱۲۲۸ ـ ۱۳۱۴ م) که نزد علی بن محمد بن عبدالصمد سخاوی و عبدالعزیز بن دجاجیه و مخلص بن هلال و جمع دیگری حدیث شنید و سمت نظارت داشت (ابن حجر، ۳۱۰/۱)، قابل ذکرند.

ابوالبرکات محفوظ بر اثر بیماری درگذشت و در باب توما در قاسیون دمشق به‌خاک سپرده شد (ابن عساکر، ابن قلانسی، همانجاها). مهم‌ترین افراد شاخهٔ محفوظ از خاندان ابن صصری از این قرارند:

۱. **ابوالغنائم هبة الله بن محفوظ** (۵۱۱ ـ ۳ جمادی الآخر۵۶۳ق / ۱۱۱۷ ـ ۱۵ مارس ۱۱۶۸ م)، محدث و قاضی شافعی. وی در بغداد از ابوالفتح عبیدالله بن عبدالله بن شاتیل و در دمشق از ابومحمد عبدالرزاق بن نصر نجار و ابوالفرج یحیی بن محمود ثقفی حدیث آموخت (منذری، ۵۳۳/۳). وی از دیگر شیوخ شام مانند ابن طاووس و هم ردیفان او حدیث آموخت و روایت کرد و فقه را نزد ابوالحسن سلمی فرا گرفت (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۲۷۴؛ ابن شاکر، *عیون التواریخ*، نسخهٔ چاپی، ۱۷ / ۲۴۱). پسران ابوالغنائم از راویان وی بودند. او در دمشق درگذشت و در باب توما کنار دیگر افراد خاندانش به‌خاک سپرده شد.

۲. **ابوالمواهب حسن بن هبة الله بن محفوظ** (۵۳۷ ـ ۵۸۶ ق / ۱۱۴۲ ـ ۱۱۹۰ م)، محدث شافعی. او که نخست نصرالله نامیده می‌شد (ذهبی، *المختصر*، ۱۶۹؛ همو، سیر، ۲۶۴/۲۱)، یکی از معروف‌ترین افراد خاندان ابن صصری است. وی در دمشق نزد ابوالفتح نصرالله بن محمد لادقی و ابن قلانسی حدیث شنید و از حافظ ابوالقاسم ابن عساکر نیز حدیث روایت کرد (منذری، ۱۴۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۶۵/۲۱).

حسن بن هبة الله در پی فراگیری حدیث سفرهای متعددی به‌شام، عراق و ایران کرد و در این سفرها نزد استادان مشهور آن روز به‌آموختن حدیث و علوم اسلامی پرداخت. وی در حماة از محمد بن ظفر، در حلب از ابوطالب بن عجمی و ابن یاسر جیّانی، در موصل از حسن بن علی کعبی و ابوعلی حسن بن علی بن نصر موصلی (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۲۹۴/۱۲؛ منذری، ۱۴۸/۱) حدیث شنید. ابوالمواهب دوبار به‌بغداد رفت که سفر اول او در ۵۶۸ ق بود (ذهبی، *تذکرة الحفاظ*، ۱۳۵۹/۴). وی در این سفرها از ابن شاتیل و هبة الله دقاق و

ابن بطی حدیث فرا گرفت و در ادامهٔ سفر خود به‌ایران آمد. در همدان از حافظ ابوالعلاء همدانی و اسعد بن عبدالکریم بن احمد همدانی، در تبریز از محمد بن اسعد حَفَدهٔ عطاری و در اصفهان از ابوالحسن علی ابن‌محمد بن احمد بن مردویه، ابورشید دانیال، محمد بن احمد ماشاذه و دیگران حدیث آموخت (ذهبی، *المختصر*، سیر، تذکره، همانجاها؛ منذری، ۱۴۷/۱ ـ ۱۴۸). گفته شده که حسن بن هبة الله به‌بیت المقدس نیز سفر کرد و در حضور صلاح‌الدین ایوبی حدیث شنید (زبیدی، همانجا؛ موسوعة *الفلسطینیة*، ۲۳۹/۲). ابوالمواهب حاصل سالها سفر و پژوهش را در ۵ اثر ذیل به‌ودیعه نهاده بود: معجم *الشیوخ* در ۱۶ جزء (سخاوی، ۲۳۷)؛ *رباعیات التابعین* (بغدادی، ۵۴۷/۱)؛ *عوالی ابن عیینه*؛ *فضائل الصحابة*؛ *فضائل بیت المقدس* یا *فضائل القدس*، که تمامی این آثار در زمان حیات وی در آتش‌سوزی محلهٔ کلاسهٔ دمشق از بین رفت (ذهبی، سیر، همانجا؛ صفدی، ۲۹۳/۱۲ ـ ۲۹۴؛ بغدادی ۱۳۰/۲، ۱۹۶). وی در دمشق وفات یافت و در رکنیه در دامنهٔ قاسیون به‌خاک سپرده شد (صفدی، همانجا؛ نعیمی، ۲۵۴/۲).

۳. **ابوالقاسم حسین بن هبة الله بن محفوظ** (پیش از ۵۴۰ ـ ۲۳ محرم ۶۲۶ ق / ۱۱۴۵ ـ ۲۲ دسامبر ۱۲۲۸ م)، محدث و قاضی شافعی. او آموختن حدیث را نزد پدر و پدربزرگ مادریش ابوالمکارم عبدالواحدبن هلال آغاز کرد (ذهبی، سیر، ۲۸۲/۲۲) و در پی آن نزد دانشمندان دمشق به‌یادگیری علوم اسلامی پرداخت و حدیث را از عَبْدان بن زرین و ابی القاسم ابن البُن و دیگران فرا گرفت (همانجا؛ منذری، ۲۴۰/۳). سپس به‌مکه و حلب رفت و در مکه از ابوحنیفه محمد ابن‌عبدالله خطیب اصفهانی و در حلب از ابوطالب بن عجمی حدیث آموخت (ذهبی، همان، ۲۸۳/۲۲؛ همو، *تاریخ*، طبقهٔ ۶۳، ۲۲۹). وی از علی بن صباغ و ابوعبدالله سلّال و ابومحمد سبط خیاط و هم طرازان آنان اجازه دریافت داشت (ذهبی، *تاریخ*، همانجا؛ همو، *العبر*، ۱۹۷/۳) و فقه را نزد ابن ابی عصرون آموخت (صفدی، ۸۰/۱۳). مشایخ بزرگی چون منذری، جمال‌الدین ابن صابونی، قوصی و دیگران از او حدیث روایت کردند (ذهبی، *تاریخ*، همانجا). حسین بن هبة الله علاوه بر تصدی قضای شام، حدیث نیز می‌آموخت. برزالی مشیخه‌ای در ۱۷ جزء برای وی به‌رشتهٔ تحریر در آورد و ابن حاجب دربارهٔ او گفته که در کارش روش خاصی داشته است. حسین بن هبة الله اموال و املاک زیادی داشت که چند بار نیز دچار نقصان شد. وی در دمشق وفات یافت و در مقبره‌ای در دامنهٔ کوه قاسیون به‌خاک سپرده شد (ذهبی، سیر، ۲۸۳/۲۲ ـ ۲۸۴؛ صفدی، همانجا).

۴. **ابوالغنائم امین الدین سالم بن حسن بن هبة الله بن محفوظ** (۵۷۷ـ۳ جمادی الآخر ۶۳۷ق/۱۱۸۱ـ۳۱دسامبر۱۲۳۹م)، محدث، فقیه شافعی و ادیب. وی در دمشق زاده شد، هنوز بیش از ۵ سال نداشت که همراه پدر به‌سفرهای مختلف رفت و از استادانی همچون نصرالله قَزّاز، ابوالعلاء محمد بن جعفر بن عقیل و عبدالرحیم بن اسماعیل حدیث شنید (منذری، ۵۳۳/۳؛ ذهبی، *تاریخ*، طبقهٔ ۶۴، ۳۰۶). در دمشق از فضل بن بانیاسی و اسامة بن منقذ و عبدالرزاق بن نجار و خضربن طاووس و در بغداد از ابن شاتیل حدیث آموخت (همانجاها؛ ذهبی، سیر، ۶۱/۲۳). ابوالغنائم در حدیث به‌چنان درجه‌ای رسید که افرادی مانند برزالی، قوصی، ابوالفضل ابن‌عساکر و عده‌ای دیگر از او حدیث روایت کردند. وی حافظ قرآن بود و از ادب و فقه نیز بهره داشت (ذهبی، همانجاها؛ صفدی، ۸۰/۱۵).

ابوالغنائم ۲۰ سال بیشتر نداشت که به‌شهادت در محاکم قضایی پذیرفته شد. وی مدتی نیز رسیدگی به‌امور بیمارستانها و ورّاث را برعهده داشت و در این امر حسن شهرت یافت (همانجاها). پسران ابوالغنائم نیز همانند پدر نام‌آور بودند: پسر بزرگتر، شرف‌الدین عبدالرحمن بن سالم (ح ۵۹۱ ـ ۱۱ شعبان ۶۶۴ ق / ۱۱۹۵ ـ ۱۹ مهٔ ۱۲۶۶ م) از عمر بن طبرزد و ابوالیمن کندی و دیگران استماع کرد و مدتی عهده‌دار نظارت بر دیوان بود (یونینی، ۳۵۵/۲؛ ابن شاکر، *عیون التواریخ*، نسخهٔ چاپی، ۳۴۰/۲۰ ـ ۳۴۱). پسر دیگر، بهاءالدین حسن (۵۹۴ ـ ۴ صفر ۶۶۴ ق / ۱۱۹۸ ـ ۱۶ نوامبر ۱۲۶۵ م) نیز مانند برادر بزرگ خود از عمر بن طبرزد و ابوالیمن کندی و دیگران استماع کرد (یونینی، ۳۵۴/۲ ـ ۳۵۵). محمد (۵۹۸ ـ ۲۰ ذیقعدهٔ ۶۷۰ ق / ۱۲۰۲ ـ ۲۰ ژوئیهٔ ۱۲۷۲ م) پسر دیگر به‌مقام صدر کبیر دست یافت و مانند برادران خود به‌فراگیری حدیث علاقه داشت و نزد پدر و نیز تاج‌الدین کندی، هبة الله بن طاووس، ابن ابی لقمه و ابوالمجد قزوینی حدیث فرا گرفت و به‌مصر سفر کرد و از اصحاب سلفی حدیث شنید و فرزندش، قاضی القضاة نجم الدین و ابن عطار و دمیاطی از او روایت کردند (همو، ۴۸۶/۲ ـ ۴۸۷؛ صفدی ۸۴/۳؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۳۷/۷).

۵. **ابواسحاق جمال الدین ابراهیم بن شرف الدین عبدالرحمن ابن سالم** (د شوال ۶۹۳ ق / ۱۲۹۴ م)، ناظردواوین در دورهٔ حکومت منصوریه و معاصر امیر شمس الدین سنقر. زندگی او توأم با حوادث گوناگون بود، زیرا وی در روزگار امیر شمس‌الدین سنقر در ۶۷۹ ق تولیت و نظارت دواوین را به‌عهده گرفت و این سمت را در طول صدارت وزیر مجدالدین ابن‌کسیرات در اختیار داشت (صقاعی، ۳۵).

جمال الدین پس از سقوط ابن کسیرات در ۶۸۷ ق به‌همراه عده‌ای از سران دمشق گرفتار آمد و در این میان ناصرالدین ابن مقدسی بر او مدعی شد (ابن فرات، ۶۲/۸؛ مقریزی، ۱ (۳) / ۷۳۹). این گرفتاری چندان طول نکشید، زیرا در محرم همین سال جمال الدین با پرداخت ۳۰۰ هزار درهم جریمه آزاد شد و پس از رهایی در ربیع الآخر به‌سمت خود بازگشت و تا آخر عمر در همین سمت باقی ماند (ابن فرات، همانجا؛ مقریزی، ۱ (۳) / ۷۳۹ ـ ۷۴۱).

۶. **ابوالغنائم سالم بن محمد بن سالم** (۶۴۴ ـ ۲۸ ذیحجهٔ ۶۹۸ ق ۱۲۴۶ ـ ۲۶ سپتامبر ۱۲۹۹ م)، محدث، قاضی، ناظر دیوان اشراف، دیوان کبیر و خزانه.

دوران زندگی وی همانند سایر افراد این خاندان در فراگیری علوم اسلامی و تصدی مناصب دولتی سپری شد. وی از برادر خود قاضی‌القضاة نجم‌الدین و مکی بن علّان، خطیب مردا و رشیدالدین عطار، رضی‌الدین ابن برهان و جماعتی دیگر حدیث شنید (صفدی، ۹۰/۱۵). وی علاوه بر منصب قضا، نظارت بر دیوان اشراف و خزانهٔ دمشق را نیز بر عهده داشت (صقاعی، ۸۳؛ ابن‌شاکر، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی، ۳۲۰). در ۶۹۳ق بعد از وفات پسرعمویش جمال‌الدین ابراهیم به نظارت دواوین شام نیز منصوب شد (ابن‌فرات، ۱۸۵/۸) و تا ۶۹۶ق بر این سمت باقی ماند. در این سال به قاهره احضار شد و به زندان افتاد و بعد از پرداخت ۶۰ هزار درهم رهایی یافت و دوباره بر منصب قضا نشست (برینر، «بنوصصرا[1]»، 189). سالم بعد از مدتی سمتهای خود را ترک گفت و به حج رفت و در مکه اقامت گزید. سپس به دمشق بازگشت و به امور خود پرداخت، اما سالی سپری نشد که درگذشت (ابن‌کثیر، ۶/۱۴؛ ابن‌شاکر، همانجا).

۷. **محمدبن ابراهیم بن عبدالرحمن بن سالم** (۶۷۲ ـ ۱۷ ذیحجهٔ ۷۱۷ق / ۱۲۷۳ ـ ۲۱ فوریهٔ ۱۳۱۸م)، وی در طول عمر کوتاه خود مناصب مهمی مانند نظارت بر دیوان اشراف و اوقاف و نظارت بر جامع اموی را بر عهده گرفت و برای مدتی ناظر حماة شد (صقاعی، ۱۸۱ ـ ۱۸۲؛ ابن‌شاکر، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی، ۲۴۱). در ۷۱۳ق نظارت دیوان دمشق را بر عهده گرفت و پس از آن به حجاز رفت و در آنجا بیمار شد و درگذشت و در مقبرهٔ حجون (باب مُعلی) در مکه به خاک سپرده شد (همانجاها؛ ابن‌کثیر ۶۹/۱۴؛ ابن‌دقماق، ۳۷۱/۱۳).

۸. **نجم‌الدین ابوالعباس احمدبن محمد** (۶۵۵ ـ ۱۶ ربیع‌الاول ۷۲۳ق / ۱۲۵۷ ـ ۲۵ مارس ۱۳۲۳م)، قاضی‌القضاة دمشق، قاضی عسکر، فقیه، محدث و ادیب. وی در دمشق زاده شد و در کودکی از پدر و جد مادریش مسلم‌بن علان حدیث شنید (ابن‌شاکر، *فوات*، ۱۲۵/۱). در ۶۵۹ق در درس رشیدالدین عطار حاضر شد و حدیث فرا گرفت (ابن‌تغری بردی، *المنهل الصافی*، ۹۷/۲). وی نزد دیگر استادان بزرگ آن روز دمشق نیز به فراگیری حدیث و نحو و فقه پرداخت. نحو را نزد شرف‌الدین فزاری (ابن قاضی شهبه، ۳۲۶/۲) و فقه را از تاج‌الدین فزاری آموخت (ابن‌شاکر، همانجا). همچنین در مصر نزد شمس‌الدین اصفهانی به فراگیری فقه پرداخت (صفدی، ۱۷/۸؛ ابن‌حجر، ۳۱۲/۱) و از نجیب‌الدین عبداللطیف و ابن‌عبدالدائم و ابن ابی‌میسر حدیث آموخت (سبکی، ۱۷۵/۵؛ ابن‌شاکر، همانجا). نجم‌الدین ابوالعباس از ۱۸۰ نفر اجازه دریافت داشت و در روایت به درجه‌ای رسید که افراد برجستهٔ آن روز مانند سبکی، برزالی، ذهبی، علائی از او روایت کردند و علائی مشیخه‌ای برای او تخریج کرد (ابن قاضی شهبه، ۳۲۶/۲ ـ ۳۲۷). نجم‌الدین از جوانی به امور دیوانی و قضا آشنا شد و از ۶۷۹ق مدتی در دیوان درج (انشاء) دمشق به کار پرداخت (صقاعی، ۱۹۰؛ صفدی، ۱۶/۱۸). از ۶۸۲ق در مدارس بزرگ آن روز دمشق شروع به تدریس کرد. ابتدا در مدرسهٔ عادلیهٔ صغیره و از ۶۹۰ق در مدرسهٔ امینیه و از ۶۹۴ق در مدرسهٔ غزالیه (ابن‌شاکر، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی، ۳۱۳؛ همو، *فوات*، ۱۲۶/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۰۶/۱۴) و از ۷۱۵ق در مدرسهٔ اتابکیه به تدریس پرداخت (ذهبی، *العبر*، ۴۰/۴). وی علاوه بر تدریس سمتهای دیگر نیز داشت. در رمضان ۶۹۴ق در ایام دولت عادل کتبغا به سمت قاضی عسکر دمشق برگزیده شد و از ۷۰۲ق به قاضی‌القضاتی شام منصوب شد (ابن‌شاکر، همانجاها؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ مقریزی، ۸۰۹/(۳)۱؛ ابن‌فرات، ۱۹۷/۸). در ۷۱۲ق نظارت اوقاف شام (ابن‌شاکر، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی، ۱۵۷، ذیل وقایع سال ۷۱۲) و از ۷۱۶ق سمت مشیخةالشیوخ دمشق را بعد از شهاب‌الدین محمدبن عبدالرحمن کاشغری به عهده گرفت (مقریزی، ۱۶۱/(۱)۲). در ۷۲۰ق بعد از وفات ابن‌جماعه منصب قضای دمشق یافت و این سمت را تا آخر عمر خود داشت (ابن‌حجر، همانجا). نجم‌الدین حافظه‌ای قوی داشت و خطوط هفت‌گانه را خوش می‌نوشت (ابن‌قاضی شهبه، ۳۲۸/۲) و در نوشتن سریع بود (نک‍: ابن‌حجر، همانجا). گفته شده نجم‌الدین در سالهای تصدی قضا با بصیرت داوری می‌کرد و در صدور احکام دقیق بود و از کسی رشوه دریافت نمی‌کرد (ابن‌تغری‌بردی، *المنهل الصافی*، ۹۸/۲). او در ۷۰۵ق برای محاکمهٔ ابن‌تیمیه از دمشق به مصر آورده شد و یکی از چند قاضی محکمه بود. بعد از زندان رفتن ابن‌تیمیه وی دوباره به دمشق بازگشت (دواداری، ۱۳۷/۹؛ ابن‌حبیب، ۲۶۹/۱). قاضی‌القضات در ۶۸ سالگی بر اثر بیماری وفات یافت و پیکر وی در نزدیکی رکنیه به خاک سپرده شد و بر مرگ وی شهاب‌الدین محمود مرثیه‌ای سرود (ابن‌شاکر، *فوات*، ۱۲۶/۱).

۹. **محمدبن محمد بن محمد بن احمد** (دح ۸۰۰ق / ۱۳۹۸م). او احتمالاً از نوادگان قاضی‌القضاة نجم‌الدین بود. از زندگی وی اطلاعی در دست نیست. تنها تألیفی که از وی با عنوان *الدرة المضیئة فی الدولة الظاهریة* باقی مانده اثر پرفایده‌ای در تاریخ دمشق در دورهٔ سلطنت ظاهر برقوق است و حوادث سالهای ۷۹۱ ـ ۷۹۸ق را شامل می‌شود. *الدرة المضیئة* علاوه بر ذکر جزئیات حوادث، حکایات و اشعاری را نیز دربر دارد که خود نشانهٔ سبک ادبی قرن ۸ق / ۱۴م است. با توجه به مندرجات کتاب و سال‌شمار حوادث می‌توان تخمین زد که مؤلف آن تا حوالی ۸۰۰ق زنده بوده است (قس: برینر، «تاریخ سال‌شمار دمشق[2]» مقدمه، 16-12). این اثر به همراه ترجمهٔ انگلیسی توسط برینر در ۱۹۶۳م در دو مجلد در کالیفرنیا به چاپ رسیده است. محمدبن محمد در *الدرة المضیئة* از اثر دیگر خود با عنوان *دُرَرالافکار فی غرائب الاخبار* نام برده که احتمالاً در دو جلد بوده است (صص ۶۱، ۷۳، ۹۳، ۱۷۹).

---

1. The Banū Ṣaṣrā 2. *A Chronicle of Damascus.*

در منابع از سه تن از زنان خاندان ابن‌صصری به نامهای ست‌العز، اسماء و ملکه نیز نام برده شده که هریک در علوم اسلامی به نحوی نامی یافته‌اند: ست‌العز دختر هبةالله بن محفوظ معروف به ام‌منعم (د رمضان ۶۳۲ق / ۱۲۳۵م) بود که از عبدالجلیل بن ابی‌سعد هروی و محمد بن اسعد حفدهٔ عطاری اجازه دریافت داشت و جمعی از او حدیث شنیدند (نک: ذهبی، *تاریخ*، طبقهٔ ۶۴، ۸۵)؛ اسماء دختر محمد بن سالم بن حسن بن هبةالله (۶۳۸ ـ ۱۱ ذیحجهٔ ۷۳۳ق / ۱۲۴۰ ـ ۲۳ اوت ۱۳۳۳م) و همسر ابراهیم‌بن عبدالرحمن بن سالم بن حسن است که از جد مادریش مکی بن علّان، بخشی از *بغیةالمستفید* و چند اثر حدیثی دیگر را فراگرفت (ابوالفداء، *المختصر*، ۱۱۰/۴؛ ابن‌حجر، ۴۲۹/۱) و افرادی چون احمد بن عبدالله بعلبکی (سبکی، ۱۸/۹) و شیخ برهان‌الدین و ابوبکربن عز فرضی از او روایت کرده‌اند (نک: ابن‌حجر، همانجا؛ ابن‌شاکر، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی، ذیل حوادث سال ۷۳۳ق؛ ذهبی، *العبر*، ۹۷/۴). ابوالفداء در رثای او ابیاتی سروده است (همانجا)؛ ملکه معروف به امّ طالوت دختر ابراهیم بن عبدالرحمن و دختر اسماء (د ۱۸ رجب ۷۴۹ق / ۱۳ اکتبر ۱۳۴۸م) نیز مانند مادر خود در حدیث نامی داشت و از جد مادریش محمدبن سالم حدیث شنید. برزالی و عزالدین ابن جماعه نزد وی استماع حدیث کردند و جزئی در حدیث را از او روایت کردند و ابوجعفر نام او را در مشیخهٔ عزالدین آورده است (ابن‌حجر، ۱۲۲/۶ ـ ۱۲۳؛ ابن‌رافع، ۸۹/۲؛ کحاله، ۱۰۲/۵).

مآخذ: ابن‌تغری‌بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۱م؛ ابن‌حبیب، حسن‌بن عمر، *تذکرةالنبیه*، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن‌حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ـ ۱۳۹۶ق؛ ابن‌دقماق، ابراهیم بن محمد، *ترجمان‌الزمان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌رافع، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، همان، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ همو، *فوات‌الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌صصری، محمدبن محمد، *الدرة‌المضیئة*، به کوشش ویلیام برینر، کالیفرنیا، ۱۹۶۳م؛ ابن‌عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌فرات، محمد بن عبدالرحیم، *التاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۲ ـ ۱۹۴۲م؛ ابن‌قاضی شهبه، احمد بن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌قلانسی، حمزةبن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدروز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابوالفداء، *تقویم‌البلدان*، به کوشش م. دوسلان، ۱۸۴۰م؛ همو، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ بغدادی، *ایضاح*؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به کوشش هانس روبرت رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ‌الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ همو، *تذکرةالحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ زبیدی، *تاج‌العروس*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۷۴م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ق / ۱۴۰۸م؛ صقاعی، فضل‌الله بن ابی‌الفخر، *تالی کتاب وفیات‌الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، بیروت، ۱۹۷۴م؛ کحاله، عمررضا، *اعلام‌النساء*، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م؛ *الموسوعة الفلسطینیة*؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۵م؛ نیز:
Brinner, William, "The Banu Ṣaṣrā", *Arabica*, Leiden, 1960, vol. VII; id, Preface to A *Chronicle of Damascus* by Ibn Ṣaṣrā, California, 1963.

علیرضا علاءالدینی

اِبْنِ صَغیر، مورخ شیعی مذهب مغربی سدهٔ ۳ ق / ۹م و مؤلف کتابی در تاریخ رستمیان اباضی مذهب تاهرت. از تاریخ تولد و درگذشت ابن‌صغیر آگاهی نداریم، آنچه مسلم است اینکه وی در دوران حکمرانی ابویقظان و پسرش ابوحاتم رستمی بر تاهرت، می‌زیسته و بر مذهب شیعه بوده و به‌علویان گرایش داشته است (لویتسکی، 105). شهرت ابن‌صغیر به سبب تألیف کتاب *اخبار فی الائمة الرستمیین* است که به *تاریخ الائمة الرستمیة بتاهرت* نیز معروف است. این اثر یکی از کهن‌ترین مآخذ در تاریخ اباضیان مغرب است (موتیلینسکی، 3). کتاب ابن‌صغیر برخلاف آثاری چون *تاریخ* ابوزکریا، *طبقات* درجینی، و *کتاب‌السیر* شمّاخی اثر مسلمانی غیراباضی است که روایات مربوط به خاندان رستمی را جمع‌آوری کرده است (همو، 4). با اینهمه مطالب کتاب بارها مورد استناد مورخانی چون شمّاخی قرار گرفته‌است (لویتسکی، 105). اگرچه کتاب ابن‌صغیر تاریخی داستانی و روایی و در واقع نوعی تک‌نگاری دربارهٔ تاهرت است که وی روایات آن را از قول رجال اباضی نقل کرده (همو، 106)، اما از دیدگاه شناخت برخی حوادث که مورخان اباضی از آن به سرعت گذشته‌اند، ارزشمند است (موتیلینسکی، همانجا). از آنجا که در این کتاب به رویدادهای خونین سال ۲۹۶ ق / ۹۰۹م که به تخریب تاهرت به دست داعی ابوعبدالله منجر شد، اشاره نشده است، احتمال می‌رود که ابن‌صغیر آن را در حدود ۲۹۰ ق نوشته باشد (همانجا). برخی نیز تاریخ تحریر آن را حدود ۳۰۰ ق گفته‌اند (GAS, I/35; GAL, S, I/228). ابن‌صغیر کتاب خود را با اخبار مربوط به ولایت عبدالرحمن‌بن رستم آغاز می‌کند (صص ۹ ـ ۱۶) و پس از ذکر ولایت عبدالوهاب و کشمکشهای دورهٔ فرمانروایی او (صص ۱۶ ـ ۲۳) و نیز ولایت افلح‌بن عبدالوهاب (صص ۲۳ ـ ۳۰)، ابوبکربن افلح و ابویقظان (صص ۳۰ ـ ۵۰)، با شرح دورهٔ ابوحاتم و کشمکشهای او با یعقوب‌بن افلح و روی کار آمدن یعقوب و حاکمیت مجدد ابوحاتم، به پایان می‌برد (صص ۵۰ ـ ۶۲).

متن کامل این اثر از روی یگانه نسخهٔ آن در الجزایر، همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن به کوشش موتیلینسکی در ۱۹۰۷م در پاریس چاپ و منتشر شده است.

مآخذ: ابن‌صغیر، اخبار فی الائمة الرستمیین، به کوشش موتیلینسکی، پاریس، ۱۹۰۷م؛ نیز:

GAL,S; GAS; Lewicki, Tadeusz, "Les historiens biographes et traditionnistes Ibāḍites-Wahbites de l' Afrique du Nord du VIII^e, au XVI^e siècle", *Folia Orientalia*, Krakow, 1962, vol. III; Motylinski, C., Préface à *Chronique d' Ibn Ṣaghir sur les imams Rostemides de Tahert*, Paris, 1907.

علی‌اکبر دیانت

اِبْنِ‌صَفّار، ابوالقاسم احمدبن عبدالله بن عمر غافقی (؟۳۷۰ـ ۴۲۶ق / ۹۸۰ ـ ۱۰۳۵م)، ریاضی‌دان و ستاره‌شناس اندلسی. او در قرطبه زاده شد و در همان شهر پرورش یافت و نزد ابوالقاسم مسلمة‌بن احمد مجریطی ریاضی‌دان و منجم مشهور اندلسی علم آموخت (ابن‌صاعد، ۶۹ ـ ۷۰؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۳(۱)/۶۳ ـ ۶۴). گویند در دانش پزشکی نیز دستی داشته و آن را از عمربن احمد بن خلدون آموخته بود (*نامهٔ دانشوران*، ۱۴۹/۷؛ فیلسوف‌الدوله، ۷۲/۱). اندکی بعد از آشوبهای قرطبه، زادگاهش را ترک کرد و در شهر دانیه[1] در جنوب شرقی اسپانیا بر ساحل مدیترانه که پایتخت امیر مجاهد عامری بود، اقامت گزید و در همانجا نیز درگذشت (ابن ابی‌اصیبعه، ۳(۱)/۶۴؛ صفدی، ۱۱۲/۷). ابن‌صفار تدریس ریاضیات را که در قرطبه بدان اشتغال داشت، در دانیه نیز ادامه داد. وی از استادان طراز اول زمان خود بود و شاگردان بسیاری را آموزش داد که از معروف‌ترین آنان باید از ابن برغوث و ابن‌عطّار (ابن‌صاعد، ۷۰، ۷۱) نام برد. ابوعمر بن مهدی نیز او را از شیوخ خود برشمرده است (ابن‌بشکوال، ۴۲/۱). وی از قاضی ابوعبدالله بن مفرّج و دیگران روایت شنیده و نقل کرده است (همانجا). او را برادری نیز بود محمّد نام که در ساختن اسطرلاب مهارت تام داشت (صفدی، همانجا). آثار باقی‌ماندهٔ ابن‌صفار عبارتند از: ۱. *الزیج المختصر*، زیجی کوتاه به روش سند هند (سید هانتا) است، بخشی از آن که به خط عبری نوشته شده، در دست است (GAS, VI/250). ۲. *کتاب فی العمل بالاسطرلاب* (ابن ابی‌اصیبعه، همانجا) که با عباراتی موجز و نیکو نگاشته شده است. این کتاب را عبدالله بن محمد بن سعدبن محمد تُجیبی در ۲۵ باب تنظیم کرده است (*آلوارت*، V/236-237). همچنین دو ترجمه از آن که یکی توسط یوحنای اشپیلی[2] و دیگری به‌وسیلهٔ پلاتوی تیولیایی[3] انجام یافته، وجود دارد. متن منقح این کتاب از سوی میلیاس والی کروسا[4] به چاپ رسیده است (GAS، همانجا؛ زوتر، 225؛ برای نسخه‌های خطی آن نک: GAL, S, I/256-257؛ GAS, VI/250؛ *آلوارت*، همانجا؛ کندی، 127). ۳. کتابی در ادویهٔ مفرده که فیلسوف‌الدوله آن را به ابن‌صفار نسبت داده (همانجا) امّا در منابع متقدم از آن اثر و نیز از اشتغال ابن‌صفّار به طب یاد نشده است.

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۷م؛ ابن‌بشکوال، ابوالقاسم، *الصّلة*، مصر، ۱۹۶۶م؛ فیلسوف‌الدوله رکن‌الحکما، عبدالحسین، *مطرح الانظار فی تراجم اطباء الاعصار وفلاسفة الامصار*، تبریز، ۱۳۴۴ق؛ ابن‌صاعد اندلسی، *طبقات‌الامم*، به کوشش لویس شیخو الیسوعی، بیروت، ۱۹۱۲م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، مؤسسهٔ مطبوعاتی دارالفکر؛ نیز:

Ahlwardt; GAL,S; GAS; Kennedy, E.S., "A Survey of Islamic Astronomical Tables", *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1958; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

علی‌اکبر دیانت

اِبْنِ صَفّار، ابوالولید یونس‌بن عبدالله‌بن محمدبن مُغیث قرطبی اندلسی (۲ ذیقعدهٔ ۳۳۸ ـ ۲۸ رجب ۴۲۹ ق / ۲۳ آوریل ۹۵۰ ـ ۶ مهٔ ۱۰۳۸م)، محدث، فقیه، ادیب و قاضی مالکی. با آنکه وی به مقامات علمی و اجتماعی و سیاسی مهمی دست یافت، از جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. احتمالاً از بنی‌صفار ــ قبیله‌ای در قرطبه ــ (زبیدی، ۳۳۹/۳) برخاسته است. پدر او ابومحمد عبدالله نیز از عالمان و مشاهیر زمان خود بود. هنگامی که خلیفه المستنصر بالله اموی عازم نبرد با مسیحیان بود، از ابومحمد خواست تا پسر را به میدان جنگ فرستد. ابومحمد بهانه آورد و خلیفه گفت هرگاه یونس کتابی در اشعار خلفای بنی‌امیه در شرق و اندلس، نظیر کتاب صولی در اشعار خلفای بنی‌عباس بنویسد، از شرکت در جنگ معاف خواهد بود (ابن‌خاقان، ۵۹؛ قس: نیکل، 45). ابن‌صفار در اواخر دورهٔ فرمانروایی امویان اندلس می‌زیست. او فقه و حدیث و ادب را از مشایخی چون محمدبن یَبقی‌بن زَرب، عبدالرحمن‌بن احمدبن بقی، ابن‌عبدون و ابن‌قوطیه فرا گرفت (نک: حمیدی، ۳۶۲/۵؛ قاضی عیاض، ۷۳۹/۴؛ ابن‌بشکوال، ۶۴۶/۲)، نیز ابن‌رشیق از مصر، و دارقُطنی از عراق به او اجازهٔ روایت دادند (همانجا؛ ذهبی، ۵۷۰/۱۷).

ابن‌حزم ظاهری، ابومحمد مکی‌بن ابی‌طالب مقری، ابوعمرو دانی، ابوعمرابن‌عبدالبر، قاضی ابو الولید باجی و ابوعمرابن‌حذّاء و جز آنان از ابن‌صفار روایت کرده‌اند (ابن بشکوال، ۶۴۷/۲؛ ذهبی، همانجا). وی نخستین بار در بطلیوس به قضا گمارده شد. پس از آن از منصب قضا برکنار شد و به عنوان خطیب و امام درمسجدالزهراء تعیین گردید و به عضویت خطة الشوری نیز درآمد. پس از آن در روزگار عامریان به جای ابن‌ذکوان به سرپرستی خطةالرد و نیز خطابت جامع‌الزاهرة گمارده شد. آنگاه مجدداً منصب قضا را برعهده گرفت و به امامت مسجد جامع قرطبه و نیز مقام وزارت گمارده شد. پس از مدتی از تمام مناصب دست کشید و خانه‌نشین شد، اما در ۴۱۹ ق / ۱۲۰۸م المعتمد بالله هشام‌بن محمد مروانی او را مجدداً به قضای قرطبه و امامت جمعه منصوب کرد و او تا هنگام مرگ در این مقام ماند (ابن بشکوال، ۶۴۶/۲).

ابن صفار را عالمی زاهد و پارسا دانسته‌اند که گرایشی به تصوف داشت (حمیدی، ۳۶۲/۵)، هر چند برخی در حقیقت پارسایی او تردید کرده‌اند (ابن‌سعید، ۱۵۹/۱). اشعار صوفیانه‌ای نیز از او باز مانده که

---

1. Denia 2. Johannes Hispalensis 3. Plato Tibutinus 4. Millas Vallicrosa

ابیاتی از آن را حمیدی (همانجا) آورده است. همچنین ابن‌بشکوال (۶۴۷/۲) او را «کثیر الروایة» و چیره‌دست در فن خطابه دانسته است.

در منابع آثار متعددی به وی نسبت داده شده که از آن میان می‌توان به *الموعب فی تفسیر الموطأ* اشاره کرد (نک: قاضی عیاض، ۷۴۱/۴؛ ابن‌بشکوال، همانجا؛ ابن‌خیر، ۲۸۷).

مآخذ: ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن‌خاقان، فتح‌بن محمد، مطمح الانفس، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *الفهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن‌سعید اندلسی، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زبیدی، *تاج‌العروس*؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ نیز:
Nykl, A.R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ صَفْوان، ابوجعفر احمدبن ابراهیم بن احمد بن صفوان قیسی (۶۷۵ ـ ۷۶۳ ق / ۱۲۹۶ ـ ۱۳۶۲م)، ادیب و شاعر اندلسی، معاصر نصریان غرناطه. وی از اهالی مالقه بود و به همین سبب به مالقی نیز معروف شده است (باباتنبکتی، ۷۲). ابن خطیب (*الاحاطة*، ۲۴۰/۱) و ابن قاضی (۷۹/۱) سال تولد وی را ۶۹۵ ق، ولی ابن فرحون (ص ۴۳) و به پیروی از او برخی از منابع معاصر (زرکلی، ۸۷/۱؛ کحاله، ۱۳۳/۱؛ فروخ، ۴۸۰/۶)، ۶۷۵ ق را سال تولد او دانسته‌اند. به‌نظر می‌رسد «تسعین که در *الاحاطة* ابن‌خطیب آمده است (همانجا)، مصحّف «سبعین» بوده باشد.

ابن صفوان نخست در مالقه نزد ابومحمد باهلی دانش آموخت، سپس به مراکش رفت و در آنجا از دانشمندانی چون ابوعبدالله ابن عبدالملک مراکشی و ابوعباس ابن‌بنا به تکمیل آموخته‌های خود پرداخت (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۳۰/۱). در این هنگام امیر غرناطه سلطان ابوعبدالله محمد ملقب به فقیه (حک ۶۷۱ ـ ۷۰۱ ق / ۱۲۷۲ ـ ۱۳۰۲م) او را به دربار خود خواند و به وی مقام دبیری داد. اقامت ابن صفوان در دربار غرناطه مایهٔ کامیابی و شهرت او شد (همانجا؛ فروخ، ۴۸۰/۶ ـ ۴۸۱)، اما وی پس از مدتی از خدمت دیوانی کناره گرفت و به مالقه بازگشت و چندی در عزلت و سختی روزگار گذرانید تا آنکه ابن خطیب به یاری وی شتافت و با تعیین مقرری به زندگیش سامان بخشید. ابن صفوان تا پایان عمر در مالقه ماند و در همانجا نیز درگذشت (ابن خطیب، *الکتیبة*، ۲۱۶؛ همو، *الاحاطة*، ۲۴۰/۱).

ابن صفوان در زمان خود از لحاظ علمی شخصیتی برجسته به شمار می‌رفت و گذشته از شعر و ادب در علوم مختلفی چون ریاضیات و تاریخ و فلسفه صاحب نظر بود. ابن خطیب او را مردی تیزهوش و ژرف نگر خوانده است (همان، ۲۲۹/۱). تقریباً تمامی آثار منثور وی از میان رفته است. تنها اثر منثوری که از او به جای مانده، نامه‌ای است که وی در آن به ابن خطیب اجازهٔ نقل آثار خود را داده است (همانجا، ۲۳۶/۱ ـ ۲۳۷؛ قس: مقری، *نفح*، ۱۸۶/۸ ـ ۱۸۷). آنچه از اشعار او به جای مانده، عمدتاً رنگ صوفیانه دارد و در آنها ناخرسندی از روزگار و توجه به آخرت مشهود است (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۳۳/۱؛ همو، *الکتیبة*، ۲۱۶ ـ ۲۱۷). از جمله سروده‌های او قصیده‌ای است در معارضه با قصیدهٔ عینیهٔ معروف ابن سینا (همو، *الاحاطة*، ۲۳۷/۱).

ظاهراً ابن صفوان دیوانی از سروده‌های خود فراهم نیاورده بوده و اشعار باقی مانده از وی نیز به نقل از مجموعه‌ای است که ابن خطیب گردآورده بوده است (مقری، *ازهار*، ۱۹۰/۱؛ همو، *نفح*، ۳۲۱/۹). ابن خطیب خود در این باره می‌گوید که وی دیوان شعر ابن صفوان را در ۷۴۴ ق / ۱۳۴۳م هنگامی که سلطان ابوالحجاج یوسف (حک ۷۳۳ ـ ۷۵۵ ق / ۱۳۳۳ ـ ۱۳۵۴م) امیر غرناطه را در لشکرکشی به جزیرة الخضراء همراهی می‌کرده، در حین توقف در مالقه، گردآوری کرده و برآن مقدمه‌ای نوشته و آن را *الدرر الفاخرة واللجج الزاخرة* نامیده و سپس از ابن صفوان خواسته است که اجازهٔ نقل آن را به وی و فرزندش عبدالله بدهد و او نیز، چنانکه گذشت، طی نامه‌ای، به خط خود، اجازهٔ نقل همهٔ آثار منظوم و منثور خویش را به وی و فرزندش اعطا کرده است (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۳۵/۱ ـ ۲۳۷؛ قس: فروخ، ۴۸۲/۶ ـ ۴۸۳). البته به درستی روشن نیست که آنچه ابن خطیب دیوان ابن صفوان خوانده، مجموعهٔ کامل اشعار وی بوده است یا گزیده‌ای از آنها. این کتاب اکنون در دست نیست. سایر تألیفات منسوب به ابن صفوان اینهاست: *مطلع هلال الانوار الالٰهیة*، *بغیة المستفید* و *شرح کتاب القرشی فی الفرائض* (همانجا، ۲۳۱/۱؛ ابن فرحون، همانجا، ابن قاضی، ۷۸/۱).

مآخذ: ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی، احمدبن محمد، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ باباتنبکتی، احمد بن احمد، *نیل الابتهاج*، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ مقری، احمد بن محمد، *ازهار الریاض فی اخبار عیاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م.

یوسف تقدی تقفی

اِبْنِ صُقاعی، الموفق فضل‌الله بن ابی‌الفخر نصرانی، کاتب و مورخ دمشقی (ح ۶۲۶ ـ ۷۲۶ق/۱۲۲۹ ـ ۱۳۲۶م). شهرت او را به صورت ابن سُقاعی نیز یاد کرده‌اند (ابن عماد، ۷۵/۶). ضبط درست‌تر شاید همان ابن صقاعی باشد که صفدی، بنابر گفتهٔ سوبله (ص 28)، در *وافی* آورده است. این اختلاف احتمالاً ناشی از این است که مسیحیان صاد و سین مضموم را با یکدیگر اشتباه می‌کردند (همو، 12). تاریخ تولد او را در مآخذ کهن نیاورده‌اند، اما با توجه به سال درگذشت وی (۷۲۶ ق) و عمر صد ساله‌ای که به او نسبت داده‌اند (ابن عماد، همانجا)، می‌توان تاریخ تولد او را به تقریب تعیین کرد. قدیم‌ترین

مؤلفی که‌درمورداحوال‌او سخن‌گفته،ابن‌شاکرکتبی(د ۷۶۴ق/۱۳۶۱م) است که نوشته‌هایش را ابن قاضی شهبه نقل کرده است (سوبله، 18) و این منقولات با نوشتهٔ ابن عماد (همانجا) در ترجمهٔ ابن صقاعی همخوانی دارد، اما در نسخه‌ای خطی از عیون *التواریخ* ابن شاکر مضبوط در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول شهرت وی به صورت ابن قضاعی آمده است (ص ۳۸۲).

آنچه از کتب تراجم و گفته‌های خود ابن صقاعی در *تالی* (صص ۲۱، ۴۰، ۵۳ ـ ۵۴، ۸۰ ـ ۸۲، ۱۳۴ ـ ۱۳۵، ۱۴۰) برمی‌آید، این است که بخش فعّال زندگانی او در دستگاه دیوانی ممالیک بحری مصر (۶۴۸ ـ ۷۹۲ ق/۱۲۵۰ ـ ۱۳۹۰ م) گذشته است. وی در قسمتهای مختلف این دستگاه، از جمله دیوان المرتجع (دایرهٔ شکایات)، دیوان المواریث و دیوان البر با شایستگی انجام وظیفه کرده، بعدها به دمشق منتقل شد و سرانجام در باغ خود در آرزه واقع در غوطهٔ دمشق درگذشت و در گورستان مسیحیان دفن شد (ابن عماد، همانجا؛ EI²). ابن صقاعی در دین خود آگاهی عمیقی داشت و در انجیلهای چهارگانه به بررسی تطبیقی پرداخت، به گفتهٔ خودش، تورات و انجیل و مزامیر را از بر داشت (ابن عماد، همانجا). عصر او با همهٔ گذشتی که در جامعهٔ اسلامی نسبت به اقلیتها مرسوم بود، به علت حملات صلیبیان از غرب و هجوم مغولان از شرق و احتمال همدستی مسیحیان کشورهای اسلامی با این متجاوزان، یک دورهٔ بدگمانی و پرتشویش بود. سیاست فرصت‌طلبانهٔ ممالیک هم افکار عمومی مسلمانان را علیه دمّیان برمی‌انگیخت تا خود هدف اتهام قرار نگیرند (سوبله، 16 - 15). در چنین موقعیتی ابن صقاعی توانست چنان با هوشیاری و اعتدال و احتیاط سر کند که مورد اعتماد اطرافیان مسلمانش باشد و عقیدهٔ دینی خود را نیز از دست ندهد (همو، 28). او با ادیبان و مورخان زمان خود در دمشق معاشرت داشت و در محافل آنان چیزهای بسیار که فرهنگ مشترک زمان شمرده می‌شد، می‌آموخت. همین امر موجب همانندیهایی در سبک و موضوع نوشته‌های او با آثار معاصرانش چون جزری، یونینی و ذهبی شده است (همو، 12).

آثار منسوب به ابن صقاعی متعدد و اکثر آنها در زمینهٔ تاریخ است. ابن عماد (همانجا) آثار زیر را از او یاد کرده است: ۱. گردآوری انجیلهای چهارگانهٔ مَتّی و مَرْقُس و لوُقا و یُوحنّا در یک کتاب به‌زبانهای عبری، سریانی و قبطی و رومی و برابر نهادن فصلهای مربوط به‌آنها و یادآوری موارد اختلاف حواریان با توضیح عبارات آنان. این اثر همان نسخهٔ خطی است که در مجموعهٔ اسباث[1] معرفی شده است (سوبله، 13)؛ ۲. رونویسی تاریخ عمومی المکین بن العمید نصرانی (د ۶۷۲ق /۱۲۷۳م) و نوشتن ذیلی بر آن مشتمل بر حوادث سالهای ۶۵۸ ـ ۷۲۰ق/۱۲۶۰ ـ ۱۳۲۰م؛ ۳. تلخیص تاریخ ابن خلکان؛ ۴. ذیلی بر *تاریخ ابن خلکان*، که نسخه‌ای از آن در میان کتابهای ابن فَهْد بوده است (سخاوی، ۳۱۵)؛ ۵. وفیات *المُطربین*. ظاهراً ابن صقاعی نوشته‌های دیگری جز اینها نیز داشته است (ابن عماد، همانجا).

اثر مهم او که به زمان ما رسیده همان ذیل بر *وفیات الاعیان* است که مورخان قدیم نیز آن‌را یاد کرده‌اند (ابن حجر، ۲۷۳/۴؛ سخاوی، همانجا). این کتاب از مشهورترین ذیول وفیات و نام آن *تالی وفیات الاعیان* و در احوال درگذشتگان مصر و شام از ۶۵۷ تا ۷۲۵ ق است (سوبله، 11؛ زیدان، ۱۷۳/۳). به گفتهٔ ابن حجر (همانجا) این کتاب در مجلدات متعدد بوده است. این مطلب در برخی نوشته‌های معاصر نیز تکرار شده است (کحاله، ۷۶/۷؛ منجد، ۱۳۴). دست نوشته‌ای از این اثر که با زمان حیات مؤلف فاصلهٔ اندکی دارد و مدتها تنها نسخهٔ شناخته شده به شمار می‌رفت، در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (GAL, I/400). اخیراً نسخهٔ دیگری از آن در دمشق در دو مجلد به دست آمده است (منجد، ۱۳۵). نسخهٔ پاریس در ۷۳۳ ق/۱۳۳۳م در دمشق به دست محمد بن محمد بن یونس نوشته شده است. ژاکلین سوبله این اثر را از روی همین نسخه چاپ و به فرانسوی ترجمه و جزو انتشارات مؤسسهٔ فرانسوی دمشق در ۱۹۷۴ م منتشر کرده است. نسخهٔ مذکور دارای دو قسمت است که مشخصات کتابت در پایان هر قسمت آمده است (ص ۱۷۹ متن چاپ شده). نخستین قسمت تا برگ ۸۲ حاوی تراجم کسانی است که از ۶۵۸ تا ۷۱۷ ق درگذشته‌اند (جمعاً ۳۰۰ ترجمه). بخش دوم تا برگ ۹۹، مشتمل بر درگذشتگان بین ۷۱۷ تا ۷۲۷ ق/۱۳۱۷ ـ ۱۳۲۷م (۵۳ ترجمه) و نیز یک فهرست است. میان دو قسمت از لحاظ تفصیل و اجمال تراجم، شیوهٔ بیان و تعبیرات و ترتیب نامها و مقدار توجه به تراجم اقلیتها تفاوتهایی مشهود است. ناشر نسخه احتمال داده است که قسمت دوم را کاتب از روی یادداشتهای مؤلف تدوین کرده است (همو، 30-29). این نسخه زمانی متعلق به کتابخانهٔ خلیل بن ایبک صفدی مؤلف *الوافی بالوفیات* ــ یکی از مهم‌ترین تکمله‌های *وفیات الاعیان*ــ بوده و صفدی حاشیه‌هایی نیز برقسمت اول‌آن‌نوشته است(همانجا).در اهمیت‌این اثر همین بس که گفته شود که این کتاب از مآخذ صفدی در تألیف *اعیان العصر* بوده است. ابن صقاعی تنها مؤلف غیر مسلمان آن عصر بود که اقدام به زندگی‌نامه‌نویسی‌در موردرجال‌همزمان خودکرد، چه زندگی‌نامه نویسی و علم‌الرجال از شاخه‌های علم حدیث به شمار می‌رفت و شرح حال غالب صاحبان ترجمه در این نوشته‌ها به علت آگاهیشان بر معارف اسلامی مطرح می‌شد (همانجا). از این اثر ابن صقاعی اطلاعات مهمی در مورد نخستین ممالیک مصر و دستگاه اداری آنان به دست می‌آید. مؤلف به علت موقعیت خود در آن سازمان از زیر و بم امور و رازهای پشت پردهٔ بسیاری آگاه بوده و بعضی رسواییهای اداری ـ مالی آن زمان را یاد کرده است (ص ۶۱ ـ ۶۴) که مؤلفان مسلمان آن عصر از ذکر آنها چشم پوشیده‌اند. او هر چند از انتقاد مستقیم بلند پایگان حکومت ممالیک خودداری می‌کند، اما غیر مستقیم رفتارشان را مورد نکوهش قرار می‌دهد. نسبت به کسی تملق نمی‌گوید، از ستمی که بر

---

1. Sbath

مسیحیان و مسلمانان هر دو وارد می‌شده، بسخن گفته، محیط کار و زندگی و احوال مأموران عالی رتبه و متوسط مصر آن زمان را به صورتی زنده مجسم می‌کند (سوبله، 12-13, 16, 18-20). سوبله ناشر فرانسوی تالی با توجه دقیق به تعبیرات اخلاقی و اصطلاحات به کار رفته در این کتاب، شخصیت ابن صقاعی را بررسی کرده، مجموعاً او را یک مسیحی میانه رو، محتاط و پای‌بند به ارزشهای اخلاقی و انسانی یافته و شاهد خوبی برای زمانهٔ وی دانسته است (همو، 28).

مآخذ: ابن شاکر، محمد، *عیون‌التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در مرکز؛ ابن صقاعی، فضل‌الله بن ابی‌الفخر، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش عبدالوهاب البخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ*، به کوشش فرانتس‌روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ منجد صلاح‌الدین، *معجم‌المورخین الدمشقیین و آثار هم المخطوطة و المطبوعة*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ نیز:

EI[2]; GAL; Sublet, Jacqueline, Introduction à *Tālī Kitāb Wafayāt al-Aʿyān*, Damas, 1974.

یوسف رحیم لو

اِبْن صَقْر، ابوالعباس احمد بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن صقر انصاری خزرجی، فقیه، محدث، ادیب و قاضی مالکی مذهب اندلسی سدهٔ ۵-۶ ق/۱۱-۱۲ م. نیای وی اصلاً در سرقسطه[1]، شهری که «انصار» مهاجر در آنجا وطن گزیده بودند، می‌زیست و به سبب بروز نابسامانیهای سیاسی به بلنسیه[2] نقل مکان کرد. عبدالرحمن پدر ابن صقر در ۴۵۴ ق/۱۰۶۲ م در این شهر زاده شد (ابن خطیب، ۱۸۲/۱؛ ابن قاضی، ۴۰۸/۲-۴۰۹). از او به عنوان راوی و مورخی یاد کرده‌اند که در طلب علم به شهرهای بسیار در مغرب و اندلس چون فاس، غرناطه[3]، قرطبه[4]، مالقه[5] و المریه[6] سفر کرد. وی آثار بسیاری به صورت گزیده‌هایی از کتب تاریخ و سیر و مغازی به جای گذارد و سرانجام در ۵۲۳ ق/۱۱۲۹ م و به روایتی ۵۱۱ ق/۱۱۱۷ م در مراکش که چند سال آخر عمر را در آنجا می‌گذرانید، درگذشت (همانجا). ابن صقر در المریه که پدرش مدتی در آنجا اقامت داشت، زاده شد. در تاریخ تولد او اختلاف هست: در حالی که بیشتر نویسندگان، او را متولد ربیع‌الاول ۴۹۲ (ابن ابار، ۷۷/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۴/۱) دانسته‌اند، تنها ابن خطیب که مبسوط‌ترین شرح حال او را نوشته، سال ۵۰۲ ق را به عنوان تاریخ تولد وی ذکر کرده است (۱۸۶/۱). ابن صقر از کودکی زیر نظر مستقیم پدر تربیت شد و با او به مجالس استماع حدیث می‌رفت (همو، ۱۸۳/۱) و هم از این روست که پدر و پسر در برخی از مشایخ روایی خود مشترک‌اند (قس: ابن قاضی، ۴۰۸/۲). به هر حال ابن‌صقر قرآن و قرائات مختلف آن را از پدر خود و ابوالحسن تُطَیْلی و ابوالعباس ابن فیرة بن مفضل فرا گرفت، و در ادبیات نزد کسانی چون ابوالحسن ابن باذش و ابوالقاسم ابن‌ابرش به شاگردی پرداخت، و از کسانی نظیر ابواسحاق ابن صواب و ابوبحر سفیان بن عاصی و غالب بن عطیه و ابن وضاح و ابوالفضل عیاض و خلف بن بشکوال و ابن عطیه روایت کرد (ابن ابار، ۷۶/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۱/۱، ۲۱۲).

به نظر می‌رسد که ابن صقر نیز مانند پدر در شهرهای مغرب و اندلس سفرها کرد. چه در سالهای پیش از ۵۳۶ ق از حضور او در غرناطه و وادی آش سخن رفته است (ابن خطیب، ۱۸۴/۱)؛ اما در واپسین سالهای فرمانروایی مرابطون، به مراکش بازگشت و روایت ابن قاضی مکناسی (۴۰۹/۲) مبنی بر آنکه ابن صقر در فاس، به دکانی در غرب مسجد جامع آنجا به استنساخ و صحافی کتاب می‌پرداخت و هم در آن شهر موعظه می‌کرد، باید مربوط به همین سالها باشد؛ نیز در همین سالها بود که ابوعبدالله ابن‌حسّون قاضی مراکش، ابن صقر را به عنوان کاتب برگزید. پس از عزل ابن حسّون، وی منصب قضا یافت و سپس امام جماعت شد. ابن صقر ظاهراً در همین مقام بود که موحدون در شوال ۵۴۱ ق مراکش را تصرف کردند و به دنبال آن کتابخانهٔ بزرگی که وی فراهم کرده و بسیاری از کتابهای آن را به خط خود نوشته بود، در این واقعه از میان رفت. عبدالمؤمن موحدی پس از تصرف آن دیار، ابن صقر را نخست به قضای مراکش و سپس به قضای غرناطه و آنگاه به قضای اشبیلیه[7] برگزید (ابن خطیب، ۱۸۳/۱، ۱۸۵-۱۸۶؛ ابن فرحون، ۲۱۳/۲). از مشاغل قضایی او به روزگار فرمانروایی ابو یعقوب یوسف موحدی یاد نشده، تنها گفته‌اند که این امیر، ابن صقر را به خدمت کتابخانه برگزید که به گفتهٔ ابن خطیب (۱۸۴/۱) به دیدهٔ موحدون از مناصب مهمی به شمار می‌رفت که جز دانشمندان و بزرگان اهل علم را بدان راه نبود. با اینهمه دانسته نیست که چرا ابن صقر، به رغم اهمیتی که در دستگاه موحدون داشت و به وی بسیار ارج می‌نهادند، به مراکش بازگشت و تا پایان عمر همانجا سکنی گزید. تاریخ درگذشت او را نیز به اختلاف یاد کرده‌اند. ابن خطیب جمادی‌الاول ۵۵۹ ق را تاریخ درگذشت او دانسته (۱۸۶/۱) و معلوم نیست چرا پالنثیا (ص ۲۸۱) همین روایت را پذیرفته و ذکر کرده است، در حالی که دیگران ۵۶۹ ق را ذکر کرده‌اند (مثلاً ابن ابار، ۷۷/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۴/۱).

ابن صقر را محدثی ثقه و کاتبی بلیغ و شاعری ماهر (برای اشعار او نک‍ : مقری، ۳۳۳/۳؛ ابن خطیب، ۱۸۵/۱) و متکلمی برجسته و خوش نویسی چیره‌دست شمرده‌اند که نسبت به دنیا بسی بی‌اعتنا بود و با آنکه از امیران موحدی عطایا به وی می‌رسید، به اندک قوتی قناعت می‌ورزید و چون درگذشت هیچ میراثی برجای نگذارد. با اینهمه طبعی بلند و همتی عالی داشت (ابن خطیب، ۱۸۳/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۳/۱). وی علاوه بر مشاغل یاد شده، مجالس درس نیز داشت و برخی از آنها

1. Saragossa 2. Valencia 3. Granada 4. Cordova 5. Malaga 6. Almeria 7. Sevilla

چندان شهرت یافته بود که حتی امیر موحدی نیز در شمار طلاب در آن شرکت می‌جست (ابن ابار، ۷۶/۱). پسرش ابو عبدالله بن احمد بن صقر و نیز ابوخالد یزید بن رفاعه و ابومحمد بن محمد قضاعی از او روایت کرده‌اند (همو، ۷۷/۱؛ ابن خطیب، ۱۸۴/۱).

آثـار: ابن صقر تصانیفی نیز داشته که به گفتهٔ ابن خطیب بردانش و ادراک و تسلط او بر موضوع آن آثار گواه بوده است: کتاب *شرح شهاب الاخبار* قضاعی و *انوار الافکار فیمن دخل جزیرة الاندلس من الزهاد الابرار*، که ناتمام ماند و پسرش پس از مرگ او آن را به پایان برد (ابن خطیب، ۱۸۵/۱). در کتابخانهٔ طلعت قاهره نسخه‌ای از *شرح شهاب الاخبار*، بی‌ذکر نام مؤلف موجود است که در ۵۵۳ ق تألیف شده و محتملاً همین اثر ابن صقر است (سید، ۲۳۰). نسخه‌های دیگری از همین اثر در کتابخانه‌های توپکاپی (TS,II/138) و اوقاف العامهٔ موصل (احمد، ۲۸۵/۷) نگهداری می‌شود.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المُذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، عراق، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ بالنثیا، آنخل گونثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ سیّد، فؤاد، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ نیز: TS.

بخش تاریخ

اِبْنِ صَلاح، تقی‌الدین ابوعمرو عثمان‌بن عبدالرحمن بن عثمان ابن موسی بن ابی نصر نصری شَهرزوری (۵۷۷ ـ ۶۴۳ ق/ ۱۱۸۱ ـ ۱۲۴۵ م)، محدث، مفسر و فقیه شافعی. وی در شَرَخان (قریه‌ای در نزدیکی شهر زور در عراق کنونی) به دنیا آمد و در شهرزور نزد پدرش صلاح که یکی از مشایخ بزرگ کُرد بود، به فراگیری فقه پرداخت (ابن خلکان، ۲۴۴/۳ ـ ۲۴۵؛ ذهبی، سیر، ۱۴۰/۲۳). سپس برای ادامهٔ تحصیل عازم موصل شد و در آنجا از عبیدالله ابن سمین، نصربن سلامة هیتی، محمودبن علی موصلی، عبدالمحسن ابن طوسی و دیگران استماع حدیث کرد. وی همچنین در بغداد از ابواحمد ابن سُکَینه وابوحفص عمربن طبرزد؛ در همدان از ابوالفضل ابن مُعَرَّم؛ در نیشابور از منصوربن عبدالمنعم ابن فُراوی، مؤیّدبن محمد طوسی و دیگران؛ در مرو از ابوالمظفر ابن سمعانی؛ در دمشق از قاضی عبدالصمد ابن حَرَستانی، موفق‌الدین ابن قدامهٔ مَقدِسی، فخرالدین ابن عساکر و سبط ابن جوزی؛ در حلب از ابومحمد ابن علوان (الاستاذ) و در حران از عبدالقادر رُهاوی حدیث شنید (ابن جوزی، ۸(۲)/ ۷۵۷؛ ذهبی، تذکرة، ۱۴۳۰/۴؛ همو، سیر، ۱۴۰/۲۳ ـ ۱۴۱). ابن صلاح مدتی در بیت‌المقدس در مدرسهٔ ناصریه (صلاحیه) به تدریس پرداخت و پس از آنکه دیوارهای شهر به فرمان مُعظَّم ویران شد، به دمشق آمد و در مدرسهٔ رَواحیه مشغول تدریس شد. با تأسیس دارالحدیث اشرفیه (۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م) مسئولیت تدریس آن به عهدهٔ وی نهاده شد و چندی بعد تدریس مدرسهٔ شامیهٔ صغریٰ را نیز پذیرفت و وظایف خود را در هر سه مدرسه بی‌کم وکاست انجام می‌داد (ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، همانجا).

گروه بسیاری از وی فقه و حدیث آموختند که از مشهورترین آنان می‌توان ابوشامهٔ مقدسی و ابن خلکان را نام برد (ابوشامه، ۱۷۶؛ ابن خلکان، ۲۴۳/۳ ـ ۲۴۴). نام دیگر شاگردان و راویان وی را ذهبی در سیر آورده است (۱۴۱/۲۳ ـ ۱۴۲).

ابن صلاح گذشته از علوم حدیث و فقه دربرخی علوم دیگر چون تفسیر نیز صاحب اطلاع بود. وی گرایش سَلَفی داشت و با تأویل مخالف بود (ذهبی، تذکرة، ۱۴۳۱/۴). نسبت به فلسفه و منطق بدبین بود و اعتقاد داشت که فلسفه مایهٔ سفاهت، کوتاه فکری، الحاد و انحراف از دین است و احکام شرعی و مباحث دینی هیچ نیازی به قواعد و اصطلاحات منطق ندارد. لذا وظیفهٔ سلطان می‌دانست که با طایفهٔ فیلسوفان و اهل منطق به شدت برخورد کند و آنان را از مدارس اخراج نماید (ذهبی، سیر، ۱۴۳/۲۳) و از آنجا که بر زمامداران آن عصر نفوذ داشت و فتاوای او مبنای عمل به شمار می‌رفت، اجازه نمی‌داد در دمشق منطق و فلسفه تدریس شود (ابن قاضی شهبه، ۱۴۴/۲). از این‌رو، حتی غزالی را که با وی هم مذهب بود، به سبب آنکه آموختن منطق را به عنوان مقدمهٔ علوم ضروری می‌دانست، سرزنش کرده است (ذهبی، سیر، ۳۲۹/۱۹؛ سبکی ۱۲۹/۴ ـ ۱۳۰).

ابن صلاح سرانجام در ۲۵ ربیع الثانی ۶۴۳ ق/ ۱۹ سپتامبر ۱۲۴۵ م در شهر دمشق دیده از جهان فرو بست. در تشییع پیکر او جماعت کثیری شرکت جستند و در مسجد جامع دمشق بر او نماز گزاردند. مردم تا باب الفرج همراه جنازه حرکت کردند و در آنجا بار دیگر بر او نماز خواندند و به سبب آنکه شهر در محاصرهٔ خوارزمشاهیان بود، ده تن از یاران وی مسلحانه جنازهٔ او را به بیرون از شهر منتقل ساختند و در مقابر صوفیه به خاک سپردند (ابوشامه، ۱۷۵ ـ ۱۷۶؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۴۳/۲۳).

آثار چاپی: ۱. *ادب المفتی والمستفتی*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۲. *حلیة الامام الشافعی*، دمشق، ۱۹۸۱ م؛ ۳. *فتاوی ابن صلاح*، قاهره، ۱۳۴۷ ق و بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۴. *اقصی الامل والشوق فی علوم حدیث الرسول* یا *معرفة انواع علوم الحدیث*، که از مهم‌ترین تألیفات در علم حدیث محسوب می‌شود و با عنوان *مقدمة فی علوم الحدیث* به چاپ رسیده است. این کتاب دارای شروح بسیاری است که از آن جمله شرح عبدالرحیم عراقی (۸۰۶ ق/ ۱۴۰۳ م)، شرح سیوطی به نام *تدریب الراوی* (در قاهره در ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۹۰ م به چاپ رسیده است) و شرح ابن حجر عسقلانی با نام *نخبة الفکر فی مصطلح الاثر* قابل ذکرند. محیی الدین یحیی بن شرف نووی این کتاب را با عنوان *التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر النذیر* تلخیص نموده است. اصل

کتاب در بمبئی (۱۹۳۸ م)، در مدینه (۱۹۷۲ م) با تحقیق نورالدین عتر، در قاهره (۱۹۷۶ م) به کوشش بنت الشاطیء و در هند (۱۳۰۴ ق/ ۱۸۸۷ م) به اهتمام ابوالحسنات شیخ عبدالحی لکنوی به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *الاحادیث فی فضل الاسکندریة وعسقلان* (*آلوارت*، شم 1389)؛ ۲. *الامالی* (ازهریه، ۴۱۱/۱)؛ ۳. *انوار اللمعة فی الجمع بین الصحاح السبعة* (آربری، شم 5100)؛ ۴. *رسالة فی صلاة الرغائب* (GAL, S, I/ 768)؛ ۵. *شرح مشکل الوسیط* یا *اشکالات علی الوسیط* (خدیویه، ۲۴۲/۳)؛ ۶. *شرح الورقات فی الاصول* (رقیحی، ۸۲۶/۲)؛ ۷. *صلة الناسک فی صفة المناسک* (خدیویه، ۷(۲)/۶۹۱)؛ ۸. *صیانة من الاخلال والغلط وحمایته من الاسقاط والسقط* یا *شرح مسلم بن الحجاج* (GAL,S,I/265)؛ ۹. *طبقات الشافعیة* (ظاهریه، ۲۴۹/۱ ـ ۲۵۱).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد الکوثری، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ازهریه، خطی؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رقیحی، احمد عبدالرّزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، صنعا، وزارة الاوقاف والارشاد؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ، عش)؛ نیز: *Ahlwardt*; *Arberry*; GAL, S.

محسن عابدی

اِبْنِ صَلاح، نجم الدین (یا کمال‌الدین) ابوالفتوح احمد بن محمد بن سری بن صلاح همدانی (د ۵۴۸ ق/ ۱۱۵۳ م)، ریاضی‌دان و پزشک مشهور. از او با عنوان ابن‌سری نیز یاد کرده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۹/۱؛ قفطی، ۲۶۴). وی ایرانی نژاد و اصلاً اهل همدان بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۹/۱، ۱۶۴/۲؛ قس: قفطی، ۲۷۹، که او را از سُمَیْساط، شهری برکنار فرات، دانسته است). پس از سپری کردن تحصیلات مقدماتی، به بغداد رفت و زمانی دراز در آن شهر به تحصیل در رشته‌های مختلف علوم پرداخت. ابوالحکم مغربی اندلسی از زمرهٔ نخستین و برجسته‌ترین استادان ابن صلاح، به ویژه در ریاضیات بود و ابن صلاح خود از او با احترام یاد کرده است (قفطی، ۲۶۴، ۲۷۹)، اما از سایر استادان ابن صلاح به رغم شهرتی که وی در علوم مختلف داشت، آگاهی در دست نیست. به هر حال ابن صلاح همچنان در بغداد بود، تا امیر حسام‌الدین تیمورتاش ارتقی (حک ۵۱۶ ـ ۵۴۷ ق) او را، گویا به عنوان طبیب خاص خود، به ماردین فرا خواند. در همین ایام بود که فخرالدین ماردینی به آموختن حکمت و فلسفه نزد او پرداخت. دور نیست که حسام‌الدین تیمورتاش، امیر فضل پرور ماردین، ابن صلاح را برای تأسیس کتابخانهٔ ماردین به آن شهر فراخوانده باشد (قس: ابن ابی‌اصیبعه، ۳۰۰/۱). مدت اقامت او در ماردین معلوم نیست، اما شاید برای پیوستن به استاد خود ابوالحکم مغربی که در دمشق سکنی داشت، رهسپار آنجا شد. در موصل، امیرنورالدین محمود زنگی او را بسیار نواخت، و چون به دمشق رسید، در خانهٔ ابوالفضل اسماعیل بن ابی الوقار پزشک منزل کرد (قفطی، ۲۷۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۶۴/۲). وی آخرین سالهای عمر خود را در دمشق و در میان دانشمندانی چون ابوالحکم مغربی و ابن ابی الوقار و حکیم امین الدین یحیی بن اسماعیل بیاسی به عزت تمام سپری کرد تا در همانجا درگذشت و در مقابر صوفیه کنار رود بانیاس به خاک سپرده شد (همانجا).

ابن صلاح از دانشمندانی بود که طالبان علم به حضور در مجالس درس او شوق بسیار داشتند. وی گذشته از دانش وسیع، زبانی گشاده و بیانی رسا و شیوا داشت (قفطی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها). اگر چه از او با عنوان پزشک نیز یاد شده، ولی شهرت عمدهٔ او و نیزمعروفیت آثارش بیشتر در ریاضیات است. ابن صلاح با آثار ریاضی‌دانان پیشین به خوبی آشنا بود و چون زبان سریانی می‌دانست، به ترجمهٔ سریانی آثار ریاضی یونانی مراجعه می‌کرد (GAS, VI/89, 105). آثار او را استوار و ویراسته، و شرح و حواشی انتقادیش را بر کتب دیگران، با ارزش و سودمند دانسته‌اند (قفطی، همانجا؛ زوتر، «ریاضی‌دانان و منجمان عرب...»[1]، 120). ابوالحکم مغربی مراتب علمی شاگرد برجستهٔ خود را ستوده و به طبع شعر او نیز اشاره کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۶۵/۲ ـ ۱۶۶).

آثــار: بیش از ۱۰ اثر از ابن‌صلاح یاد کرده‌اند. برخی از آثار و رسایل او از نظر ریاضیات ارزشمند است. اینک به بررسی برخی از نظریات او در نجوم و ریاضی براساس ۳ رساله از آثارش پرداخته می‌شود:

۱. *فی کیفیّة تسطیح الکُرَی*، رساله‌ای است دربارهٔ چگونگی تصویر کره بر روی صفحه که امروزه به تصویر کنجنگاری[2] موسوم است. این رساله شامل دو مقاله است. مقالهٔ اول، بخش نظری و مقالهٔ دوم کاربُرد آن را در اسطرلاب تشکیل می‌دهد. بررسی بخش نظری این اثر براساسَ نسخهٔ خطی دانشکدهٔ الهیات تهران (مجموعهٔ شم ۶۵۲، رسالهٔ هشتم) ارائه می‌شود (برای بقیهٔ نسخ خطی، نک: GAL,S,I/857؛ کراوزه، II/732). تصویر کنجنگاری چنین است: سطح S از کره‌ای را در نظر می‌گیریم. نقطه‌ای مانند P روی S انتخاب می‌کنیم. متقاطر P را روی S با P_1 نمایش می‌دهیم و در نقطهٔ P_1 صفحه‌ای مانند Q بر S مماس می‌کنیم. برای هر نقطه مانند M روی S نقطه‌ای مانند M_1 روی Q به صورت زیر به دست می‌آوریم. خط واصل بین P و M را امتداد می‌دهیم تا صفحه Q را در M_1 قطع کند. M_1 را تصویر کنجنگاری M نسبت به P و کرهٔ S می‌نامیم.

---

1. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber* ...
2. Stereographic

این نوع تصویر در اسطرلاب (هـ م) کاربرد فراوان دارد. حال در رسالهٔ مذکور، اثبات رابطهٔ: «شعاع تصویر مدار رأس السرطان + شعاع تصویر مدار رأس الجدی = قطر تصویر [کنجگاری] دائرة البروج»
به این صورت است:

در شکل ۲ قطعه خطهای MN, AB و MB به ترتیب محل تقاطع صفحات دوایر مدار رأس السرطان، مدار رأس الجدی و دائرة البروج با صفحه‌ای است که از P و مرکز کره و نقاط انقلاب صیفی (B) و شتوی (M) می‌گذرد و داریم:

شعاع تصویر مدار رأس الجدی = M_1P_1

شعاع تصویر مدار رأس السرطان = P_1B_1

قطر تصویر دائرة البروج = M_1B_1

در نتیجه رابطهٔ مذکور به‌دست می‌آید.

۲. *فی سبب الخطأ و التصحیف العارضین فی جداول المقالتین السابعة والثامنة من کتاب المجسطی و تصحیح ما امکن تصحیحه من ذلک*. این اثر را پ. کونیتچ به آلمانی ترجمه و تجزیه و تحلیل کرده و در ۱۹۷۵ م در گوتینگن به چاپ رسانده است (برای نسخ خطی این اثر، نک: GAS, VI/92؛ زوتر، همانجا). این رسالهٔ دربارهٔ تصحیح اشتباهات جداول مقالات هفتم و هشتم مجسطی است که ابن صلاح در آن، خطاهایی را که در تعیین مختصات ستارگان روی داده و خطاهای دیگری که به واسطهٔ استنساخ متعدد کتاب مجسطی حادث شده، اصلاح کرده است.

وی همچنین بدان سبب که در تدوین این رساله، مآخذ معتبر و اصلی کار را شناسایی و مقایسه کرده، از ابوالحسین صوفی، تبّانی، ابوریحان بیرونی و دیگران با روش کاملاً علمی انتقادهایی به عمل آورده است (کونیتچ، 18). مسیر فکری و روش ابن صلاح در این مورد چنان است که می‌تواند دانشمندان امروزی را متقاعد سازد.

ابن‌صلاح در این اثر از ۵ نسخهٔ مجسطی استفاده کرده است. نسخهٔ اول، ترجمهٔ سریانی از یونانی این اثر بود؛ دومین نسخهٔ ترجمه از یونانی به عربی بود که حسن بن قریش آن را برای مأمون ترجمه کرده بود؛ سومین نسخه ترجمهٔ حجاج بن یوسف بن مطروهلیا ابن سَرجون، از یونانی به عربی برای مأمون؛ چهارمین نسخه ترجمهٔ اسحاق بن حُنین به خط خود وی، برای وزیر ابوالصقر ابن‌بلبل بود که آن نیز از یونانی به عربی ترجمه شده بود و پنجمین نسخه، متن ویرایش شدهٔ نسخهٔ پیشین توسط ثابت بن قره بود.

۳. «دو مسألهٔ هندسی». نسخه‌ای از این رساله در لیدن (شم 1006) موجود است (نک: زوتر، همانجا؛ GAL, I/245). زوتر احتمال می‌دهد که رسالهٔ شمارهٔ (3)I.913 موجود در آکسفورد[1] با نسخهٔ فوق یکی است. هاینریش زوتر در سالهای ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸ م، این دو مسأله را مورد تجزیه و تحلیل قرارداد («بعضی مسائل هندسی ...»[2]، 33-30). با آنکه زوتر نتیجهٔ نادرستی از این اثر مهم ابن صلاح گرفته، اما کوشش او قابل تقدیر است. البته نسخه‌ای که زوتر از آن استفاده کرده، شامل سه مسأله است. مسائل اول و دوم از آنِ ابن‌صلاح، و مسألهٔ سوم، مجهول المؤلف است.

مسألهٔ اول: دایره‌ای به شعاع R مفروض است، مطلوب است محاط کردن مثلثی در آن دایره با محیط 2R. راه حل ابن‌صلاح با نمادهای امروزی به شرح زیر است:

C یک دایرهٔ دلخواه به شعاع R.

AB یک قطر دلخواه دایره C.

1. *Problemata ad triangulum circulumque pertinenta*.

2. "Einige geometrishe ..."

O مرکز C.

P نقطه‌ایست دلخواه بین O و B.

P_1 را طوری انتخاب می‌کنیم که روی C باشد و داشته باشیم:

$BP = BP_1$

از O عمودی بر BP_1 فرود می‌آوریم پای عمود را K_1 می‌نامیم، دایرهٔ به مرکز K (Kمحل تقاطع خط K_1O با دایرهٔ C است) و شعاع BK را با C_1 نمایش می‌دهیم. P_2 را روی C_1 طوری اختیار می‌کنیم که داشته باشیم: $AP = BP_2$.

P_3 محل تقاطع BP_2 و دایرهٔ C است. ملاحظه می‌کنیم که:

$\angle BKK_1 = \angle BP_2P_1$ (1)

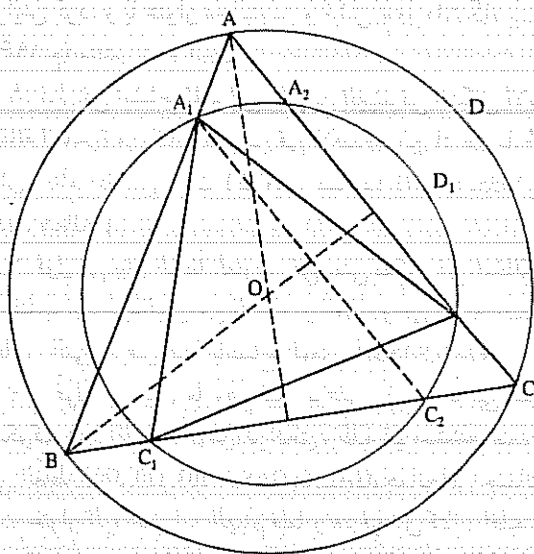
$\angle BKP_1 = \angle BP_3P_1$ (2)

پس از رابطهٔ (1) و (2) داریم: $\angle BP_3P_1$ مساوی است با دو برابر $\angle BP_2P_1$، از اینجا نتیجه می‌شود که مثلث $P_1P_3P_2$ متساوی الساقین است و داریم: $P_3P_1 = P_3P_2$، در نتیجه:

$BP_1 + P_1P_3 + BP_3 = BP + BP_2 = BP + AP = AB = 2R$

پس محیط مثلث BP_1P_3 مساوی 2R و حکم ثابت است.

مسألهٔ دوم: مثلث متساوی‌الاضلاع ABC مفروض است، مثلث متساوی‌الاضلاع دیگری در آن محاط کنید به طوری که نسبت مساحت این مثلث به مساحت مثلث ABC، عدد مفروضی مانند K باشد. ابن صلاح این مسأله را برای $K = \frac{1}{۲}$ (برای هر K (نسبتِ) دیگر نیز راه‌حل مشابه است) به شرح زیر حل کرده است:



AB = a

D دایرهٔ محیطی مثلث ABC

شعاع $D = \frac{a\sqrt{3}}{3}$

O مرکز D.

D_1 دایره‌ای است به مرکز O به طوری که نسبت مساحت D_1 به مساحت $D = \frac{1}{2}$ باشد (یعنی شعاع $D_1 = \frac{a}{\sqrt{6}}$).

مثلث $A_1B_1C_1$ متساوی‌الاضلاع است. نسبت مساحت مثلث $A_1B_1C_1$ به مساحت مثلث ABC (طبق قضیهٔ ۱ از کتاب ۱۲ اصول اقلیدس) مساوی نسبت مساحت دایرهٔ D_1 به مساحت دایرهٔ D، یعنی مساوی $\frac{1}{۲}$ است. قابل ذکر است که صنعتگری مدعی شد که نسبت AA_1 به AB مساوی $\frac{1}{۵}$ است (واضح است که $AA_1 = B_1C = C_1B$). ولی ابن صلاح ثابت کرد که این ادعا درست نیست. اثبات او اساساً به این ترتیب است: فرض کنیم نسبت AA_1 به AB مساوی d است (AA_1 کوچک‌تر از A_1B)، یعنی $d = \frac{AA_1}{AB}$. از A_1 خطی به موازات BC رسم می‌کنیم تا AC را در A_2 قطع کند، واضح است که A_2 روی دایرهٔ D_1 است. در ضمن مساحت مثلثهای ΔAA_1B_1، ΔBA_1C_1 و ΔCB_1C_1 با هم مساوی و مقدار هر یک از این مساحات، مساوی مساحتهای $\Delta AA_1A_2 + \Delta A_1A_2B_1$ و مساوی با:

$$d\frac{a}{2}.da\frac{\sqrt{3}}{2} + a(1-2D)\frac{\sqrt{3}}{2}.d\frac{a}{2}$$

است و چون مساحت مثلث $A_1B_1C_1$ مساوی با $\frac{a^2\sqrt{3}}{8}$ است، پس مساحت مثلث ABC مساوی است با:

$$3.\frac{d^2a^2\sqrt{3}}{4} + 3.\frac{da^2\sqrt{3}}{4}(1-2d) + \frac{a^2\sqrt{3}}{8}$$

$$= \frac{a^2\sqrt{3}}{4}(-3d^2 + 3d + \frac{1}{2})$$

یعنی باید داشته باشیم: (۱)

$$\frac{a^2\sqrt{3}}{4}(-3d^2 + 3d + \frac{1}{2}) = \frac{a^2\sqrt{3}}{4}$$

حال اگر $d = \frac{1}{4}$ باشد، در این صورت طرف چپ (1) برابر است با: $\frac{a^2\sqrt{3}}{4} . \frac{17}{16}$ که از طرف راست بزرگ‌تر است. اگر $d = \frac{1}{5}$ باشد، در این صورت طرف چپ(1) برابراست با: $\frac{a^2\sqrt{3}}{4} . \frac{49}{50}$ که از طرف راست کوچک‌تر است و ابن صلاح نتیجه می‌گیرد که $\frac{1}{5} < d < \frac{1}{4}$

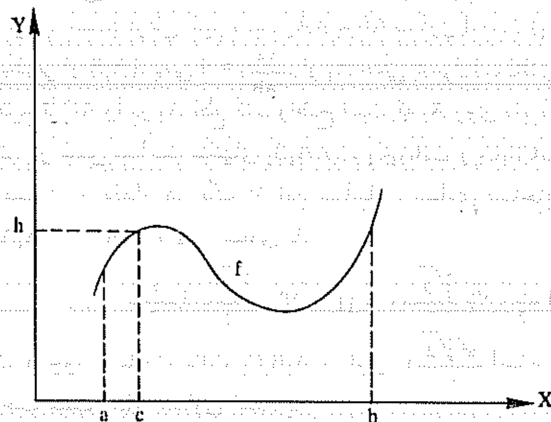
با حل معادلهٔ درجهٔ دوم در (1) رابطهٔ (2) به دست می‌آید:

$$d = \frac{3 \pm \sqrt{3}}{6} \qquad (2)$$

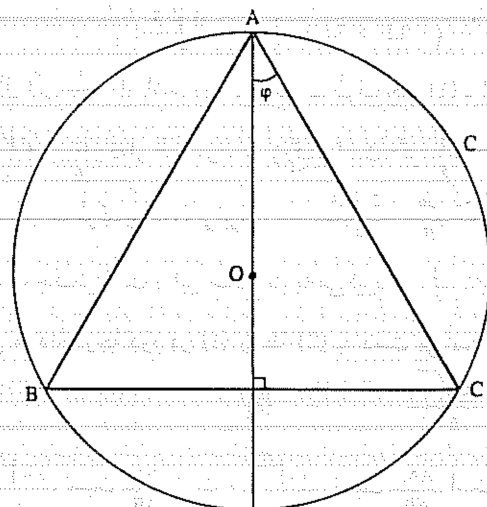
که $\frac{3+\sqrt{3}}{6}$ نسبت $\frac{BA^1}{AB}$ است و $\frac{3-\sqrt{3}}{6}$ نسبت $\frac{AA_1}{AB}$ است.

ابن صلاح می‌گوید d اصم است، چون بین 4 و 5 عدد صحیحی موجود نیست. پس 20d و در نتیجه d مانند نسبت یک عدد (صحیح) به یک عدد (صحیح) نیست که البته این استدلال نادرست است، گر چه اصم بودن d از رابطهٔ (2) واضح است.

زوتر به جهت استدلال مذکور، این کار مهم ابن صلاح را کم ارزش دانسته و عمق طرح و حل این دو مسأله را درک نکرده و در بارهٔ دانش ریاضی ابن صلاح تردید روا داشته است (همان، 32, 33)، اما طرح و حل این دو مسأله توسط ابن صلاح از کارهای بسیار جالب و مهم او به شمار می‌آید. امروزه مشابه این نظر قضیهٔ زیر است: اگر تابع حقیقی f روی فاصلهٔ بستهٔ [a,b] پیوسته باشد و f (a) مخالف f(b) و عدد h بین f(a) و f(b) باشد، در این صورت نقطه‌ای مانند c در [a,b] هست، به طوری که f(c) = h



که معروف به قضیهٔ مقدار میانی است و در آنالیز ریاضی بسیار از آن استفاده می‌شود. در مورد مسألهٔ اول، به نظر می‌آید که نظر اصلی ابن صلاح برای توجیه وجود مثلثی با محیط 2R قبل از اینکه مسأله را حل کند، به این صورت بوده است:



در دایره C به مرکز O و شعاع R، OA عمود بر BC است. محیط مثلث ABC مساوی است با

$$4R\cos\varphi + 4R\cos\varphi\sin\varphi = f(\varphi)$$

و چون

$$f(O) = 4R$$

و $f(\frac{\pi}{2}) = 0$

و $0 < 2R < 4R$

پس یک φ بین 0 و $\frac{\pi}{2}$ موجود است، به طوری که $f(\varphi) = 2R$ یعنی محیط مثلث ABC برای این φ مساوی 2R می‌شود.

در مورد مسألهٔ دوم همان طوری که از حل آن پیداست، این تشابه واضح است.

سایر آثار او عبارتند از:

۴. *جواب عن برهان مسألة مضافة الی المقالة السابعة من کتاب اقلیدس فی الاصول و سائر ماجرّه الکلام فیه*. از این رسالهٔ نسخه‌هایی در کتابخانه‌های ایاصوفیا و فیض‌الله به شمارهٔ ۱۳۶۶/۳ موجود است (GAS, V/110; GAL, S, I/857؛ کراوزه، II/731).

۵. *ایضاح البرهان علی حساب الخَطَأین*. اصل این اثر از ابوسعید جابر بن ابراهیم صابی است که ابن صلاح بر آن حاشیه نوشته و در آن لااقل یک اشتباه جابر را اصلاح کرده است (GAS, V/254). زوتر این اثر را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.

۶. *شرح فصل فی آخر المقالة الثانیة من کتاب ارسطوطالیس فی البرهان و اصلاح خطأ فیه* (GAL,S ، همانجا؛ GAS, V/80؛ کراوزه، II/732). در این مقاله ابن صلاح یک اشتباه ارسطو را مورد بحث قرار داده است.

۷. *مقالة فی الشکل الرابع من اشکال الحملی*، منسوب به جالینوس (GAL, S، همانجا؛ کراوزه، II/731). این مقاله را ن. رشر[1] ترجمه و ویرایش کرده و با عنوان «جالینوس و قیاس[2]» در دانشگاه پیتسبرگ (۱۹۶۶ م) منتشر شده است.

۸. *قول فی ایضاح غلط ابی علی بن الهیثم فی الشکل الاول من المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس فی الاصول*. این اثر در بارهٔ مبانی روش افناء اقلیدس است (کراوزه، همانجا؛ GAS, V/55, 110,371؛ GAL، همانجا).

۹. *قول فی بیان الخطأ العارض فی معنی مذکور فی المقالة الثالثة من کتاب ارسطوطالیس فی السماء و العالم و فی جمیع الشروح و التعالیق التی تعرض فیها بایضاح المعنی* (GAL,S,I/857).

۱۰. *قَوْلٌ فی بیان ما وَهَمَ فیه ابوعلی بن الهَیْثم فی کتابه فی الشکوک علی اقلیدس أنَّ مَنْ آثر الحق و طَلَبَه غَیْرُمُسْتَبْشَع عِنْدهُ التَّنْبیهُ علی الغَلَط* (GAL, S; GAS, V/107, 110, 370، همانجا). احتمالاً آنچه تحت عنوان *الرد علی ابن الهیثم فیما و هم فیه من کتاب اقلیدس فی الاصول* موجود است (GAS, V/370)، همان رسالهٔ سابق الذکر است.

۱۱. *قول فی بیان ما وَهَم فیه ابونصر الفارابی عِند شَرحِهِ الفَصْل السابِع عَشَرَ من المقالة الخامِسة من المجسطی و شَرْح هذا الفصل* (قربانی، ۳۷).

---

1. N. Rescher. 2. *Galen and the syllogism*.

۱۲. *ما ذکره بطلمیوس فی الباب الثانی من المقالة الثانیة عشرة فی معرفة مقدار رجوع زُحل وَ فِی الأَبوابِ الأَربَعَةِ التی بَعْدَهُ لِرُجوع باقی الکَواکِب* (کراوزه، GAS,VI/92; II/732).

۱۳. *مقالة فی تَرْییف مُقَدماتِ مقالة ابی سهلِ الکوهی فی ان نسبة القُطر الی المحیطِ نسبة الواحدِ الی ثلثة و سَبع* (GAL,S,I/857; GAS,V/320).

۱۴. *مَقالة فی کَشْف الشُبهة التی عَرَضَتْ لِجماعَةٍ مِمَّنْ یَنْسِبُ نَفْسَهُ الی عُلوم التعالیم علی اقلیدس فی الشکل الرابع عَشَرَ مِنَ المقالة الثانیة عَشَرَ من کتاب الاصول* (GAL,S، همانجا؛ GAS, V/110).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، اخبار الحکماء، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ نیز:
GAL; GAL,S; GAS; kunitzsch, P., *Qual fi Ṯabt al-ḫata' wa-t-taṣḥīf al-ʿariḍain fi ğadāwil al-maqālatain as-sabiʿa wa-ṯ-ṯamina min kitāb al Mağisṭi wa-taṣḥīḥ mā amkana taṣḥīḥuhū min ḏālika*, ed. ins Deutsche übersetzt und untersucht, Göttingen, 1975; Suter, Heinnch, "Einige geometrische Aufgaben bei arabischen Mathematikern", *Bibliotheca Mathematica*, 1907 - 1908, S. 3,vol. VIII; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900; Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge Zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986.

علیرضا جعفری نائینی

اِبْنِ صوری، رشیدالدین ابومنصور بن ابی الفضل بن علی صوری (۵۷۳ ـ اول رجب ۶۳۹ ق/ ۱۱۷۷ ـ ۵ ژانویهٔ ۱۲۴۲ م)، گیاه شناس و طبیب. وی در خاندانی اصیل، در صور زاده شد و همانجا رشد یافت (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲). احتمالاً در نوجوانی (نک: لکلرک، II/171) به دمشق رفت و در آنجا نزد موفق الدین عبدالعزیز سُلَمی طبابت آموخت و کتابهای طبّی را نزد موفق‌الدین عبداللطیف بن یوسف بغدادی خواند و در آن فن سر آمد بسیاری از اقران گشت. سپس چند سالی در قدس اقامت گزید و همانجا در بیمارستان شهر به معالجه اشتغال یافت؛ با برجسته‌ترین استاد خود در ادویهٔ مفرده (داروهای ساده)، ابوالعباس جیانی، در همین شهر آشنا شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۶/۲) و شاید همو در پرورش ذوق گیاه‌شناسی ابن صوری مؤثر افتاده باشد (لکلرک، همانجا). وی آثار دیوسکوریدس[1]، جالینوس و احمدبن محمد غافقی قرطبی را نیز خواند (سارتن، ۲ (۲)/۱۸۲۶) و بدین ترتیب با شیوهٔ اطبای اندلس که تحت تأثیر دیوسکوریدس بیشتر به ادویهٔ مفرده توجه داشتند، آشنایی یافت. احتمالاً سفرهای علمی او برای کاوشهای گیاه‌شناسی پس از این شروع شده است. وی در این سفرها نوادهٔ خود، علی بن یوسف تنوخی را همراه می‌برد (اولمان، 280,340). در ۶۱۲ ق/ ۱۲۱۵م که ملک عادل ابوبکر احمد ایوبی به مصر می‌رفت و از قدس می‌گذشت، ابن صوری با وی همراه شد و از این پس به عنوان طبیب خاص (نک: GAL,S,I/898) در خدمت او ماند. ابن صوری در جنگهای صلیبی دمیاط همراه این امیر ایوبی شرکت جست و در معالجهٔ مجروحان این جنگ نقش مؤثری داشت. پس از مرگ عادل (د ۶۱۵ ق) پسرش ملک معظم را خدمت کرد و نزد او و سپس ناصر داوود جایگاه بلندی یافت (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ صفدی، ۱۲۵/۱۴). در این زمان ریاست امور پزشکی دمشق به او سپرده شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲). چون ملک ناصر به کَرَک رفت، ابن صوری در دمشق اقامت گزید و به تدریس طب پرداخت.

وی در این دوره فرصت یافت به تحریر اثر خود در داروشناسی با نام *ادویة التریاق الکبیر* که بخش عمده‌ای از آن را در دوران ملک معظم آماده کرده بود، بپردازد (همانجا). آنچه در حیات علمی ابن صوری جلب توجه می‌کند، روش تجربی دقیق او در مطالعهٔ گیاهان دارویی است. این روش در نظر اغلب محققان معاصر (نک: لکلرک، II/172؛ اولمان، 280؛ سارتن، همانجا؛ طوقان، ۳۳؛ دفاع، ۲۴۰) از او چهره‌ای ممتاز ساخته است. روش کار او که از طریق گزارش ابن ابی اصیبعه (۲۱۹/۲) به ما رسیده است، دو مرحلهٔ کلی را در برمی‌گیرد: الف ـ جست و جو و شناسایی گیاهان طبی از راه سفر به مناطق مختلف، از جبل لبنان (همانجا) تا عراق، ارمنستان، انطاکیه، آناتولی، قبرس، رودس و سیسیل (اولمان، همانجا)، ب ـ ثبت مراحل مختلف رشد گیاه. ابن صوری این مراحل را با دقت تمام بررسی می‌کرد. وی در مطالعات خود نقاشی نیز به همراه می‌برد تا اجزاء گیاهان (شمار گلبرگها، ساقه و ریشه) را به رنگ خود آنها، به گونه‌ای که هرچه بیشتر مطابق اصل باشد، ترسیم کند. ترسیم نمونهٔ گیاهان در ۳ مرحله انجام می‌گرفت: یک بار در آغاز رشد گیاه، بار دیگر به هنگام رشد کامل و به بار نشستن آن، سرانجام در زمان پژمردگی و خشک شدن گیاه (ابن ابی اصیبعه، همانجا). به این ترتیب، ابن صوری دائرة المعارفی مصور از گیاهان دارویی فراهم آورد که دانشجو با مراجعه به آن می‌توانست گیاه موردنظر را در هر یک از مراحل رشد خود بیابد. به نظر سارتن این نخستین تصاویر دقیق از گیاهان در آثار عربی است (همانجا). لکلرک نیز کتاب ابن صوری را نخستین کتاب مصور به معنی امروزی در زبان عربی و در حیطهٔ دانش گیاه‌شناسی می‌داند (II/172؛ نیز نک: دفاع، ۲۳۷). لکلرک تصویرهای باقی‌مانده از کتاب دیوسکوریدس را با شرحی که از تصاویر کتاب ابن صوری در دست است، مقایسه کرده و کار ابن صوری را برتر دانسته است (II/172-173). در عین حال، عجیب است که ابن بیطار که معاصر و همشهری اوست، ذکری از او نکرده است (سارتن، همانجا). سکوت ابن بیطار این نظر را تقویت می‌کند که بین او و ابن صوری کدورتی وجود داشته است (نک: اولمان، همانجا). در یکی از سفرهای علمی ابن صوری و نواده‌اش تنوخی، میان این دو، و ابن بیطار و تاج الدین بلغاری دیداری رخ داد و دربارهٔ بسیاری مسائل گیاه شناسی گفت و گو شد. ابن صوری و تنوخی به این نتیجه رسیدند که جنبه‌های عملی آگاهیهای ابن بیطار ضعیف است (اولمان، 280, 340). ابن صوری ردیه‌ای نیز برکتاب *ادویهٔ مفردهٔ* تاج

1. Dioscorides

الدین بلغاری نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۹/۲)، اما ابن بیطار برخلاف او در جامع خود از بلغاری جانبداری کرده است (اولمان، 280).

امروزه، برخی محققان عرب ابن صوری را بنیادگذار گیاه‌شناسی علمی نوین می‌دانند (نک: دفاع، ۲۴۰). گر چه روش کار ابن صوری چندان علمی و تجربی است که از او چهرهٔ یک محقق قرون جدید را به دست می‌دهد، اما به لحاظ از بین رفتن کتاب *الادویة المفردة* او که نتیجهٔ همهٔ این تحقیقات در آن ثبت بوده است، نمی‌توان جایگاه ابن صوری را در تاریخ علم گیاه‌شناسی به دقت معین کرد. به نظرِ دفاع (ص ۲۳۶) کتاب ابن صوری در اروپا نیز شناخته بوده و دانشمندان از آن به عنوان مرجعی در داروشناسی استفاده می‌کرده‌اند، اما از اینکه این اثر ترجمه شده باشد، اطلاعی در دست نیست. *الادویة المفردهٔ* که نگارش آن از زمان ملک معظم آغاز شده و به همین سبب ابن صوری آن را به نام وی کرده بوده، در بردارندهٔ آگاهیهای تازه‌ای دربارهٔ گیاهان و انواع ناشناختهٔ آنها بوده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۹/۲؛ صفدی، همانجا). از این رو، لکلرک خودِ متن را گذشته از تصاویر آن با ارزش می‌شمرد (II/173). انور رفاعی *الادویة* را شامل وصف ۵۸۵ ماده دارویی می‌داند: ۴۶۶ نباتی، ۷۵ معدنی، ۴۴ حیوانی (دفاع، ۲۳۷).

سارتن معتقد است ابن صوری در این کتاب عقاید تاج الدین بلغاری را، که در رسالهٔ مشابهی بیان شده بود، وصف کرده است (همانجا). اما این نظر مقرون به صواب نیست، زیرا اولاً ابن صوری آراء بلغاری را نقد کرده، نه وصف، ثانیاً این نقد عنوانی جداگانه داشته است (نک: آثار). *الادویة* را باید شرح تجربه‌ها و آزمایشهای علمی و کاوشهای خود ابن صوری دانست که برای تألیف آن عمری را در تهیهٔ مواد و سنجش آنها صرف کرده بود.

میان ابن صوری و ابن ابی اصیبعه رابطهٔ علمی مودت آمیزی برقرار بود، چنانکه ابن صوری یک اثر خود را که حاوی فواید و توصیه‌های طبی بود، به ارمغان نزد او فرستاد و وی در شعری که برای ابن صوری به این مناسبت سروده و در صدر نامه‌ای مسجّع قرار داده، او را ستوده و مرشد علمی خود دانسته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲). سارتن می‌نویسد که وی همراه ابن صوری در حومهٔ دمشق به گردآوری گیاهان پرداخته است (همانجا). گرچه این امر محتمل است، اما ابن ابی اصیبعه خود بدان اشاره‌ای نکرده است، حال آنکه در مورد خود و ابن بیطار چنین اشاره‌ای دارد (نک: ۱۳۳/۲). ممکن است سارتن این دو شرح را با یکدیگر خلط کرده باشد. با اینهمه میلی نیز سخن سارتن را تکرار کرده است (ص 162 و حاشیه). مهذب الدین ابونصر محمد حلبی نیز ابن صوری را طی قصیده‌ای بلند ستوده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲ - ۲۱۹). از قصیدهٔ حلبی و از نامهٔ ابن ابی اصیبعه به ابن صوری می‌توان دریافت که او در این هنگام در موقعیت اجتماعی ممتازی قرار داشته است. ابن ابی اصیبعه با احترام فراوان از او یاد می‌کند و او را معتمد ملوک و سلاطین می‌خواند. با آنکه ابن صوری بیشتر در گیاه شناسی صاحب نام است، امروز تنها رسالهٔ کوتاهی در چشم پزشکی از او باقی مانده است. در عین حال، کتاب نوهٔ او تنوخی با نام کتاب *الاشرف فی صناعة الدریاق* (اولمان، 340 ;GAL,S,I/898) که شرح تجربه‌های علمی وی در سفرهایی است که همراه ابن صوری داشته است (اولمان، همانجا)، می‌توان برای بازنمایی جنبه‌هایی از روش کار و دستاوردهای ابن صوری مورد اعتنا باشد.

آثار: ۱. *تذکرة الکحالین*، یا *الکافی فی طب العیون*، در جُنگی در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۲۱۸/۲)؛ ۲. *الادویة المفردة* (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۹/۲)؛ ۳. *الرد علی کتاب التاج البلغاری فی الادویة المفردة* (همانجا؛ بغدادی، ۵۵۴/۱)؛ ۴. *تعالیق و فوائد و وصایا طبیة* (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲، ۲۱۹)؛ ۵. *ادویة التّریاق الکبیر* (همو، ۲۱۷/۲)، این کتاب شاید همان *الادویة المفردة* باشد، زیرا گذشته از آنکه کتاب‌شناسان متقدم و معاصر تنها همان دو اثر نخست را از او یاد کرده‌اند، در خود *عیون الانباء* قراینی وجود دارد که حاکی از یگانگی این دو عنوان است (همو، ۲۱۷/۲، قس: ۲۱۹/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ دفاع، علی عبدالله، *اسهام علماء العرب والمسلمین فی علم النبات*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ سارتن، جرج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ طوقان، قدری حافظ، *العلوم عندالعرب*، اردن، داراقراء؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ نیز:
GAL, S; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1878; Mieli, Aldo, *La science arabe*, Leiden, 1966; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden/ Köln, 1970.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ صوفی، ابراهیم بن محمد (د بعد از ۲۶۰ ق / ۸۷۴ م)، از علویان و از نسل عمربن علی بن ابی‌طالب (ع) که در عهد احمدبن طولون (د ۲۷۰ ق / ۸۸۳ م) در مصر طغیان کرد. از ابن صوفی تا پیش از شورش وی در ۲۵۳ ق / ۸۶۷ م در صعید مصر (نک: کندی، ۲۱۳؛ قس: ابن اثیر، ذیل حوادث ۲۵۶ ق، که درست نیست) اطلاع چندانی در دست نیست، اما به احتمال بسیار وی از سران علویانی بود که از بیداد خلفای عباسی به ویژه متوکل به مصر روی آورد. با اینهمه پناهندگان درمصر نیز از فشار خلفا آسوده نماندند. متوکل در نامه‌ای از والی مصر خواست تا علویان را بیرون براند. از آن پس منتصر نیز در پی آن بود که علویان را در مصر از حقوق اجتماعی و اقتصادی محروم گرداند (کندی، ۱۹۸، ۲۰۴؛ مقریزی، ۳۳۹/۲). از این رو علویان در اواسط قرن سوم مکرر دست به شورش زدند (همانجا؛ ابن تغری بردی، ۶/۳). از میان این قیامها، شورش ابن صوفی به سبب گستردگی و تداوم آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. ابن صوفی قیام خود را با دعوت به نام خاندان پیامبر(ص) آغاز کرد (ابن خلدون، ۶۴۴/۳). در ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م شهر اسنا را گشود و در آنجا دست به کشتار و غارت زد و شورش خود را به شهرهای دیگر گستراند. احمدبن طولون والی مصر، سپاهی را به مقابلهٔ وی گسیل داشت. در پی جنگی که در

ربیع‌الاول ۲۵۶ / فوریهٔ ۸۷۰ در محلی به نام هُو (امروزه هِو) روی داد، ابن صوفی سپاه مصر را شکست داد و فرمانده آن را اسیر کرد و به دار آویخت. آنگاه ابن طولون سپاه دیگری روانه کرد. این بار ابن صوفی در جنگی که در ربیع‌الآخر همان سال در ناحیهٔ اخمیم در گرفت، شکست خورد و بسیاری از سپاهیانش کشته و پراکنده شدند و خود به نخلستانها گریخت. دو سال بعد ابن صوفی بار دیگر در مصر شورید. او در ۲۵۹ ق مردمان بسیاری را که دعوت او را پاسخ گفته بودند، به شهر اشمونین برد. ابن طولون، سردار دیگری را برای سرکوبی او فرستاد. وی ابن صوفی را در حالی که به طرف اسوان می‌رفت تا با ابوعبدالله العُمَری بجنگد، مشاهده کرد. ابوعبدالله، عبدالله بن عبدالحمید (قس: ابن اثیر، ۲۶۴/۷؛ ابن خلدون، همانجا؛ مقریزی، ۳۳۹/۲) از نسل عبدالله بن عمر بن خطاب (یعقوبی، ۵۰۶/۲) موفق شده بود بجاویها را که به سرزمینهای اسلامی می‌تاختند، سرکوب کند و نفوذ و قدرت بسیاری در میان سنّیان مصر به دست آورد. در جنگی که روی داد، ابن صوفی به سختی شکست یافت. به این ترتیب نیروهای سنی مذهب که به طور عمده ترک نژاد یا سیاه پوست بودند، تفوق به دست آوردند. ابن صوفی پس از این شکست به اسوان گریخت. در این زمان، ابن طولون برای دستگیری او سپاه دیگری گسیل کرد که کاری از پیش نبرد و ابن صوفی به عیذاب گریخت و از راه دریا به مکه رفت. چون به مکه رسید، والی او را دستگیر کرد و نزد ابن طولون فرستاد. در مصر، ابن طولون دستور داد او را در شهر بگردانند و سپس زندانی کنند. با اینهمه چندی بعد آزادش کرد و او به مدینه بازگشت و در همانجا درگذشت. تاریخ دقیق مرگ وی روشن نیست. قدر مسلّم این است که او تا ۲۵۹ ق در مصر به سر برده است (همانجا؛ کندی، ۲۱۳ - ۲۱۴؛ ابن اثیر، ۲۳۸/۷ - ۲۳۹، ۲۶۳ - ۲۶۴). پس از رفتن ابن صوفی به مدینه پیروانش از پای ننشستند. در ۲۶۰ ق یکی از پیروان او به نام «سکن» و به کنیهٔ ابوروح ظهور کرد که عدهٔ زیادی هم به دور او جمع شدند. او نیز چندین بار با سپاه ابن طولون جنگید و سرانجام تسلیم شد (همو، ۲۷۳/۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب الولاة والقضاة*، به کوشش ر. گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مقریزی، احمدبن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

محمد عبدعلی

اِبْنِ صوفی، نجم‌الدین ابوالحسن علی بن ابوالغنائم محمد (ح ۳۹۰ - ح ۴۶۰ ق / ۱۰۰۰ - ۱۰۶۸م)، نسب‌شناس شیعی. ابن صوفی به علت انتساب به نیایش، عُمَرالاطرف، فرزند حضرت علی (ع) معروف به ابن تغلبیه (مروزی، ۱۷۳) به عُمَری و نیز علوی مشهور است (ابن شهر آشوب، ۶۸). ابن صوفی (ص ۱۵۷) در بیان نسب زیدبن علی (ع) به مذهب اثناعشری خود اشاره کرده است. پدر ابن صوفی، ابوالغنائم محمد، معروف به ابن مهلبیه (مروزی، ۱۷۴ - ۱۷۵) نیز از مراجع علم انساب به شمار می‌آمد (مدنی، ۴۸۵). در واقع نسب‌شناسی در خاندان ابن صوفی سابقه‌ای دیرین داشت و حتی نیای ششم وی، محمد صوفی که ابن صوفی بدو منسوب است و به فرمان هارون الرشید به قتل رسید (مرعشی، ۸)، نیز نسب‌شناس بود (مروزی، ۱۷۵).

ابن صوفی در بصره متولد شد و همانجا پرورش یافت و چنانکه خود می‌گوید (ص ۲۹۱)، از کودکی به دانشهای گوناگون و به ویژه نسب‌شناسی پرداخت و از محضر استادانی بزرگ بهره برد(همانجا). در کتابهای مختلف نام تقریباً ۲۰ تن از استادان ابن صوفی را می‌توان یافت. وی برخی از آنان را در *المجدی* نام برده است. از جمله ابوالحسن محمد مشهور به عبیدلی، پدر خویش ابوالغنائم، ابوعبدالله حسین بن محمد بن طباطبای علوی، ابوعلی بن شهاب عُکبری، ابوعبدالله حمویه، ابوعلی قطان مقری، ابن کتیلهٔ حسینی و ابن خداع مصری (جم). ابن صوفی با سیدمرتضی معاصر بود و این دو در ۴۲۵ ق در بغداد با یکدیگر دیدار داشتند (ابن صوفی، ۱۲۵). به نوشتهٔ مدنی (ص ۴۸۵) ابن صوفی از محضر سیدمرتضی بهره برده و از او و برادرش شریف رضی حدیث روایت کرده است، اما خود ابن صوفی اشاره‌ای در این باره ندارد. ابن صوفی در ۴۲۳ ق از بصره به موصل مهاجرت کرد و در این شهر همسر گزید و ماندگار شد. وی برای کسب تجربه و دانش اندوزی به سرزمینها و شهرهای بسیاری چون رمله، نصیبین، شام، میّافارقین، مصر، عمان، کوفه و عکبرا مسافرت کرد (مرعشی، ۳۵). به نظر می‌رسد که ابن صوفی در سالهای ۴۰۷ تا ۴۲۰ ق، اگر نه یکسره، دست کم بسیاری از اوقات را در بغداد به سر برده باشد (مهدوی، ۱۱۹ - ۱۲۰). به نوشتهٔ ابن طقطقی در *الاصیلی* ابن صوفی در موصل درگذشت (نک: مرعشی، ۹). ابن طاووس او را سرآمد نسب شناسان روزگار خود شمرده است (افندی، ۲۳۴/۴) و به گفتهٔ ابن عنبه (ص ۳۶۸) قول ابن صوفی در این زمینه حجت بود. ابن صوفی را ادیب و شاعر (فخر رازی، ۱۹۰) و فقیه (کمونه، ۲۵۵) نیز دانسته‌اند.

آثار: *المجدی فی انساب الطالبیین*. ابن صوفی در ۴۴۳ ق به مصر سفر کرد و در آنجا برخی از آثار خود را به مجدالدوله ابوالحسن احمد نقیب النقبای طالبیان در حکومت فاطمیان عرضه داشت (ابن صوفی، ۴). ابوطالب محمد پسر مجدالدوله از ابن صوفی خواست (قس: مرعشی، ۳۶) تا کتابی مختصر در انساب بنگارد (ابن صوفی، ۵). او نیز کتاب را به پاس عنایت مجدالدوله بدو منسوب کرد و آن را *المجدی* نامید (همانجا). ابن طباطبا (ص ۳۱۷) از نویسندگان معاصر ابن صوفی نخستین کسی است که از این کتاب نام برده و این نکته نشان می‌دهد که *المجدی* در زمان حیات مؤلف از شهرت و اعتبار برخوردار بوده است. *المجدی* در نسب پیامبر اکرم (ص) و امامان شیعه تا امام جواد (ع) و فرزندان و نوادگان آنها نوشته شده و ابن صوفی (همانجا) مذاهب علمای انساب و اختلاف آراء آنان را نیز در این اثر گنجانده است. این کتاب یکی از آثار کهن و معتبر علم انساب

است (مرعشی، ۳۳؛ افندی، ۲۳۲/۴؛ قمی، ۳۳۷/۱) که برخی، از جمله ابن طاووس حلی، برآن تعلیقه نوشته‌اند (افندی، همانجا). *المجدی* در ۱۴۰۹ ق به کوشش احمد مهدوی دامغانی در قم به چاپ رسیده است.

آثار منسوب: ۱. *الرسائل*، در علم انساب (ابن شهر آشوب، ۶۸)؛ ۲. *الشافی*، در علم انساب (همانجا). به نوشتهٔ ابن طقطقی این کتاب در دو جزء است که اولی به شرح نسب بنی عباس و دومی به نسب فرزندان حضرت علی (ع) اختصاص دارد (مرعشی، ۳۲ ـ ۳۳؛ قس: ابن طاووس، ۱۲۵). این کتاب تاکنون به دست نیامده است؛ ۳. *العیون*، در علم انساب (ابن شهر آشوب، همانجا)؛ ۴. *المبسوط*، در انساب (ابن عنبه، ۳۶۸؛ ابن طاووس، همانجا). به نوشتهٔ ابن طقطقی، *المبسوط* کتابی بزرگ در چند جلد بوده است. وی این کتاب را به خط خود ابن صوفی دیده و از آن نقل کرده است (نک: مرعشی، ۳۲)؛ ۵. *المشجر*، در علم انساب (ابن عنبه، همانجا). افندی (۲۳۳/۴) این کتاب را با عنوان *المشجرات* آورده و آقا بزرگ (۱۸۳/۴) آن را تشجیر و در جایی دیگر (۴۶/۲۱) مشجر النسب ذکر کرده و احتمال داده است که تشجیر یا مشجر همان *انساب الطالبیین* یا *المجدی* باشد (همو، ۳۸۱/۲)، اما از آنجا که ابن عنبه (همانجا) *المجدی* و *المشجر* را دو اثر مستقل شمرده است، نمی‌توان این احتمال را نزدیک به صواب دانست.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن صوفی، علی بن محمد، *المجدی فی انساب الطالبیین*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق ؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم*، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابن طباطبا، ابراهیم بن ناصر، *منتقلة الطالبیة*، به کوشش محمدمهدی حسن خرسان، نجف، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ ابن عنبه، احمد بن علی، *عمدة الطالب*، به کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ فخر رازی، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، نجف، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ کمونه، عبدالرزاق، *منیة الراغبین فی طبقات النسابین*، نجف، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ مدنی، سیدعلی خان، *الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة*، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ مرعشی، مقدمه بر *المجدی* (نک: ابن صوفی در همین مآخذ)؛ مروزی، اسماعیل بن حسین، *الفخری فی انساب الطالبیین*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ مهدوی،مقدمه بر *المجدی* (نک: ابن صوفی درهمین مآخذ).

مهیار علوی مقدم

اِبْنِ صِیرَفی، نک: صیرفی.

اِبْنِ صِیْرَفی، نک: ابوعمرو دانی.

اِبْنِ صِیْرَفی، ابوبکر یحیی بن محمدبن یوسف انصاری غرناطی مالکی (۴۶۷ ـ ۵۵۷ ق / ۱۰۷۵ ـ ۱۱۶۲م) کاتب، شاعر، مورخ، ادیب و محدث اندلسی. تاریخ درگذشت او را ۵۵۷ ق در اوریو لَه[1] از توابع مُرْسیه (ابن ابار، ۷۲۳/۲) و بعضی در حدود ۵۷۰ ق در غرناطه (ابن زبیر، ۱۸۳؛ عنان، ۱۱۰/۱) نوشته‌اند. وی آگاه به زبان و ادبیات عرب و تاریخ بود (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۰۷/۴). از استادان او ابوالحسن ابن مُغیث، ابوبکر ابن العربی و ابومروان ابن بونه (ابن زبیر، همانجا) بوده‌اند. وی نامه نیکو می‌نوشت و شعر بسیار می‌سرود (همانجا). ابن صیرفی از نویسندگان اندلسی بود که پس از استقرار مُرابطون در آنجا، به‌دربار آنان پیوست. او از منشیان ابومحمد تاشفین ابن‌علی در غرناطه بود که وی را در اشعارش ستوده است (ابن خطیب، همانجا)، از جمله، هنگامی که در ۵۲۸ ق در نبردی در محل البکار براثر شهامت امیر تاشفین، شکست نیروهای مسلمانان به پیروزی مبدل شد، ابن صیرفی قصیده‌ای در تهنیت پیروزی وی سرود و به تاشفین عرضه داشت (عنان، ۱۳۸/۱ ـ ۱۳۹).

به ابن صیرفی آثاری در تاریخ و ادب نسبت داده‌اند. کتاب مشهور تاریخی او را که در احوال امرای دولت مُرابطون است، به نام *تاریخ ابن الصیرفی* (حاجی خلیفه، ۲۷۹/۱) یا *تاریخ الدولة اللمتونیّة* (بغدادی، ۵۲۰/۲) یا *الانوار الجلیّة* (ابن سِماک، ۹۳) معروف است.نام کامل این کتاب *الانوار الجلیّة فی اخبار الدولة المُرابطیّة* است (ابن خطیب، همانجا) که ابن صیرفی در آن، وقایع شگفت را تا ۵۳۰ ق آورده و از آن پس تا زمان نزدیک به پایان عمرش ادامه داده است (ابن زبیر، همانجا؛ عنان، ۱۱۰/۱). متأسفانه از این کتاب نسخه‌ای در دست نیست. تاریخ نگاران پس از او، مانند ابن عِذاری در *البیان المغرب* (مثلاً، ۴۹/۴، ۵۰، ۶۰، ۷۸)،ابن خطیب در *الاحاطة فی تاریخ غَرناطة* و *أعمال الاعلام* و ابن سماک در *الحُلل المُوَشّیة* در بیان وقایع و احوال رجال اندلس زمان مرابطون از این اثر نقل کرده‌اند. نقلهای ابن خطیب (*الاحاطة*، ۱۱۹/۲ ـ ۱۲۰، *اعمال الاعلام*، ۱۵۷ ـ ۱۶۵) از این اثر سازگارتر با متن *الانوار الجلیّة* به نظر می‌رسد. مثلاً او در دو اثر یاد شده‌اش در پایان ذکر احوال المعتمد علی‌الله ابوالقاسم محمدبن اسماعیل (۴۳۱ ـ ۴۸۸ ق / ۱۰۴۰ ـ ۱۰۹۵م)، آخرین سلطان عَبّادی اشبیلیه، که ۴ سال آخر عمرش را در تبعید در اَغمات مراکش به سر برد، از ازدحام مردم در گرد مزار او و از قصیدهٔ ابن عبدالصمد در رثای معتمد با عباراتی تقریباً همانند یاد می‌کند. اثر دیگر ابن صیرفی، که آن نیز به زمان ما نرسیده است، *تقصی الأنباء وسیاسة الرؤساء* نام دارد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۰۷/۴). عنان به نقل از نسخهٔ خطی *الاحاطة* عنوان این کتاب را *قصص الانبیاء وسیاسة الرؤساء* یاد کرده است (همانجا). دو کتاب دیگر نیز به ابن صیرفی نسبت داده شده است: *ابراز اللطائف و الدوریات فی قول المدیون لرب الدین* (بغدادی، ۵۲۰/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵ ـ ۱۹۷۷م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن زبیر، احمدبن ابراهیم، *صِلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷م؛ ابن سماک، ابوالقاسم محمد، *الحُلَل المُوشّیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زعامة، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ ابن عذاری، محمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ بغدادی، *هدیه* ؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ عنان،

1. Oriluela

محمدعبدالله، *عصر المرابطین والموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م.

یوسف رحیم لو

اِبْنِ صِیْرَفی، ابوالقاسم علی بن مُنْجِب، ملقب به‌تاج الریاسه (شعبان ۴۶۳ ـ صفر ۵۴۲ ق / ۱۰۷۱ ـ ۱۱۴۷ م)، ادیب، مورخ، کاتب و دبیر دیوان فاطمیان مصر. پدر وی شغل صرّافی داشت و به‌همین سبب به‌ابن صیرفی معروف گردید. او از همان آغاز جوانی از پیشهٔ پدر روی برتافت و به‌کتابت گرایید و به‌زودی همچون جد خود در آن فن چیره دست شد (قصاب، «ج»). سپس چون شهرت یافت در دیوان لشکر و خراج به‌خدمت گمارده شد (یاقوت، ۷۹/۱۵). پس از چندی رموز حرفهٔ دبیری را از ابوالعلاء صاعد بن مفرج، رئیس دیوان لشکر فراگرفت (قصاب، «ج ـ د») تا اینکه احمد بن بدر جمالی ملقّب به‌ملک افضل وزیر مستعلی، دبیری دیوان مکاتبات را به‌او واگذارد و سپس در ۴۹۵ ق به‌دیوان انشا منتقلش ساخت. او به‌زودی چنان مورد اعتماد قرار گرفت که حتی وزیر خواست ابن ابی اسامه را از ریاست دیوان انشا برکنار کرده، او را به‌جایش بنشاند، اما پس از مشورت با نزدیکانِ خود از این امر چشم پوشید (یاقوت، همانجا؛ قس: فروخ، ۳۰۸/۳). ابن صیرفی پس از مرگ ابن ابی اسامه در ۵۲۲ ق به‌خدمت پسر و جانشین او ابوالمکارم درآمد و چون وی نیز درگذشت، خود ریاست دیوان انشا را به‌عهده گرفت و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند (فروخ، همانجا). از برخی آثار او چنین برمی‌آید که زمانی، روابطش با ملک افضل تیره شد و به‌ناچار مدتی از دیوان انشا کناره گرفت، اما عاقبت به‌یمن بلاغت و ظرافتی که در چند رسالهٔ اعتذاریه به‌کار بست، دل وزیر را به‌دست آورد و دوباره به‌منصب سابق خود بازگشت (نک‍: ابن صیرفی، *الافضلیات*، ۳، ۲۹، ۱۸۳؛ قصاب، «د»). برکناری موقت او از دیوان انشا در واقع بی‌حاصل نبود، چه وی توانست وقت خود را صرف نگارش مجموعه رسائلی کند که بعدها *الافضلیات* نامیده شد.

ذوق و استعداد ابن صیرفی، بیشتر در چهار زمینه تجلّی داشته است: مسائل دیوانی، تاریخ، کتابت و شعر. آثاری که در این زمینه‌ها از وی برجای مانده، همه سخت سودمندند. به‌ادعای خود وی *قانون دیوان الرسائل* او نخستین اثر در این باب است و او خود می‌گوید که دیگران دربارهٔ شعر و «کتابتِ خراج و سپاه» آثار متعددی تألیف کرده و کار دیوان انشا یا کتابت دستگاه ملوک را فرو نهاده‌اند. از این رو وی به‌این مهم پرداخته است (نک‍: کامل حسین، ۳۴۶، به‌نقل از کتاب *قانون دیوان الرسائل*). نمی‌دانیم این ادعا تا چه حد مقرون به‌صواب است، زیرا ۳۰۰ سال پس از وی مقریزی اشاره می‌کند که دربارهٔ کتابت خراج و انشا، آثار متعددی نگاشته شده، اما او هیچ کتابی دربارهٔ کتابت سپاه ندیده است (۳۳/۲؛ ویت، 185)، و نیز در فهارس به‌انبوهی کتاب برمی‌خوریم که دربارهٔ آیین کتابت تألیف یافته است. بنابراین ادعای ابن صیرفی تنها از این جهت درست می‌تواند بود که بگوییم وی احوال رئیس دیوان انشا و کاتبان زیردست او، علومی که باید بدانند، صفاتی را که باید داشته باشند و به‌خصوص سازمان اداری دیوان را به‌شیوه‌ای شرح کرده که سابقه نداشته است. در معدود آثاری که در این باب به‌دست رسیده، به‌راستی اشاره به‌این گونه مسائل اندک است.

هنر او در تاریخ‌نگاری در *الاشاره* که تاریخ وزیران فاطمی است، جلوه‌گر است. وی در این کتاب نامها و القاب و اقدامات وزیران و نیز سال وزارت آنان را به‌دقت بیان کرده و کتاب خویش را یکی از منابع ارزندهٔ تاریخی ساخته است.

رسائل او گویا متعدد، شاید ۴ جلد (یاقوت، ۸۱/۱۵)، بوده است. هم این رسائل و هم کتاب *الافضلیات* نمونه‌های بسیار درخشانی از نثر سده‌های ۵ و ۶ ق در تاریخ ادبی مصر به‌شمار می‌روند. اما *الافضلیات* که اساساً در باب اعتذار نگاشته شده، بیش از رسائل وی نمودار عواطف و ویژگیهای معنوی اوست.

ابن صیرفی شعر نیز می‌سرود، ولی از اشعار او جز چند قطعه که در *معجم الادباء* (۸۰/۱۵ ـ ۸۱) و *الافضلیات* (صص ۳۴، ۱۹۷ ـ ۲۰۹) آمده، چیزی برجای نمانده است. در عوض جُنگی با عنوان *المختار من شعر شعراء الاندلس* تدارک دیده که اینک موجود و از منابع مهم شعر اندلسی است. وی در مقدمهٔ این مجموعه (ص ۱۰۸) علت اقبال به‌شعر اندلسیان را چنین شرح داده که چون دیده است شعرای معاصر اندلس، اشعاری ساخته‌اند که دیگر نمی‌توان نیکویی آنها را انکار کرد، بر آن شده که این مجموعه را فراهم آورد.

آثار چاپی: ۱. *الافضلیات*، که شامل ۷ رساله است بدین سان: «العفو»، «رد المظالم»، «لُمَح المُلَح»، «منائح القرائح»، «مناجاة شهر رمضان»، «عقائل الفضائل» و «التدلّی علی التسلّی». این اثر در ۱۹۸۲م به کوشش ولید قصاب و عبدالعزیز مانع در دمشق به‌چاپ رسیده است؛ ۲. *الاشارة الی من نال الوزارة*، که شامل تاریخ وزیران فاطمی از ابن کِلّس تا مأمون بطائحی است. ابن خلکان (۲۷۰/۱، ۳۱/۷ ـ ۳۲) از این کتاب با عنوان *اخبار وزراء مصر* یاد کرده و در شرح اخبار وزرای فاطمی بدان استناد جسته است. این اثر در قاهره به‌کوشش عبدالله مخلص در ۱۹۲۴ م در «نشریهٔ مؤسسهٔ فرانسوی باستان‌شناسی شرقی قاهره»[1] (۱۹۲۴ م)، ج ۲۵، به‌چاپ رسیده و یک بار دیگر نیز به‌طور مستقل در ۱۹۶۴ م در بغداد تجدید چاپ شده است؛ ۳. *قانون دیوان الرسائل*، که نخستین بار در ۱۹۰۵ م به‌کوشش علی بهجة در قاهره به‌چاپ رسیده و ترجمهٔ فرانسوی آن نیز در ۱۹۱۴ م توسط ماسه در «نشریهٔ مؤسسهٔ فرانسوی باستان‌شناسی شرقی قاهره» (۱۹۱۴ م)، ج ۱۱، با نام قواعد دبیری چاپ شده است؛ ۴. *المختار من شعر شعراء الاندلس*. این اثر که یکی از مآخذ عمدهٔ عمادالدین کاتب در تألیف *خریدة القصر* (بخش اندلس) بوده است، در جلد چهارم مجلهٔ *المورد* در بغداد (۱۹۷۵ م) به‌کوشش هلال ناجی و نیز در مغرب (۱۹۷۷ م) به‌کوشش همو و همچنین در عمان (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م) به‌کوشش

1. BIFAO

عبدالرزاق حسین به‌چاپ رسیده است؛ ۵. *المختار من شعر شعراء صقلیة*. ترجمهٔ فرانسوی این اثر توسط دو ماتیو در ۱۹۳۵ م به‌چاپ رسیده است؛ ۶. *رسائل فی ملوک مصر* یا *سجلات*، مجموعهٔ رسائلی است که وی در مدت خدمت دیوانی خود نوشته است و برخی از آنها در مجموعهٔ *الوثائق الفاطمیة* توسط جمال الدین شیال به‌چاپ رسیده و بعضی دیگر به‌طور پراکنده در آثار قلقشندی (۲۳۷/۸، ۳۱۶ـ ۳۳۰) و صفدی (۲۳۰/۲۲ ـ ۲۳۲) آمده است.

آثار دیگر: تنها اثر خطی ابن صیرفی کتابی است با عنوان *اختیار الدّرة الخطیرة فی شعر شعراء الجزیرة ممالیس هو فی اختیار ابن الاغلب*، که نسخه‌ای از آن در احمدیهٔ تونس به‌شمارهٔ ۴۴۶۵ موجود است (نک: منصور، ۱۶ ـ ۱۷). علاوه بر این، چند اثر دیگر نیز به‌او نسبت داده‌اند که عبارتند از ۱. *کتاب فی السکر*، ۲. *عمدة المحادثة*، ۳. *کتاب استنزال الرحمة* (یاقوت، ۸۰/۱۵)، که احتمالاً همان «رسالة العفو» است (نک: ابن صیرفی، *الافضلیات*، ۳). وی برگزیده‌هایی نیز از دیوان شعرایی چون ابن سراج، ابوالعلاء معری و مهیار داشته (نک: یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۲۲۹/۲۲) که اینک همه از دست رفته‌اند.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الافضلیات*، به‌کوشش ولید قصاب و عبدالعزیز مانع، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، «المختار من شعر شعراء الاندلس»، *المورد*، ۱۹۷۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قصاب، ولید، مقدمه بر *الافضلیات* (نک: ابن صیرفی در همین مآخذ)؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ کامل حسین، محمد، *فی ادب مصر الفاطمیة*، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار*، به‌کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۳ م؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ناجی، هلال، مقدمه بر «المختار من شعر شعراء الاندلس»، *المورد*، ۱۹۷۵ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Wiet, G., "Addenda et corrigenda", El – Mawā'iz wa'l – I'tibār (نک: هم، مقریزی).

سیمین محقق

اِبْنِ صِیْرَفی، نورالدین علی بن داوود بن ابراهیم، نیز معروف به ابن داوود و جوهری (۱۴ جمادی الآخر ۸۱۹ ـ ۹۰۰ ق/ ۱۰ اوت ۱۴۱۶ ـ ۱۴۹۵ م)، فقیه حنفی و مورخ معاصر ممالیک بُرجیّهٔ مصر. چون پدرش به کار صرافی می‌پرداخت (سخاوی، ۲۱۰/۳)، به ابن صیرفی یا جوهری معروف گردید. از بین مآخذ تنها ابن ایاس (۳۰۹/۳) او را اسرائیلی خوانده است که علت آن روشن نیست. ابن صیرفی در قاهره چشم به جهان گشود و در همانجا به تحصیل پرداخت. مقدمات علوم را نزد زراتیتی و ابن دیری آموخت و سپس شرح *نقایة* و شرح *نخبة* را نزد مؤلف آنها، شیخ تقی‌الدین شمنی، و دیوان خطب ابن حجر را نزد خود وی فرا گرفت. علاوه بر شرکت در مجالس درس و املای ابن حجر، مدت زیادی نیز در ملازمت و مصاحبت او بود و ابن حجر به وی توجه و عنایت خاصی داشت، تا آنجا که پشت سر او نماز می‌گزارد (سخاوی، ۲۱۷/۵ ـ ۲۱۸). از دیگر استادان او می‌توان شیخ بدرالدین عینی، قاضی القضاة محب‌الدین ابن شحنه، شهاب‌الدین احمد آمدی نحوی، محیی‌الدین کافیجی و امین‌الدین آق سرایی را نام برد (نک: ابن صیرفی، *انباء الهصر*، ۳۵، ۱۰۱، ۲۳۲، ۲۷۶). ابن صیرفی مدتی نیز در محضر محمدبن ابراهیم شروانی شافعی بود و شرح *العمدة* را نزد او خواند و دانش خود را در زمینهٔ فقه و تاریخ تکمیل کرد (همان، ۹۴، ۹۵). علاوه بر فقه، نحو و اصول و عروض را نیز نزد استادان عصر خود فراگرفت و قرآن و همچنین برخی از کتب مشهور آن عصر مانند *العمدة*، الفیهٔ ابن مالک و خزرجیه را از حفظ کرد (سخاوی، همانجا). ابن صیرفی، یک بار حج گزارد و از آنجا به بیت‌المقدس و سپس به دمیاط رفت و در مدرسهٔ صوفیهٔ بیبرسیه و برقوقیه رحل اقامت افکند و احتمالاً به تدریس پرداخت و نیابت خطابت را در آنجا برعهده گرفت (همو، ۲۱۸/۵). ابن صیرفی پس از مرگ پدرش در ۸۵۳ ق/۱۴۴۹ م به کار جواهرفروشی پرداخت (همو، ۲۱۰/۳)، ولی از آنجا که در *انباء الهصر* (ص ۲۰۶) نام خود را در کنار مساکین و فقرا آورده، چنین برمی‌آید که زندگیش با فقر و تنگدستی توأم بوده است و شاید جهت امرار معاش و گریز از فقر بوده که استنساخ کتب ارزشمند را از قبیل آثار ابن حجر، ابن تغری بردی، سخاوی و ابن کثیر (نک: سخاوی، ۲۱۸/۵) پیشه ساخته بوده است، کاری که بعداً باعث ارتباط و آشناییش با بزرگانی چون ابن مرهر شد (ابن صیرفی، همان، ۶۰، ۹۵، ۲۴۷). وی برای مدتی نیز خطابت جامع‌الظاهر را بر عهده داشت تا اینکه در ۸۷۱ ق/ ۱۴۶۷ م نیابت قضا را از طرف ابن شحنه بر عهده گرفت (سخاوی، همانجا). ابن شحنه همواره او را در رسیدن به پاره‌ای مناصب یاری می‌رساند، تا آنجا که در اعیاد و ایام خجسته همراه بزرگان و اعیان حکومتی برای عرض تهنیت به حضور سلطان اشرف قایتبای می‌رسید و در بعضی سفرها نیز از همراهان سلطان بود (ابن صیرفی، *انباء الهصر*، ۳۳، ۷۶ ـ ۷۷، ۱۵۰، ۱۵۰، ۲۸۱).

ابن صیرفی پس از آنکه در فقه و اصول و دیگر دانشها تبحری نسبی پیدا کرد، به تاریخ روی آورد و با استفاده از مآخذی که در دست داشت، به نوشتن آثار تاریخی پرداخت و با مورخان معاصر خود چون ابن تغری بردی به رقابت پرداخت، چندانکه گاه از او انتقاد نیز می‌کرد. همچنین بین او و شمس‌الدین سخاوی که معاصر و همدرسش بود، اختلاف شدیدی پدید آمد، تا آنجا که سخاوی (۲۱۸/۵ ـ ۲۱۹) او را جاهل و نوشته‌هایش را پر از اشتباه و ابهام خواند. احتمالاً منشأ این اختلاف توجه بیش از حد ابن حجر نسبت به ابن صیرفی بوده است. با اینهمه ابن صیرفی نسبت به سخاوی نظری مساعدتر داشت و حتی وی را مخدوم خود می‌خواند (نک: ابن صیرفی، *انباء الهصر*، ۳۴۹).

ابن صیرفی با ابوطیب انصاری، شاعر شافعی مذهب مصاحبت و مراودت داشت و نسبت به عمر بن فارض، صوفی و عارف معروف مصری، به رغم متهم بودنش به کفر و الحاد، ارادت می‌ورزید (نک: همان، ۲۵۶ ـ ۲۵۹).

آثار: ۱. *انباء الهصر بابناء العصر*. در این اثر ابن صیرفی به شرح برخی از وقایع اتفاقیه در مصر بین سالهای ۸۷۳ ـ ۸۸۶ ق پرداخته است و با اینکه در این سالها مصر با حوادث و وقایع تلخ گوناگونی از قبیل جنگهای داخلی و خارجی، ستمگری فرمانروایان، قحطی و فقر و تنگدستی و مفاسد اجتماعی روبه‌رو بود و مؤلف خود شاهد عینی این وقایع بوده است، باز از اشاره بدانها خودداری کرده و به شرح مسائل جزئی پرداخته است. اگرچه ابن صیرفی در این کتاب پیوسته در صدد تبرئهٔ سلطان و دفاع از حکام او بوده، اما ناخودآگاه، برخی خوشگذرانیهای وی و ظلم و بی‌رحمی حکام و بسیاری از مفاسد اجتماعی دیگر را به تصویر کشیده است (نک: همان، ۱۴۰، ۲۰۳ ـ ۲۰۴). نیز در این کتاب گاه عبارات عامیانهٔ مصری به کار برده شده است (به عنوان مثال، نک: صص ۲۲۶ ـ ۲۲۸)، ولی گفتهٔ سخاوی (۲۱۸/۵) که آن را مملو از واژه‌ها و اصطلاحات عامیانه دانسته، اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. این اثر در ۱۹۷۰ م به کوشش حسن حبشی در قاهره به چاپ رسیده است.

۲. *نزهة النفوس و الابدان فی تواریخ الزمان* (یا... *فی تواریخ الازمان*: ابن صیرفی، *انباء الهصر*، ۱۸۱)، کتابی است تاریخی در شرح حوادث و وقایع سالهای ۷۸۴ تا ۸۵۰ ق یعنی از ابتدای حکومت سلطان برقوق تا اواخر حکومت سلطان جقمق. ابن صیرفی تا حدود ۵۰ سال بعد نیز زنده بوده و معلوم نیست چرا حوادث این دوره را در کتاب خود نیاورده است. این نیز ممکن است که قسمت پایانی کتاب مفقود شده باشد. ابن صیرفی در یکی از پربارترین دوره‌های تاریخ‌نویسی مصر و شام (نک: حبشی، مقدمه بر *نزهة النفوس*، ۴ ـ ۵) دست به تألیف این اثر زد، ولی با آنکه از بسیاری از آثار ارزشمند این دوره استفاده و حتی اقتباس نموده (قس: طراونه، ۳۱)، مآخذ خود را بجز در چند مورد (نک: *نزهة النفوس*، ۵۱/۱، ۵۷، ۳۸۶/۳) معرفی نکرده و از همین‌رو مورد انتقاد شدید برخی از مورخان معاصر خود (نک: ابن ایاس، ۳۰۹/۳ ـ ۳۱۰) قرار گرفته است. ابن صیرفی مانند ابن حجر و دیگران، حوادث تاریخی را در این کتاب برحسب روز و ماه و سال تقسیم‌بندی کرده و پایان هر سال را به ذکر وفیات آن سال اختصاص داده، ولی علاوه بر حذف اسناد و راویان اخبار از ذکر برخی اخبار خرافه‌آمیز در آن خودداری نکرده است (به عنوان مثال، نک: *نزهة النفوس*، ۲۹۲/۳). کتاب مذکور در سالهای ۱۹۷۰ ـ ۱۹۷۴ م به طورناقص در سه مجلد به کوشش حسن حبشی در قاهره به چاپ رسیده است.

۳. *الجوهریة*، که در تاریخ اسلام و سیرهٔ نبوی است (نک: همو، *انباء الهصر*، ۱۸۱) و برخی آن را جزئی از *نزهة النفوس* دانسته‌اند (حبشی، مقدمه بر *انباء الهصر*، ۱۷). اگرچه خود ابن صیرفی (همانجا) از این اثر به عنوان کتابی مستقل نام برده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ رضا در رامپور هند به شمارهٔ ۳۵۳۷ موجود است (حبشی، همان، ۱۸).

۴. *الدر المنظوم فیما ورد فی مصر و اهلها من موجود و معدوم* یا *الدر الثمین فیما ورد فی مصر و اعمالها بالخصوص و العموم*. چند نسخهٔ خطی از آن در وین، پاریس و مصر موجود است (GAL, S, II/41).

۵. سیرة الاشرف قایتبای، نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (عزاوی، ۲۵۱/۱).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن صیرفی، علی بن داوود، *انباء الهصر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ همو، *نزهة النفوس و الابدان فی تواریخ الزمان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره ۱۹۷۰ ـ ۱۹۷۳ م؛ حبشی، حسن، مقدمه بر *انباء الهصر* (نک: ابن صیرفی در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *نزهة النفوس و الابدان* (نک: ابن صیرفی در همین مآخذ)؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طراونه، طه ثلجی، *مملکة صفد فی عهد المالیک*، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ عزاوی، عباس، *التعریف بالمورخین*، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ نیز: GAL, S.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ ضابِط، ابوعمرو عثمان بن ابی بکر بن حَمّود صدفی سَفاقُسی (۳۸۵ ـ ح ۴۴۰ ق/۹۹۵ ـ ۱۰۴۸ م)، محدث مالکی، ادیب و شاعر. او در سفاقس (تونس) به دنیا آمد (ابن بشکوال، ۴۰۸/۲). نخستین آگاهی ما دربارهٔ آموزش وی مربوط به سالهای پس از ۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹ م است که در عراق و سپس ایران، نزد افرادی مانند ابوعبدالله محمد فسوی، مبارک بن علی هراس، طاهر بن عبدالله طبری، عبدالملک بن سیاوش کازرونی و کریمه بنت احمد سرخسیه به استماع حدیث پرداخت. در رأس شیوخ وی از ابونُعَیم اصفهانی نام برده می‌شود که ابن ضابط در اصفهان به ملازمت او درآمده بود و خود این استاد را در علم و عمل بی‌مانند خوانده است (حمیدی، ۴۸۱/۲؛ ضبی، ۴۱۰؛ ابن بشکوال، همانجا). وی پیش از ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م، سفرهایی نیز به شام و حجاز و مصر داشته است (همو، ۴۰۹/۲). در ۴۳۶ ق به قرطبه سفر کرد و در آنجا به نقل حدیث پرداخت. مدتی نیز در دیگر شهرهای اندلس، ازجمله طلیطله گذراند و بار دیگر به قرطبه بازگشت. بسیاری از عالمان اندلس از او حدیث شنیده‌اند (حمیدی، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۰۸/۲ ـ ۴۰۹) که از جملهٔ آنان، حمیدی، ابومحمد شعیب بن سعید عبدری و عبدالله بن حیان اروشی را می‌توان نام برد (حمیدی، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۲۷/۳، ۸۸). به گواهی حمیدی (۴۸۱/۲) ابن ضابط دربارهٔ تاریخ و شرح حال دانشمندان سرزمینهایی که از آنها دیدار کرده نیز اطلاعات بسیاری فراهم آورده بود. وی به علوم ادبی نیز علاقه داشت و در این عرصه چندان تبحر یافته بود که به عنوان عالم به لغت و اعراب شهرت یافت (ابن بشکوال، ۴۰۹/۲؛ ابن فرحون، ۸۵/۲). وی بخش بزرگی از ادبیات سرزمینهای شرقی اسلام را به مغرب اسلامی برد که از آن جمله اشعاری از ابن معتز و ابوعبدالله مفجع را می‌توان یاد کرد (حمیدی، ۴۸۲/۲؛ قس: ابن فرحون، همانجا، که ابیات نقل شده از ابن معتز را به ابن ضابط نسبت داده است). ابن ضابط شعر نیز می‌سروده و اگرچه

بجز ابیاتی چند (نک: حمیدی، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۸۱/۲) از وی برجای نمانده است، اما همین اندک نشانگر آن است که در این زمینه نیز چندان بی‌بهره نبوده است. ابوعلی صدفی به نقل از خود او می‌گوید که ابن ضابط در طول اقامتش در قیروان با شعرای بنام آن دیار، همچون ابن رشیق قیروانی، ابن شرف، ابن حجاج و دیگران دربارهٔ اشعارش مکاتباتی داشته و آنان طی ابیاتی سراسر آکنده از مدح و ستایش، شعر او را یادآور ادب مشرق زمین خوانده‌اند (نک: ابن بشکوال، ۴۰۹/۲ ـ ۴۱۰) و شاید همین امر است که موجب شگفتی تجانی و سراج گشته که چرا ابن رشیق نام وی را در *الانموذج* ذکر نکرده است (نک: تجانی، ۷۸؛ سراج، ۱ (۲)/۳۳۵).

ابن ضابط پس از سفر دومش به قرطبه به قیروان رفته است. ظاهراً تاحدود ۴۴۰ ق ابوعمرو بن حذاء به وسیلهٔ مکاتبه با وی در ارتباط بوده (نک: ابن بشکوال، ۴۰۹/۲)، لکن پس از آن اطلاع دیگری دردست نیست، جز آنکه می‌دانیم چندی بعد میان سالهای ۴۴۰ ـ ۴۴۴ ق در طی یک مأموریت سیاسی که از جانب معز بن بادیس صَنهاجی به منطقهٔ قسطنطنیه داشته، در درگیریهای آن سامان کشته شده است (ابن بشکوال، حمیدی، همانجاها).

از آثار وی، خبری در دست نیست، اما ابن خیر (ص ۴۳۵) به فهرسه‌ای منسوب به وی به روایت ابومحمد بن عتاب که ظاهراً از بزرگ‌ترین راویان و شاگردان ابن ضابط بوده، اشاره می‌کند. همچنین سراج (۱(۲)/۳۳۶) جزئی را در حدیث بدو نسبت می‌دهد (نیز نک: زرکلی، ۲۰۴/۴).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خیر، محمد، *الفهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، *رحلة*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۹۵۸ م. حمیدی، محمد بن ابی نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سراج، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة فی الاخبار التونسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة فی الاخبار والآثار الاندلسیه*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م.

مریم صادقی

اِبْنِ ضیاء، ابوالبقاء محمد بن احمد بن محمد عمری قرشی، ملقب به بهاءالدین (۷۸۹ ـ ۸۵۴ ق/ ۱۳۸۷ ـ ۱۴۵۰ م)، فقیه حنفی. خاندان وی در اصل در صاغان (روستایی در مرو) می‌زیسته‌اند، لیکن تولد و زندگی او در مکه بوده است (ابن تغری بردی، ۵۵۸/۱۵). تحصیل علم را در زادگاهش آغاز کرد و از محضر درس علمای آن دیار همچون پدرش، و نیز احمد بن ابی الفضل نویری، علی بن احمد نویری، ابن صدیق و زین‌الدین مراغی بهره برد. او سفرهای متعددی به قاهره کرد و در مجلس درس جمال‌الدین حنبلی، شمس‌الدین زرایبی و دیگران حاضر شد. نحو را از شمس‌الدین معید، معانی و بیان و اصول را از عزالدین ابن جماعه، نجم‌الدین سکاکینی، نجم‌الدین واعظی و شهاب‌الدین احمد غزی، فقه را از قاری الهدایة و مباحث کلامی را از شمس‌الدین ابن ضیاء فرا گرفت و برخی از استادانش نیز به او اجازهٔ تدریس و فتوا دادند (سخاوی، *التبر*، ۳۳۴؛ همو، *الضوء*، ۸۵/۷). از میان راویان وی می‌توان از محیوی عبدالقادر مالکی و سخاوی نام برد (همو، *التبر*، همانجا). رغبت او به مطالعه و تألیف چنان بود که ابوالخیر ابن عبدالقوی در طول ۵۰ سال آشنایی با وی، هرگز او را از نوشتن کتاب و یا مطالعه کردن فارغ ندیده بود (ابن تغری بردی، همانجا). ابن ضیاء به گفتهٔ سیوطی (ص ۱۳۷) در آن روزگار، در سرزمین حجاز، استاد منحصر به فرد مذهب حنفی شناخته می‌شد. پدرش قاضی القضاة مکه بود و وی در غیاب پدر و به نیابت از او قضاوت می‌کرد و پس از فوت پدر برمسند او نشست. پس از چندی با حفظ همین سمت، مسئولیت نظارت بر مسجد الحرام و امور حسبیهٔ آنجا را نیز برعهده گرفت، ولی دیری نپایید که از این سمت عزل شد و فقط به کار قضا پرداخت و این منصب را تا هنگام مرگ حفظ کرد (سخاوی، *التبر*، همانجا). سخاوی (*الضوء*، همانجا) از ابن ابی عذیبه نقل می‌کند که ابن ضیاء بسیار مسافرت می‌کرد، اما با اینهمه در هیچ سالی از زمان بلوغ تا وفات، مناسک حج از او فوت نشد. وی در مکه وفات یافت و در معلاة (در نزدیکی مکه) به خاک سپرده شد (ابن تغری‌بردی، همانجا؛ سخاوی، *التبر*، *الضوء*، همانجاها).

آثار:

الف ـ خطی: ۱. *البحر العمیق فی مناسک المعتمر والحاج الی البیت العتیق*، که در آخر آن پاره‌ای از رویدادهای مکه و مسجد الحرام را نیز ثبت کرده است (زرکلی، ۳۳۲/۵). دو نسخه از این کتاب در لیدن (ورهووه، VII/36) و برلین (*آلوارت*، VII/518) موجود است؛ ۲. *تاریخ مکة المشرفة والمسجد الحرام والمدینه الشریفة والقبر الشریف*. نسخه‌های آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۱۵) و دارالکتب مصر (لطفی، ۷۳/۲) موجود است؛ ۳. *الشافی فی مختصر الکافی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خالدیه نگهداری می‌شود (نک: GAL, S, I/289)؛ ۴. *الضیاء المعنوی علی مقدمة الغزنوی*. نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۲۰۴/۲) و چستربیتی (آربری، VII/68) موجود است؛ ۵. *مختصر المسند لابی حنیفة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۲۱۷/۱) مضبوط است؛ ۶. *المشرع فی شرح المجمع*. شرحی است بر *مجمع البحرین و ملتقی النیرین* که در فروع فقه حنفی است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۶۷/۳) وجود دارد.

ب ـ منسوب: ۱. *تنزیه المسجد الحرام عن بدعة (بدع) جهلة العوام*؛ ۲. *شرح اصول علی بن محمد بزدوی* (سخاوی، *التبر*، همانجا)؛ ۳ و ۴. *شرح الوافی فی الفروع* از ابوالبرکات نسفی که به دو صورت مبسوط و مختصر تألیف شده است (حاجی خلیفه، ۱۹۹۷/۲)؛ ۵. *المتدارک علی المدارک*، در تفسیر قرآن که تا پایان سورهٔ هود نوشته شده و آورده‌اند که پدرش آن را تکمیل کرده است (سخاوی، *الضوء*، همانجا)؛ ۶. *النکت علی الصحیح* (زرکلی، همانجا).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *التبر المسبوک*، بولاق، ۱۸۹۶ م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق/ ۱۹۳۵ م؛ سیوطی، *نظم العقیان*،به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ ظاهریه، خطی (جغرافیا)؛ کوپریلی، خطی؛ لطفی، عبدالبدیع، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، جامعة الدول العربیة؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*, GAL, S; *Voorhoeve*.
بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ طاووس، نک: آل طاووس.

اِبْنِ طاهِر، نک: باعلوی.

اِبْنِ طَباطَبا، نک: آل طباطبا.

اِبْنِ طَثَریه، ابوالمکشوح یزید بن الطثریة (د ۱۲۶ ق/ ۷۴۴ م)، غزل‌سرای بنی قُشَیر در بادیهٔ یمامه. طثریه نام مادر اوست که ظاهراً از قبیلهٔ طَثَر (شاخهٔ جَرْم یمنی) برخاسته است؛ هرچند برخی این لفظ را به‌طَثْر که به‌معنی کره است، منسوب می‌دانند (ابوالفرج، ۱۵۶/۸؛ قس: ابن سلام، ۱۵۰). درست نمی‌دانیم نام پدرش چه بود. کلبی و شیبانی که منابع اصلی نویسندگان کهن بوده‌اند، گاه صَمَّه گفته‌اند، گاه سَلَمه و گاه المنتشر (ابوالفرج، ۱۵۵/۸؛ قس: ابن حبیب، ۲۴۷ و دیگران)؛ در هرحال وی از بنی سلمه (از شعبات بنی قشیر) برخاسته بود و این انتساب از آن رو حائز اهمیت است که تعلقات قبیله‌ای در زندگی شاعر تأثیر عمده داشته است. لقب او را «مودق» دانسته‌اند (ابوالفرج، ۱۵۶/۸). این لفظ که به‌معنای «فریبنده» است، از زیبارویی و خوش سخنی او زاییده شده است.

شعر ابن طثریه نزد نویسندگان سده‌های بعد، چه ادیبان و چه لغت‌نویسان، دارای اعتبار است، چنانکه غالباً به‌آن استشهاد کرده‌اند. اما این شاعر کهن، امروز از آن جهت برای ما اهمیت خاص یافته که ۱۰۰ سال پس از تسلط اسلام، هنوز در متن سنتها و عادات جاهلی زندگی می‌کند؛ منش و شیوهٔ گفتار او و اعضای قبیله‌اش در پناه صحرای تفیده، همچنان دست نخورده باقی مانده است و اسلام گویی جز در ظواهر امر تأثیری بر آنها نداشته است. این موضوع در زمینهٔ دیگری نیز پدیدار است: روایاتی که دربارهٔ او نقل شده، همه رنگ و بوی جاهلی دارد، همه به‌افسانه‌های معروف و تکراری کهن در آمیخته‌اند و به‌صحت هیچ یک اعتماد نمی‌توان کرد و اگر حدود ۳۰۰ سال بعد، ابوالفرج آنها را گرد نمی‌آورد، چیز عمده‌ای از آن مجموعه برجای نمی‌ماند. مجموع مضامین آن روایات، در چند عنوان خلاصه می‌شود: برخورد قبیلهٔ شاعر (بنی قشیر) با قبیلهٔ یمنی جرم، عشق شاعر به‌دختری از آن قبیله و داستانهایی که میان آن دو گذشت، عشق به‌چند زن دیگر، به‌باد دادن ثروت خود، دست درازی به‌ثروت برادر، تنبیه شدن شاعر به‌دست برادر، طلبکاران و یا حاکم و کشته شدن او در جنگ. این داستانها، چنانکه سنت آثار کهن است، سراسر به‌اشعاری دل‌انگیز درآمیخته و در جای جای آن، عالی‌ترین خصائل جاهلیان که همانا دلیری و سخاوتمندی و شرف و گاه عاشق پیشگی است، در وجود شاعر متجلی می‌گردد. شاید بتوانیم از مجموعهٔ این روایات پراکنده، دورنمایی آمیخته از افسانه و واقعیت دربارهٔ زندگی شاعر به‌دست دهیم:

قبیلهٔ یمنی جرم، روزگاری (احتمالاً در نیمهٔ دوم سدهٔ اول ق) دچار قحطی شدند و به‌سرزمینهایی از آنِ بنی قشیر پناه بردند. قشیریان، به‌رغم دل نگرانی شدید، عاقبت آنان را در همسایگی خویش پذیرفتند، اما رفتار جوانان قبیله، به‌برخی کشمکشها انجامید و همین جاست که نخستین افسانه دربارهٔ یزید پدیدار می‌شود: دو قبیله برای آنکه پاک دامنی و عصمت زنان خود را ثابت کنند، بر آن اتفاق می‌کنند که جوانی زیبا رو از هر قبیله، در غیاب مردان، به‌قبیلهٔ دیگر رود تا ببینند واکنش زنان چه خواهد بود. مرد جرمی از قبیلهٔ قشیر طرفی برنبست. اما یزید قشیری چون به‌قبیلهٔ جرم درآمد، همهٔ زنان شیفته شدند، با او پیمانها بستند و یادگارها به‌دستش دادند (ابوالفرج، ۱۵۷/۸ ـ ۱۶۰). پیداست که این داستان پژوهشگر را، بیش از شخصیت یزید، متوجه زندگی زنان و آیینهای قبیله در مورد آنان می‌کند و سرانجام این سؤال به‌ذهن متبادر می‌شود که آیا سنن و عادات کهن قبیلهٔ جرم چنان آزادی و خودسری به‌زنان بخشیده بوده که دیگر بیمی از مردان به‌دل راه نمی‌دادند و خشم و تعصب آنان را نادیده می‌انگاشتند؟ (نک: حسین، ۵۷۶). در خلال این روایات، عبارات و داستانهای کوچک‌تر متعددی این نظر را تأیید می‌کند. به‌خصوص آنجا که زنان جرم، به‌رغم خشم شدید یکی از بزرگان قبیله به‌دیدن یزید اصرار می‌ورزند (ابوالفرج، ۱۷۱/۸).

در همین قبیلهٔ جرم بود که یزید عاشق وحشیه شد و از نظر برخی (مثلاً وشّاء، ۱۳۴) در صف دلباختگان مشهور عرب قرار گرفت. صحنه‌هایی که پیرامون این عشق پدید آمده، غالباً تقلیدی و تکراری و بی‌گمان جعلی است. معشوق را طبق معمول، از عاشق پنهان کرده، به‌مکانهای دور می‌برند، کار شاعر عاشق به‌بیماری می‌کشد و ناچار پسر عمی به‌کمک او می‌آید و همراه او به‌جست‌وجوی یار می‌رود و عاقبت شاعر به‌حیله‌های دلاورانه که هیچ تفاوتی با حیله‌های عشاق جاهلی ندارد، به‌خیمهٔ معشوق رفته، سه شب نزد او می‌ماند (ابوالفرج، ۱۶۰/۸ ـ ۱۶۲). اما برای اینکه شخصیت قهرمانی شاعر کمال یابد، لازم می‌آید که در دنبالهٔ همین سفر، نزد جماعتی دیگر به‌عشقبازی رود و پسرعم خود را چنان به‌خشم آورد که قصد جانش کند، اما با دو سه بیت شعر دل‌انگیز دوباره بر سر مهر آید (همو، ۱۶۳/۸). این ماجرا و به‌خصوص دلباختگی وحشیه به‌یزید، خشم فُدَیک، عموی دختر را، سخت برانگیخته بود، آنچنانکه در مقابل زنان، سرِ غلام خود را از بدن جدا کرد تا آنان را بترساند، اما او می‌دانست که این کار نیز سودی ندارد و وحشیه باز به‌دیدار یزید خواهد رفت. از این رو، بر سر راه او گودالی ساخت و نهانی آتشی در آن افروخت، چنانکه دختر در آن افتاد و پایش بسوخت. همین امر موجب مهاجات میان یزید و فدیک شد

(همو، ۱۷۱/۸ ـ ۱۷۳). بنا به‌یکی از روایات (همو، ۱۷۸/۸) به‌سبب شهرت این عشق کار چنان بر قبیلهٔ جرم تنگ آمد که آنان ناچار به‌والی یمامه شکایت بردند و والی از برادر شاعر که ثور نام داشت، خواست تا وی را تنبیه کند. برادر نیز کاکل افسانه‌ای او را که در همهٔ منابع به‌زیبایی وصف شده، برید و شاعر نیز قطعهٔ زیبایی در این باب سرود.

ولخرجیهای شاعر نه تنها نکوهیده نبوده که در شمار امتیازات او قرار داشته و باعث شده است که لااقل از این جهت، در صف بزرگ‌ترین شاعران عرب نشیند: وی با آنکه اصیل‌زاده بود و احتمالاً نخست ثروتی هم داشت، در اثر گشاده‌دستی بیش از حد، زیربار وامهای سنگین رفت. برادر ثروتمندش ثور که مردی پارسا و «کثیرالحج» بود (ابوالفرج، ۱۶۷/۸)، پیوسته به‌داد او می‌رسید و به‌سبب محبتی که به‌او داشت، البته کژ رویهایش را تحمل می‌کرد (همو، ۱۷۹/۸). با اینهمه یک بار، مولای عُقبه، امیر بلاد بنی عقیل، به‌پشتیبانی امیر او را به‌زندان کشانید. شاعر توانست از چنگ او بگریزد، اما عشق اسماء که با قبیلهٔ خویش، بنی جعفر، در همسایگی آن مولا می‌زیست، او را به‌زندان باز آورد و با آنکه شتری از شتران برادرش ثور را به‌طلبکار داد، باز در زندان ماند و دربارهٔ اسماء، قرضهایش و بخشندگیهای برادرش شعر سرود تا آنکه روزی عقبه به‌زیارت حج و از آنجا نزد مهاجر بن عبدالله در یمامه رفت. یزید زندانبان را فریفت و بر تیزروترین شتران عقبه نشست و به‌نزد همو در یمامه شتافت. در آنجا به‌این سخن زیبا که «از تو به‌تو می‌گریزم» و نیز به‌مدیحه‌ای که شاید بهترین شعر او به‌شمار آید، چنان او را نرم ساخت که امیر نه تنها او را بخشید، بلکه هم دین او را پرداخت و هم شتر خویش را به‌وی هدیه کرد (همو، ۱۶۶/۸ ـ ۱۷۰). البته ردّپای قصه‌پردازان در این روایت پدیدار است، اما دو روایت کوچک دیگر نیز داریم که از نظر جعل داستان، خود بسیار جالب توجه است: یکی آن است که وی روزی گروهی زن زیباروی را می‌بیند که بر لب آبی نشسته‌اند و چون شاعر نزدیک می‌شود، درخواست می‌کنند که طعامشان دهد. یزید بی‌درنگ یکی از شتران برادر را می‌کشد و گوشتش را تقدیم زنان می‌کند (ابن سلام، ۱۵۱؛ ابوالفرج، ۱۷۶/۸). می‌دانیم که عین همین داستان را در مورد امرؤ القیس نقل کرده‌اند و ابیاتی هم در معلقهٔ مشهورش به‌این موضوع اشاره دارد (نک: ص ۳۳، بیتهای۱۱و۱۲ قصیده). روایت جالب دیگر آن است که گویند وی با شتر از جنگ دشمنان می‌گریخت؛ چون نزدیک شد که اسیر افتد، پیاده شد و چنان تند دوید که شتران تیزرو به‌او نرسیدند (ابوالفرج، ۱۷۰/۸). اگر در روایت نخست ماجرایی شبیه به‌ماجراهای شاهزادهٔ شاعر به‌او نسبت داده‌اند، در روایت دوم خواسته‌اند ــ چون شنفری ــ در صف «عَدّائین عرب» قرارش دهند.

اینک ملاحظه می‌کنیم که انبوهی افسانهٔ جاهلی گرداگرد شاعر سالهای ۱۰۰ هجری را فرا گرفته است. راست است که وی چون هر مسلمان خطاکار دیگری در دولت اسلام، به‌فرمان حاکم به‌زندان می‌افتد و سپس به‌مدیحه‌ای دل حاکم شعر پسند را نرم می‌کند، اما نحوهٔ تفکر، نوع دلاوریها، و به‌خصوص عشق‌بازیهای او همه سراپا جاهلی است و دست جاعلان بر چهرهٔ آنها آشکار.

روایات مربوط به قتل یزید ظاهراً نباید دور از حقیقت باشد، هرچند که آنها را نیز گاهی زیباتر ساخته‌اند. کهن‌ترین روایت از آنِ ابن حبیب است (صص ۲۴۷ ـ ۲۴۸)، سپس روایت بلاذری در *انساب الاشراف* است که در بخشهای چاپی آن موجود نیست، اما ابن خلکان (۳۷۲/۶) آن را نقل کرده است. از مجموع آنها و نیز از روایت ابن اثیر (۲۹۸/۵ ـ ۲۹۹) چنین برمی‌آید که در سال قتل ولید بن یزید اموی (۱۲۶ ق)، مردم یمامه بر حاکمان خود شوریدند. به دنبال این ماجرا، چندین جنگ کوچک و بزرگ رخ داد و سرانجام در نبردی که میان بنی حنیفه از یک سو و بنی عقیل و بنی قشیر از سوی دیگر در نزدیکی قریهٔ فَلَج واقع شد، یزید به قتل رسید. ابن حبیب (ص ۲۴۸) روایت قتل او را بدین سان شکوهمند ساخته است: او پرچم‌دار بود و با آنکه همهٔ یارانش گریخته بودند، او خود می‌جنگید. در آن حال نیز اگر جُبّهٔ ابریشمین (یا پوستین) او به چوبکی درنمی‌آویخت و او را به زمین نمی‌افکند، شاید جان سالم به در می‌برد. ۴ قطعه شعر در رثای یزید سروده شده است: ۳ قطعه از آنِ قُحَیف شاعر است (ابوالفرج، ۱۸۱/۸ ـ ۱۸۲) و چهارمین که باید بخشی از قصیده‌ای بلند باشد، به چند کس منسوب است: به خواهرش زینب، به معشوقش وحشیه و به مادرش (همو، ۱۸۲/۸) و حتی به برادرش ثور (اونبی، ۶۵۸/۱؛ ابن اثیر، ۲۹۹/۵)، اما این شعر نیز مانند اکثر اشعار جاهلی، سخت پریشان گونه است: ابیاتی از آن به کسانی که با یزید رابطه‌ای نداشته‌اند، نسبت داده شده است، یا ابیاتی با همان وزن و قافیه را از آن قصیده پنداشته‌اند (نک: مثلاً اونبی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۷۴/۶ و به خصوص ۳۷۵). این قصیده از آن جهت جالب توجه است که می‌تواند یک رثای تمام عیار جاهلی به شمار آید و از این حیث به شعر یزید شبیه می‌گردد: ارزش یزید درنظر گویندهٔ شعر در آن بوده که وی میهمانان را سخت عزیز می‌داشته و دیگهایش برای آنان بر سر آتش بوده (بیت ۴)، از مظلومان و افراد قبیله حمایت می‌کرده (بیتهای ۵ و ۹)، صاحب شرف و شجاعت بوده (بیتهای ۷ و ۸) و با اعضای قبیله‌اش هرگز جفا روا نمی‌داشته است (بیت ۱۰).

آنچه از شعر یزید بن طَثَریه می‌شناسیم، همه در مناسبتهایی که پیش از این آورده‌ایم، یا در احوال دیگری سروده شده است. این مجموعه، در واقع آینهٔ زندگانی بدویان جاهلی، یا تاحدودی بازتاب تخیلاتی است که راویان سده‌های اول و دوم ق از شاعران صحرا در عصر جاهلی داشته‌اند. بدیهی است که ما در صحت انتساب همهٔ این اشعار به‌یزید تردید نمی‌کنیم. اما گمان می‌کنیم که جعل و تحریف در آنها بسیار است. کثرت ابیاتی که از او به دیگران و از دیگران به او نسبت داده‌اند، خود دلیلی بر این مدعی است.

کهنگی شعر یزید و ویژگیهای بیابانی آن نظر همهٔ نویسندگانی را

که به شواهد شعری نیاز داشته‌اند، جلب کرده است. ازاین رو ابیات منسوب به او را هم در کتب ادب می‌یابیم (مثلاً ابن معصوم، ۶۸/۴، ۳۷۰، ۲۴۶/۵)، هم در کتب لغت (مثلاً فارابی، ۲۶۷/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰؛ ابن منظور، ذیل جزز)، هم در کتب علوم قرآنی (ابن قتیبه، ۲۹۱؛ طبری، ۱۰۳/۱۱) و هم در معاجم جغرافیایی (بکری، ۶۶۴/۲، ۷۴۵/۳؛ یاقوت، ۸۵۵/۱، ۴۶۴/۲) و نیز در کتابهای دیگر.

ابن خلکان (۳۶۸/۶ ـ ۳۶۹) اشاره می‌کند که ابوالفرج اصفهانی و نیز ابوالحسن علی بن عبدالله طوسی اشعار یزید را در دیوانی گرد آورده بوده‌اند. وی حتی از مجموعهٔ طوسی عباراتی هم نقل می‌کند، اما امروزه آنچه از آثار وی در دست است، از ۱۰۰ بیت که بیشتر آنها در *الاغانی* آمده، درنمی‌گذرد. کحاله (ص ۸۴۱) به نقل از *اخبار التراث العربی* از دیوانی که توسط حاتم صالح ضامن فراهم شده، نام برده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سلام، محمد، *طبقات الشعراء*، لیدن، ۱۹۱۳ م؛ ابن فارس، احمد، *الصاحبی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مشکل القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن معصوم، علی صدرالدین، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ امرؤالقیس، *دیوان*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ اونبی، ابوعبید بکری، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *معجم مااستعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ طبری، *جامع البیان*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ فارابی، اسحاق بن ابراهیم، *دیوان الادب*، به کوشش احمد مختار عمر، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ کحاله، عمررضا، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ وشاء، محمد بن احمد، *الظرف و الظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ یاقوت، *بلدان*.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ طِراد، ابوالقاسم شرف‌الدین علی بن طراد بن محمد بن علی زینبی هاشمی (۴۶۲ ـ ۵۳۸ ق / ۱۰۷۰ ـ ۱۱۴۴ م)، راوی، نقیب النقبای بغداد و وزیر مسترشد و مقتفی عباسی. ابن طراد از اعقاب ابراهیم امام بود که زینب دختر سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس را بزنی داشت و از همین رو فرزندان وی به زینبی شهره شدند (سمعانی، ۳۷۱/۶، ۳۷۲؛ ابن طقطقی، ۴۱۱). پدر و نیای او هر دو نقیب عباسیان در بغداد بودند و ابوالقاسم نیز سپس از سوی مستظهر عباسی همان منصب را عهده‌دار شد و الرضا ذوالفخرین لقب یافت (ابن جوزی، ۱۰۹/۱۰)، اما از سخن ابن عمرانی (ص ۲۰۶) که از وی در آغاز خلافت مستظهر با عنوان نقیب النقباء یاد کرده، برمی‌آید که وی قبل از آن به‌نقابت منصوب شده بوده است؛ در حالی که اگر پدر وی در ۴۹۱ ق / ۱۰۹۸ م در گذشته باشد (ذهبی، ۳۹/۱۹)، ابوالقاسم علی می‌بایست پس از آن تاریخ یعنی حدود چهار سال پس از آغاز خلافت مستظهر به‌نقابت گمارده شده باشد. وی در روزگار نقابت خویش از نفوذ وسیعی در دربار خلافت و نزد امرای عراق و سلاطین سلجوقی برخوردار بود، چنانکه در ۵۰۱ ق / ۱۱۰۸ م به‌رسالت از سوی مستظهر، به‌نزد صدقة بن مزید امیر حلّه رفت (ابن اثیر، ۴۴۱/۱۰، ۴۴۲) و چندی بعد همراه با امرای بغداد برای شرکت در جشن ازدواج محمود سلجوقی عازم اصفهان شد (ابن عمرانی، ۲۰۸). در ۵۱۲ ق / ۱۱۱۸ م که مسترشد به‌خلافت نشست، ابن طراد از جمله کسانی بود که برای وی از مردم بیعت گرفت و چون ابوالحسن برادر مسترشد از بغداد گریخت و به‌دُبیس بن صدقه در حلّه پناه برد، خلیفه ابن طِراد را به‌آنجا فرستاد تا هم از دبیس برای وی بیعت بگیرد و هم ابوالحسن را به‌بغداد باز گرداند (ابن طقطقی، ۴۰۶، ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۵۳۷/۱۰). نیز در ۵۱۶ ق جلال‌الدین عمیدالدولة بن صدقه از وزارت عزل شد و ابن طِراد چندی به‌نیابت وزارت رشتهٔ کارها را در دست گرفت تا وزیر جدید ابونصر احمد پسر نظام الملک به‌وزارت نشست. در ۵۱۷ ق که خلیفه مسترشد، نقیب علویان را به‌اتهام جاسوسی عزل کرد، ابن طراد را علاوه بر نقابت عباسیان، به‌نقابت علویان نیز منصوب کرد (همو، ۶۰۲/۱۰، ۶۱۷). گویا وی در همان منصب بود تا جلال‌الدین ابوعلی ابن صدقهٔ وزیر درگذشت و ابن طراد به‌نیابت وزارت منصوب شد و سرانجام در ربیع‌الآخر ۵۲۳ / آوریل ۱۱۲۹ از سوی خلیفه به‌وزارت نشست (همو، ۶۵۳/۱۰) و معزالاسلام، عضدالامام، سیدالوزراء، صدرالشرق و الغرب لقب یافت (ابن عمرانی، ۲۱۶) و منصب نقابت به‌برادرش ابوالحسن محمد تفویض شد (ذهبی، ۱۵۰/۲۰). از این القاب و ستایشی که خلیفه از او کرد (هندوشاه، ۲۹۹)، می‌توان به‌اعتبار و نفوذ وی در نزد خلیفه پی برد، خاصه که وی نخستین کس از هاشمیان بود که به‌وزارت در دستگاه عباسیان دست یافت (ابن اثیر، ۶۵۳/۱۰). با اینهمه به‌درستی معلوم نیست که چرا مسترشد در شعبان ۵۲۶ / ژوئن ۱۱۳۲ پس از پیروزی بر ائتلاف نظامی زنگی بن آق سنقر و دبیس بن صدقه، ابن طراد را از وزارت معزول ساخت و ۲۰۰‘۰۰۰ دینار از اموالش را مصادره کرد (ابن عمرانی، ۲۱۷) و خود وی را به‌حبس افکند (ذهبی، همانجا). به‌هرحال ابن طراد دو سال معزول بود تا در جمادی‌الآخر ۵۲۸ خلیفه پس از عزل وزیر انوشروان بن خالد، وی را دوباره به‌وزارت گمارد (ابن عمرانی، ۲۱۸)، اما این نیز چندان به‌درازا نکشید، چه در رمضان ۵۲۹ مسعود سلجوقی سپاه مسترشد را درهم شکست و خود او را به‌اسارت گرفت (ابن جوزی، ۱۰۹/۱۰؛ ابن اثیر، ۲۶/۱۱) و «وزیر را با همهٔ ارباب قلم در قلعه‌ای محبوس گردانید» (هندوشاه، ۲۹۵).

این توقیف نمی‌بایست چندان طولانی بوده باشد، زیرا در ذیقعدهٔ ۵۳۰ که الراشد خلیفه از برابر سلطان مسعود به‌موصل گریخت و سلطان وارد بغداد شد، ابن طراد نیز در رکاب او حاضر بود. به‌گفتهٔ ابن عمرانی (ص ۲۲۲) مسعود از ابن طراد خواست که به‌نزد خلیفه رود و اسباب خشنودی او را فراهم ساخته به‌بغداد بازش آورد، ولی ابن طراد با گردآوری قاضیان و فقیهان، محضری ساخت و آنها را واداشت تا راشد را به‌اتهام فسق و فساد از خلافت عزل کردند؛ آنگاه با اشاره

به‌دین و خرد و پاکدامنی محمد بن مستنصر کوشید تا او را به‌نام المقتفی به‌خلافت برداشتند (ابن اثیر، ۴۲/۱۱، ۴۳). هم از این رو بود که مقتفی بی‌درنگ ابن طراد را به‌وزارت گمارد و همهٔ کسانی را که وی شغلی داده بود، برسرکار نگه داشت (ابن عمرانی، ۲۲۵). از اشارات مورخان می‌توان دریافت که ابن طراد تا چهار سال پس از آن، بی‌آنکه به‌فرمانهای خلیفه چندان وقعی نهد، به‌پشتگرمی سلطان مسعود با قدرت وزارت کرد. این معنی خشم و تنفر خلیفه را که ظاهراً از بیم سلطان یارای اعتراض نداشت، برانگیخت و گویا او را به‌توطئه با ترکان برضد خلیفه نیز متهم ساخت، چنانکه ابن طراد از بیم جان به‌سرای سلطان گریخت (ابن اثیر، ۷۶/۱۱؛ ابن عمرانی، همانجا). خلیفه در آغاز درصدد استمالت و باز گرداندن وزیر برآمد، ولی ابن طراد نپذیرفت. با اینهمه مکاتبات رسمی دیوانی به‌نام او صادر می‌شد و پسر عمویش قاضی القضاة زینبی به‌نیابت وزارت رشتهٔ کارها را در دست گرفته بود (ابن اثیر، همانجا). ظاهراً سلطان مسعود در آن وقت در بغداد نبود (ذهبی، ۱۵۱/۲۰؛ هندوشاه، ۲۹۹) و خلیفه کسانی را به‌نزد او فرستاد تا در باب وزیر رای زنند. سلطان اجازه داد که وزیر برکنار شود؛ آنگاه نام او را از مکاتبات انداختند و قاضی القضاة زینبی را نیز از نیابت وزارت عزل کردند (ابن اثیر، همانجا). در باب سالهایی که ابن طراد در سرای سلطان ماند و سرانجام کار وی، میان مورخان اختلاف است. به‌گفتهٔ ابن عمرانی (همانجا) میان وزیر و خلیفه به‌پایمردی مسعود سلجوقی صلح شد (ابن جوزی، ۱۰۹/۱۰) و ابن طراد بر سر کار بازگشت، ولی اندکی بعد باز معزول شد و اجازهٔ حج خواست و پس از حج در خانهٔ خود عزلت گزید. اما ابن اثیر (۸۹/۱۱) خاطر نشان ساخته که چون سلطان مسعود در ۵۳۶ ق / ۱۱۴۱ م به‌بغداد بازگشت، به‌وساطت برخاست و وزیر اجازه یافت که به‌خانهٔ خود بازگردد. از آن پس منصب نقابت که معلوم نیست در چه تاریخی مجدداً به‌ابن طراد تفویض شده بود، دوباره به‌برادرش واگذار گردید و ابن طراد جز برای نماز از خانه خارج نمی‌شد تا درگذشت. در حالی که ذهبی (همانجا) بر آن است که پس از بازگشت مسعود به‌بغداد نیز ابن طراد همچنان در سرای او ماند تا درگذشت. پیکر او را در خانه‌اش در باب المراتب (باب الازج: ابن اثیر، ۹۷/۱۱) به‌خاک سپردند و سپس در رجب سال ۵۴۴ آن را به‌مقبرهٔ خاص او در حربیه منتقل کردند (ابن جوزی، همانجا).

ابن طراد وزیر ستوده خصال و فاضل و خردمند (هندوشاه، ۲۹۸، ۲۹۹)، گذشته از فعالیتهای سیاسی، از جملهٔ راویان عصر خود به‌شمار می‌رفته است. وی از پدرش طراد بن محمد و عموهایش ابونصر و ابوطالب و چند تن دیگر حدیث شنید و روایت کرد (سمعانی، ۳۷۲/۶؛ ابن جوزی، همانجا) و از ابوجعفر بن مسلمه اجازهٔ روایت گرفت؛ و کسانی چون ابواحمد ابن سکینه و ابوالقاسم ابن عساکر (ذهبی، ۱۵۰/۲۰) و سمعانی از او روایت کرده‌اند (سمعانی، همانجا). ابن طراد بسیار عبادت می‌کرد و قرآن می‌خواند و بر قراء و زهاد مقرریها برقرار کرد (ذهبی، ۱۵۱/۲۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، به‌کوشش هارتویک درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به‌کوشش قاسم السامرایی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

صادق سجادی

اِبْنِ طَرارا، ابوالفرج مُعافیٰ بن زکریا بن یحیی نهروانی (۷ رجب ۳۰۵ - ذیحجهٔ ۳۹۰/ دسامبر ۹۱۷ - نوامبر ۱۰۰۰)، محدّث، مقری، ادیب و فقیه جریری.

شهرت وی در برخی منابع به شکل ابن طرارة آمده است (ابوحیان، ۱۳۴/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۵۱/۱۹)، لیکن ابن طرار (قفطی، ۲۹۶/۳) و ابن طراز (خطیب، ۲۳۰/۱۳، جم) را باید مصحّف دانست (درمورد ضبط صحیح و صریح کلمه نک‍: ابن خلکان، ۲۲۴/۵). معافی ظاهراً از این جهت که مدتی در باب الطاق بغداد نیابت منصب قضا را داشته (خطیب، همانجا) به قاضی شهرت یافته است. اصل خاندان معافی بنا به قراین مختلف از نهروان بوده، ولی درمورد محل تولد او اطلاعی در دست نیست. با توجه به استماع او از ابوالقاسم بَغَوی در ۳۱۷ ق (نک‍: ریتر، 281، به نقل از *الجلیس*) و برخی دیگر از مشایخ بغداد در آن زمان (نک‍: دنبالهٔ مقاله) می‌توان نتیجه گرفت که وی پیش از ۱۲ سالگی در بغداد به تحصیل علم اشتغال داشته است. دانسته نیست معافی در چه زمانی بغداد را به قصد نهروان ترک کرده، ولی وفات او در نهروان واقع شده است (خطیب، ۲۳۱/۱۳). نمی‌توان گفت مقصود ابن ندیم از اینکه معافی اهل نهروان بوده (ص ۲۹۲) اصلیت وی بوده، یا اینکه مدت قابل توجهی در آنجا زندگی کرده است. نه تنها منابع شرح حال معافی، بلکه بررسی مشایخ او نیز ثابت نمی‌کند که وی در طول عمر از عراق خارج شده باشد؛ البته تنها یک سفر او به حجاز برای به‌جا آوردن مناسک حج گزارش شده است (ابن خلکان، ۲۲۳/۵، به نقل از حُمَیدی). وی چنانکه اشاره شد، مذهب جریری داشت که دلالت بر تسنن او دارد. منابع شرح حال نیز در تسنن او تردید نکرده‌اند.

رجال نویسان شیعهٔ بغداد در نیمهٔ اول قرن ۵ ق/ ۱۱ م چون طوسی و نجاشی و اخلاف ایشان نیز او را در زمرهٔ مصنفان شیعه یاد نکرده‌اند. البته برقانی گفته که معافی احادیث مورد علاقهٔ شیعه را بسیار روایت می‌کرده است (خطیب، همانجا). در تأیید این گفته باید متذکر شویم که افزون بر شمار قابل توجهی احادیث درمورد مناقب ائمهٔ شیعه (ع) که در کتب اهل سنت و شیعه از معافی نقل شده، در کتب امامیه احادیثی به روایت او آمده که به نام ائمهٔ دوازده گانه و درنتیجه به حقانیت مذهب شیعهٔ اثناعشری تصریح دارد (به عنوان نمونه، نک‍: خزاز، ۸۱-۸۳، ۲۴۴). ابن طرارا چنانچه ذکر شد، از سنین کم به فراگیری حدیث از

مشایخ بزرگ بغداد چون ابوالقاسم عبدالله بن محمد بغوی، ابوبکر عبدالله بن ابی داوود سجستانی، ابومحمد یحیی بن محمد بن صاعد، قاضی محاملی، محمد بن احمد بن ابی الثلج، محمد بن همام اسکافی و احمد بن محمد بن سعید ابن عُقده پرداخت (خطیب، ۲۳۰/۱۳؛ ابن شاذان، ۱۷۵؛ ذهبی، تذکره، ۱۰۱۰/۳؛ خزاز، ۳۶، ۱۱۴، جم؛ ابن رازی، ۴۴).

درمورد دیگر مشایخ وی می‌توان به منابع یاد شده و نیز یاقوت (بلدان، جم) رجوع کرد. از کسانی که از او حدیث روایت کرده‌اند می‌توان قاضی ابوالطیب طبری، ابوالقاسم عبیدالله ازهری، احمد بن علی تَوَّزی و احمد بن عمر بن روح نهروانی را نام برد (خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۴۵/۱۶؛ برای تکمیل فهرست آن دو، نک: یاقوت، بلدان، جم). جمعی از محدّثین شیعه چون علی بن محمد خزّاز قمی، محمد بن احمد بن شاذان قمی و جعفر بن احمد قمی معروف به ابن رازی از او حدیث شنیده و روایت کرده‌اند (خزاز، ۲۰، جم؛ ابن شاذان، ۲۶؛ ابن رازی، همانجا).

ازنظر رجالی، برقانی و عتیقی معافی را توثیق کرده‌اند (خطیب، ۲۳۱/۱۳). در علم قرائت معافی به عنوان مقری و راوی قرائت سلف معروف است. او قرائت قاریان مختلف را از ابن شنبوذ (د ۳۲۸ ق)، ابوعیسی بکّار، ابومزاحم خاقانی و خضربن حسین حلوانی فرا گرفت (ابن جزری، غایة، ۳۰۲/۲، به نقل از هذلی). با توجه به درگیریهای موجود بین ابن شنبوذ و مقری مشهور بغداد، ابوبکر ابن‌مجاهد (د ۳۲۴ ق) این نکته که معافی در درس ابن شنبوذ حاضر شده و از ابن مجاهد روایت نکرده، می‌تواند نشانه‌ای از گرایش معافی به افکار ابن شنبوذ درمورد عدم شدوذ قرائات غیر سبع در برابر ابن مجاهد که به قرائات سبع رسمیت بخشیده بود، باشد (نک: ابن شنبوذ، ابن مجاهد، هم م). شایان ذکر است که یکی از مؤثرترین اسلاف در معافی، یعنی طبری نیز در کتابی که در قرائت تألیف کرده بود، بسیاری از قرائات غیر سبع را مورد توجه قرار داده بود (نک: ابن جزری، النشر، ۳۴/۱، قس: ۳۱/۱). به رغم اینکه معافی راویان زیادی در قرائت داشت (برای فهرستی از ایشان، نک: ابن جزری، غایة، همانجا) و کتابی در قرائات تألیف کرده (ابن ندیم، ۲۹۳؛ قس: دیتریش، 279)، روایات او چنانکه انتظار می‌رود، در کتب قرائت وارد نشده و تنها هذلی (د ۴۱۵ ق) در کامل در سطحی وسیع (نک: ابن جزری، همانجا) و دیگران چون ابومعشر طبری (د ۴۷۸ ق) در تلخیص، سبط خیاط (د ۵۴۱ ق) در کفایه و ابن فتحان (د ۵۵۰ ق) در مصباح تاحدودی روایات او را مورد توجه قرار داده‌اند (نک: ابن جزری، النشر، ۱۱۹/۱، جم). شاید رابطهٔ معافی با ابن شنبوذ در این کم توجهی بی‌تأثیر نبوده باشد. معافی در علم فقه به عنوان یکی از مهم‌ترین پیروان و مروجان مذهب محمد بن جریر طبری، و شاید پس از خود طبری به عنوان بزرگ‌ترین مؤلف در فقه جریری معروف است.

معافی آثار متعددی در زمینهٔ فقه تألیف کرده که از آن جمله دو کتاب *التحریر والنقر* و *الحدود والعقود* در اصول فقه جریری و شرحی بر کتاب *الخفیف* طبری قابل ذکر است (نک: ابن ندیم، ۲۹۲ ـ ۲۹۳). معافی در مقام دفاع از مذهب جریری با دیگر مذاهب رایج در بغداد از حنفی و شافعی و ظاهری درگیر بوده و تألیفاتی در رد و نقض آنها داشته که از آن میان باید جوابیهٔ او به *الجامع الکبیر* محمد بن حسن شیبانی فقیه حنفی، ردّیه بر ابوالحسن کرخی فقیه حنفی، جوابیه به اسماعیل مُزَنی شافعی، ردیه بر داوود اصفهانی مؤسس مکتب ظاهری و ردیه بر فقیهی به نام ابویحیی بلخی را ذکر کرد (نک: ابن ندیم، همانجا). معافی به طور قطع درس طبری را درک نکرده و فقه او را از طریق شاگردانش فراگرفته است. به‌هرحال با انقراض فقه جریری ظاهراً آثار فقهی معافی نیز مورد بی‌توجهی واقع شده و امروزه چندان چیزی از آراء فقهی او حتی در لابه‌لای کتب به دست نرسیده است. در زمینهٔ ادب، او از استادانی چون ابراهیم بن محمد نفطویه بهره برده و در فنون مختلف ادب از نحو و لغت و غیر آن مهارت داشت (خطیب، ۲۳۰/۱۳؛ یاقوت، ادبا، ۱۵۱/۱۹). او از مشایخی چون محمد بن حسن ابن‌دُرَید، محمد بن حسن بن زیاد مقری، محمد بن قاسم انباری و محمد ابن‌محمود خزاعی حکایات ادبی روایت کرده است (خطیب، ۲۴۹/۸؛ سراج، ۱۱/۱، ۱۶۱، ۱۷۷/۲).

یاقوت (ادبا، ۱۵۲/۱۹) حکایت ملاقات او با ابوحیان توحیدی را در جامع رُصافهٔ بغداد نقل کرده است. از شاگردان او در ادب می‌توان ابوالحسن علی بن سلیمان اخفش صغیر را نام برد (ابن انباری، ۱۶۹). وی شعر نیز می‌سروده و نمونه‌هایی از سروده‌های وی در منابع آمده است (خطیب، ۲۳۰/۱۳؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۰۳؛ سراج، ۱۳۸/۱؛ یاقوت، ادبا، ۱۵۴/۱۹؛ ابن خلکان، ۲۲۳/۵). ابوحیان (۱۳۴/۲) ضمن ستایش فصاحت او قطعاتی از نثر او را نقل کرده است. در منابع مختلف اظهار نظرها و تفسیرهای ادبی او به چشم می‌خورد (به عنوان نمونه: سراج، ۱۶۲/۱، ۱۸۹/۲؛ ابن عساکر، ۲۰/۴، ۴۴۱، ۶۵/۵، ۲۴۱). مهم‌ترین اثر معافی در ادب کتاب *الجلیس الصالح الکافی والأنیس الناصح الشافی* است که از ۱۰۰ مجلس تشکیل شده و برخی از مجالس با ذکر یک حدیث نبوی آغاز گردیده است. سپس مؤلف به شرح حدیث پرداخته و به مناسبت، حکایات و قطعات شعر نقل کرده است. معافی در این کتاب از حیث سبک از *کامل* مبرد تأثیر پذیرفته است. کتاب *الجلیس* به عنوان یک منبع تاریخی برای مطالعهٔ عصر اموی نیز شایان توجه است. از این کتاب نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های جهان موجود است (ازهریه، ۶۴/۵؛ خدیویه، ۲۲۴/۴؛ دوسلان، شم 3486, 3487؛ حتی، شم 1369؛ *آلوارت*، شم 8325؛ نیز نک: GAS, I/523; GAL, I/195; GAL, S, I/312). *الجلیس* در ۱۹۸۱ـ۱۹۸۳م در بیروت به کوشش محمد مرسی خولی به چاپ رسیده است. ریترطی یادداشتی (279 به بعد)، و دیتریش در مقاله‌ای تفصیلی تحت عنوان «کتاب الجلیس والانیس معافی...» درمورد این کتاب و مؤلف آن بحث کرده‌اند (ترجمهٔ عربی مقالهٔ دیتریش در *مجلة المجمع العلمی العربی*،

۳۰(۳)/۳۸۰ ـ ۳۹۴ در ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م در دمشق به چاپ رسیده است). از دیگر آثار ادبی وی باید شرح کتاب *الجرمی* در نحو، *المحاورة فی العربیة*، و رساله‌ای در واو عمرو (احتمالاً دربارهٔ کتابت آن) را نام برد (ابن ندیم، ۲۹۳؛ قس: دیتریش، 278). ابن ندیم (همانجا) کتابی در تأویل قرآن به وی نسبت داده و ذهبی (سیر، ۵۴۶/۱۶) از تفسیر کبیر شش جلدی او سخن گفته است. معافی خود در *الجلیس* از آثاری در علوم قرآن ازجمله *البیان الموجز عن علوم القرآن المعجز* و کتابی در علل قرائات و تفصیل درمورد وجوه آنها یاد کرده است (نک: دیتریش، 279). شایان ذکر است که اگرچه ابن ندیم (همانجا) گزارش کرده که تا زمان ملاقاتش با معافی، او به گفتهٔ خودش افزون بر ۵۰ اثر در فقه، کلام، نحو و دیگر علوم تألیف کرده بود، امروزه بجز *الجلیس* و یک جزء حدیث در چهار برگ که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ ظاهریه (*فهرس مجامیع*، ۳۴۸) نگهداری می‌شود، اثری از او در دست نیست.

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد الضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رازی، جعفر بن احمد، *نوادر الاثر*، به همراه *جامع الاحادیث* ابن رازی، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۴۲ م؛ ازهریه، خطی؛ خزاز قمی، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سراج، جعفر بن احمد، *مصارع العشاق*، بیروت، دارصادر؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Ahlwardt; *De Slane*; Dietrich, Albert, "Das Kitāb al-Ǧalīs wa-'l-Anīs des Muʿāfā . . . , ZDMG, 1955, vol. CV; GAL; GAL,S; GAS; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Ritter, H. "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", *Oriens*, Leiden, 1949, vol. II.

احمد پاکتچی

اِبْن طَراوه، ابوالحسین، سلیمان‌بن محمدبن طراوه (ح ۴۳۸ ـ ۵۲۸ ق / ۱۰۴۶ ـ ۱۱۳۴م)، ادیب و نحوی عصر ملوک‌الطوائف و مرابطون در اندلس. از جزئیات زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست. می‌دانیم که وی اهل مالقه بوده است (بلفیقی، ۶۴) و نسبش ظاهراً به سبا از نوادگان قحطان می‌رسد (نک: ضبی، ۲۹۰؛ سیوطی، ۶۰۲/۱). پس از فراگیری مقدمات علوم، نزد استادان بنامی چون ابوالحجاج اعلم و ابومروان ابن‌سراج به تکمیل آموخته‌های خود در نحو پرداخت و به ویژه مدتی در ملازمت اعلم به سر برد (ابن‌ابار، ۷۰۵/۲؛ یمانی، ۱۳۵؛ صفدی، ۴۲۲/۱۵). *الکتاب* سیبویه را یک بار نزد اعلم و بار دیگر نزد ابن‌سراج خواند (ابن ابار، همانجا) و چون در نحو و ادب به کمال رسید (ضبی، همانجا)، به سنت اهل اندلس لقب «استاد» یافت (عمادالدین، ۵۷۱/۳). گویند در حفظ *الکتاب* و آگاهی از دقایق آن همتایی نداشته است (ضبی، همانجا؛ قس: ابن ابار، همانجا). وی مدتی نیز نزد ابوالولید باجی (هـ م) به فراگیری فقه و اصول پرداخت (سیوطی، همانجا؛ قس: بنا، ۲۲ ـ ۲۵)، امّا نه تنها در این باب دانش قابل ذکری کسب نکرد،که فقیهان اندلسی را نیز به باد انتقاد گرفت و در شعری، مال‌پرستی و رشوه‌خواری آنان را هجو گفت (سیوطی، همانجا).

ابن طراوه سفر بسیار می‌کرد و در شهرهای مختلف اندلس به تدریس و اشاعهٔ آراء خود می‌پرداخت (ابن‌ابار، همانجا). بسیاری از دانشمندان و ادیبان معروف نیز علم نحو، خاصه *الکتاب* را نزد وی آموخته‌اند. از آن جمله می‌توان از قاسم‌بن دحمان، ابوالقاسم سهیلی، ابوبکر ابن‌سمحون، قاضی عیاض و ابومحمد عبدری نام برد (سلفی، ۶۲؛ ابن‌دحیه، ۲۱۷، ۲۳۱؛ ابن‌ابار، سیوطی، همانجاها؛ قس: بنا، ۲۶ ـ ۳۱). وی به بارگاه امیران و سلاطین اندلس نیز راه یافته و معتصم‌بن صمادح (حک ۴۴۴ ـ ۴۸۰ق) امیرالمریه و علی بن یوسف‌بن تاشفین (حک ۵۰۰ ـ ۵۳۷ ق) را مدح گفته است (ابن‌سعید، ۲۰۸/۲؛ قس: بنا، ۴۲ ـ ۴۳). با آنکه زندگی ابن‌طراوه اغلب در آسایش و شادکامی سپری شده (بنا، ۲۰ ـ ۲۱، ۳۸؛ قس: ابن‌ظافر، ۳۸۲؛ ابن‌سعید، ۲۰۸/۲ ـ ۲۰۹؛ مقری، ۳۸۴/۳ ـ ۳۸۵)، اما چنین می‌نماید که وی در اواخر عمر طولانی خود (عمادالدین، همانجا) به سختی و مشقت دچار آمده است، چه خود در *الافصاح* از تیره‌روزی خویش سخن گفته و از مصایب روزگار شکوه کرده است (بنا، ۲۱).

ابن طراوه را صاحب مکتبی مستقل در نحو شمرده‌اند (ابن قاضی شهبه، ۱۲۷؛ بنا، ۲۶). آراء وی در مواردی با آراء جمهور نحویان متفاوت بوده است (سیوطی، همانجا). تعریف اصطلاحات و بیان دلالتهای آنها، ایجاد تقسیمات جدید از جمله در زمان و مکان و ذکر تفاوتهای متشابهات از ویژگیهای مکتب نحوی اوست (بنا، ۶۸ ـ ۷۱). اساس کار او را بازگشت به مکتب سیبویه و انتقاد از نوآوریهای ابوعلی فارسی و ابن‌جنی تشکیل می‌دهد. وی گویی واقعیات نحوی زبان را بر مثالهای معقد و فرضی نحویان ترجیح می‌داده است. از این‌رو، دربارهٔ یکی از مثالهای نحوی ابوعلی فارسی، با پوزخندی زهرآگین و استفاده از الفاظ قرآنی گوید «اگر جن و انس فراهم آیند... چیزی از این کلام در نخواهند یافت» (بنا، ۶۱، به نقل از *افصاح*). آراء و نظریات خاص وی در تألیفات نحویان پس از او بسیار نقل شده است (نک: همو، ۷۱ ـ ۱۰۰). شاید دلیری او در انتقاد از مردی چون ابوعلی فارسی و ستایشهای گاه به گاه نسبت به آراء سیبویه سبب شده باشد که داوریهایی متفاوت و گاه متضاد در حق او کنند: ابن‌سمحون شاگرد و ستایندهٔ سرسخت ابن‌طراوه او را داناترین نحوی روزگار دانسته (یمانی، ۱۳۵؛ سیوطی، همانجا)، حال آنکه ابن‌خروف او را نادان و خودپسند خوانده است (سیوطی، همانجا). ابن طراوه در شعر و رساله‌نگاری نیز دستی داشته است (ابن‌ابار، یمانی، سیوطی،

همانجاها). ابیاتی از سروده‌های وی را منابع نقل کرده‌اند. یکی از رساله‌های نحوی او را نیز که خطاب به ابوالحسن ابن‌باذش نوشته شده، ابن‌قاضی شهبه نقل کرده است (بنا، ۵۰ ـ ۵۱).

آثار:

الف ـ خطی: *الافصاح ببعض ماجاء من الخطأ فی الایضاح*، در نقد *الایضاح* ابوعلی فارسی. مؤلف در این کتاب به بیان نارساییهای *الایضاح* پرداخته و آثاری چون *الکتاب* سیبویه، *الجمل* زجاجی (ﻫ م) و *الکافی* ابن‌نحاس (ﻫ م) را برای مبتدیان سودمندتر از آن دانسته است (همو، ۱۷، ۵۶ ـ ۵۷). وی چنانکه اشاره شد، اصولاً از توجه همگانی به آثار ابوعلی فارسی و شاگردش ابن‌جنی (ﻫ م) انتقاد می‌کند و مختصرات دیگران را برای آموزش نحو ترجیح می‌دهد (همو، ۱۷). نسخه‌ای از این کتاب به شمارۀ ۱۸۳۰ در اسکوریال موجود است (ESC²) و بنا (ص ۵۱، حاشیۀ ۵) اظهار می‌دارد (۱۹۸۰م) که به پژوهش آن پرداخته است.

ب ـ منسوب: ۱. *المقدمات الی علم‌الکتاب و شرح المشکلات علی توالی الابواب* که آن را به اختصار *المقدمات علی کتاب سیبویه* نیز خوانده‌اند (بنا، ۴۶ ـ ۴۷؛ قس: ابن‌ابار، سیوطی، همانجاها). ۲. *ترشیح المقتدی* (یمانی، سیوطی، همانجاها)، که آن را خلاصه‌ای از *المقدمات* دانسته‌اند (حاجی خلیفه، ۳۹۹/۱). ۳. *مقالة فی الاسم والمسمی* (سیوطی، همانجا).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن‌ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات النحاة*، به کوشش محسن عیاض، نجف، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳م؛ بلفیقی، ابراهیم‌بن محمد، *المقتضب من کتاب تحفة القادم* ابن‌ابار، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بنا، محمدابراهیم، *ابوالحسین‌بن الطراوه و اثره فی النحو*، قاهره، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سلفی، احمدبن محمد، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش برندراتکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر* (قسم شعراء المغرب والاندلس)، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ یمانی، عبدالباقی‌بن عبدالمجید، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ نیز: ESC².

مریم صادقی

اِبْنِ طُرْبایِ حارِثی، احمد (ح ۹۷۷ ـ ۱۰۵۷ق / ۱۵۶۹ ـ ۱۶۴۷م)، از امیران طایفۀ حارثه (از شاخه‌های قبیلۀ طی) که برای مدتی نسبتاً دراز بر منطقۀ لجون (در فلسطین) و چنین فرمانروایی داشت. خاندان او از دیر زمان منطقۀ مذکور را در اختیار داشتند (محبی، ۲۲۱/۱). آنان از دورۀ ممالیک در منطقۀ جنین ـ صفد ساکن شده بودند و آنگاه که عثمانیها سرزمین شام را گشودند، نسبت به فاتحان تازه وفاداری نشان دادند. در نتیجه سلطان سلیم اول حکومت آنان را به رسمیت شناخت. عثمانیها حفاظت بخشی از راه دمشق به قاهره را به امیر طربای پدر احمد واگذاردند (موسوعة، ۱۰۰/۴). این مسیر شامل قسمتی از آن جاده بود که از داخل حوزۀ حکومت وی یعنی لجون گذر می‌کرد. همین امیر طربای در ۱۰۰۲ق / ۱۵۹۴م حکومت شهر غزّه را نیز در دست گرفت. ظاهراً در دوران حیات پدر بود که امیر احمد فرمانروای شهر صَفَد گردید و بعد از مرگ پدر در ۱۰۱۰ق / ۱۶۰۱م، حکومت منطقۀ لجون را نیز به دست آورد (محبی، همانجا؛ قس: دروزه، ۲۲/۵).

در دورۀ فرمانروایی طولانی امیر احمد بر این مناطق، سرزمین شام متشنج و نابسامان بود و میان نیروهای محلی رقابت بر سر تصاحب زمینهای بیشتر درگرفته بود. در این مبارزات که دسته‌ای از این نیروها به مخالفت با امپراتوری عثمانی برخاسته بودند، امیر احمد همچنان به عثمانیها وفادار باقی ماند، و با مخالفین آنها به نبرد پرداخت (موسوعة، همانجا). وی در دوران حکومت خود با فخرالدین مَعْنی، مشهور به ابن‌معن نیز که بر بخشهایی از لبنان حکومت می‌داشت، بارها مبارزه کرد و در بیشتر آنها بر او پیروز شد. فخرالدین سه بار برای جنگ به قلمرو امیر احمد تجاوز کرد، و امیراحمد در هر سه بار به رمله رفت و لشکر فخرالدین را درهم شکست (محبی، همانجا). شرح این جنگها را خالدی صفدی از مورخان معاصر آن دو به تفصیل در کتاب خود آورده است (خالدی، جم). هنگامی که یوسف‌بن سیفا والی طرابلس در نزدیکی حماه از نیروهای شورشی ابن جنبلاط که بر ضدّ دولت عثمانی می‌جنگیدند، شکست یافت (۱۰۱۵ق / ۱۶۰۶م) به امیر احمد پناهنده شد؛ وی با وجود درخواست ابن‌جنبلاط او را تسلیم نکرد (بورینی، ۲۷۳/۲). این کار البته با منافع خصوصی او هماهنگ بود، اما به رغم گرایش ابن‌طربای به عثمانیها، در حمله‌ای که مراد پاشا، فرمانده سپاه عثمانی بر ضدّ ابن جنبلاط تدارک دیده و ضمن آن از نیروهای محلی نیز کمک خواسته بود، شرکت نکرد و مانند فخرالدین ابن معن از پیوستن به نیروهای عثمانی خودداری جست و تنها به فرستادن هدیه‌هایی اکتفا کرد (بورینی، ۲۸۹/۲؛ دروزه، ۲۳/۵ به بعد؛ موسوعة، همانجا). در جنگهایی که میان ابن طربای و فخرالدین درگرفت، احمد در حملاتی که والی دمشق برای جنگ با امیر فخرالدین در سالهای ۱۰۲۲ و ۱۰۲۳ق / ۱۶۱۳ و ۱۶۱۴م تدارک می‌دید، شرکت کرد. این حمله‌ها به محاصرۀ قلعۀ مستحکم شقیف و فرار فخرالدین به دوک‌نشین توسکانا در ایتالیا انجامید. او حدود ۵ سال در ایتالیا به سر برد و در این مدت ابن‌طربای با آرامش بر مناطق تحت سلطۀ خود حکومت کرد. فخرالدین در ۱۰۲۷ق به لبنان بازگشت. ابن طربای برای آنکه روابط خود را با او التیام بخشد، هدایایی از جمله تعدادی اسب برای او فرستاد (خالدی، ۶۹؛ دروزه، همانجا)، امّا بر اثر سیاستهای توسعه‌طلبانۀ فخرالدین، در ۱۰۳۲ق دوباره جنگ میان آن دو درگرفت. فخرالدین بر برج حیفا دست یافت

و روستای کرمل را سوزاند (خالدی، ۱۳۹؛ دروزه، ۲۵/۵) و سرانجام ابن‌طربای در جنگ غلبه یافت و توانست سرزمینهایی را که از دست داده بود، بازپس گیرد (خالدی، ۱۴۰ ـ ۱۴۱؛ موسوعة، ۱۰۱/۴). چندی پس از آن فخرالدین بر نیروهای مصطفی پاشا والی دمشق غالب شد و در نتیجه ایالت لحون را که پایگاه اصلی احمدبن طربای بود، تصرف کرد. احمد به منظور مقابله با او گروهی از عربهای سوالمه و سوارکاران نابلس و عجلون را با خود یار کرد. این بار جنگ میان آنان در کنار رود عوجا درگرفت (خالدی، ۱۸۸ به بعد) و به پیروزی احمد منتهی شد و وی توانست شهر جنین را بازپس گیرد و گروه بسیاری از سپاهیان مقابل را از پای درآورد. ظاهراً همین نبرد است که به نوشتهٔ محبی مهم‌ترین جنگ میان آن دو بوده است و به گفتهٔ همو در این جنگ حسن پاشا حاکم عزّه و امیر محمدبن فروخ امیر نابلس نیز همراه احمد بودند (۲۲۱/۱). در پایان هر دو طرف متخاصم دریافتند که جنگ آنان بی‌حاصل است و تصمیم به آشتی گرفتند. مذاکراتی میان آنان صورت گرفت که در ۱۰۳۳ق / ۱۶۲۴م به صلح انجامید (موسوعة، همانجا). از شرایط این صلح، عقب‌نشینی فخرالدین از حیفا و نیز عدم حمایت ابن طربای از عربهای بادیه‌نشینی بود که تحت سلطهٔ او به ویرانگری می‌پرداختند. به این ترتیب فخرالدین از جبل نابلس چشم پوشید و آن را به ابن طربای واگذاشت و مرزهای او را تا حیفا به رسمیت شناخت (خالدی، ۱۹۷ ـ ۱۹۸).

روابط آن دو تا ۱۰ سال بعد حسنه بود، اما در ۱۰۴۳ق به تشنج گرایید. سرانجام ابن‌طربای در سنّی نزدیک به ۸۰ سال (۱۳ سال پس از کشته شدن فخرالدین‌بن معن) درگذشت.

پس از ابن‌طربای، پسرش زین جانشین وی شد (محبی، ۲۲۲/۱؛ دروزه، ۲۶/۵) و پس از زین نیز برادرش محمد بر متصرفات وی دست یافت. محمد در ۱۰۸۲ق / ۱۶۷۱م درگذشت. حکومت این خاندان تا ۱۰۸۸ق به طول انجامید و سرانجام منقرض شد (محبی، همانجا). می‌توان گفت که ابن‌طربای در تمام مدت فرمانروایی خود در برابر فخرالدین چون یک هم‌طراز رفتار می‌کرد. مورخان گفته‌اند که وی بر بخش بزرگی از جلیل، سامره و ساحل (از حیفا تا یافا) استیلا یافته بود و فردی دوراندیش، خردمند و شجاع بود.

مآخذ: بورینی، حسن‌بن محمد، *تراجم‌الاعیان*، به کوشش صلاح‌الدین منجّد، دمشق، ۱۹۶۳م؛ خالدی صفدی، احمدبن محمد، *لبنان فی عهد الامیر فخرالدین المعنی الثانی*، به کوشش اسد رستم و فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ دروزه، محمد عزه، *العرب والعروبة*، صیدا، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق / ۱۸۶۷م؛ *الموسوعة الفلسطینیة*.

سید علی آل داود

اِبْنِ طُفَیْل، ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد قیسی (د ۵۸۱ ق/ ۱۱۸۵ م)، طبیب، فیلسوف، شاعر، وزیر و فقیه اندلسی. تاریخ و محل تولد وی به درستی روشن نیست. بعضی نوشته‌اند که احتمالاً بین سالهای ۴۹۵ تا ۵۰۵ ق/ ۱۱۰۲ تا ۱۱۱۱ م (نک: بدوی، ۶۷/۱؛ قس: گنثالث، ۳۴۸) در برشانه[1] از نواحی المریه (ابن ابار، ۹۶) یا در وادی آش[2] از نواحی غرناطه (ابن ابی زرع، ۲۰۷؛ حورانی، ۱ (۲)/۴۰۶) زاده شده است. دربارهٔ محل و چگونگی تحصیلات و استادان وی نیز اطلاع دقیق و استواری در دست نیست، جز اینکه برخی نوشته‌اند که در غرناطه دانش آموخته است (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۷۹/۲). مراکشی ادعا کرده که وی نزد جماعتی از محققان فلاسفه ازجمله ابن باجه (ه م) فلسفه فرا گرفته است (ص ۲۴۰)، اما خود ابن طفیل در رسالهٔ *حی بن یقظان* تصریح کرده که هیچ‌گونه ملاقاتی با ابن باجه نداشته است (ص ۲۱). گرچه برخی احتمال داده‌اند که شاید علت انکار هرگونه ملاقاتی با ابن باجه از طرف ابن طفیل، شهرت ابن باجه به الحاد بوده باشد (فروزانفر، ۳). این احتمال به دو دلیل تقویت می‌شود: نخست آنکه ابن طفیل ضمن اینکه دربارهٔ فلاسفهٔ سابق سخن گفته، ابن باجه را بر همهٔ کسانی که در مغرب و اندلس به حکمت و فلسفه اشتغال داشته‌اند، برتر شمرده است (همانجا)؛ دیگر آنکه در داستان *حی بن یقظان* ریشه‌های اندیشهٔ ابن باجه قابل مشاهده است. بنابراین دلایل رابطهٔ استاد و شاگردی این دو اندیشمند را آسان‌تر می‌توان پذیرفت.

ابن خطیب (همانجا) ابومحمد رُشاطی و عبدالحق بن عطیه را ازجملهٔ استادان او ذکر کرده است. از گزارشی که ابن دحیه راجع به زندگی محمد بن شرف یکی از دانشمندان اندلس داده، می‌توان استنباط کرد که ابن طفیل از فرزند وی ابوالفضل جعفر بن محمد نیز دانش آموخته است (ص ۶۶).

با اینکه به درستی معلوم نیست که ابن طفیل فلسفه را در کجا و نزد چه کسانی آموخته است، اما همهٔ منابع متقدم و متأخر مقام علمی و فلسفی وی را ستایش کرده و او را یکی از فلاسفهٔ نامدار به شمار آورده و نوشته‌اند که در جمیع اجزاء حکمت صاحب نظر بوده و اشتیاق زیادی برای جمع بین حکمت و شریعت داشته است و نیز در دیگر علوم اسلامی از اطلاعات گسترده‌ای برخوردار بوده است (نک: مراکشی، همانجا).

ابن دحیه ضمن بیان عناوین علمی وی، او را یگانهٔ عصر و فرید دهر خوانده است (همانجا). همچنین ابن سعید نوشته است که از پدرم شنیدم که می‌گفت هریک از علما را که ملاقات کردم، ابن طفیل را بر ابن باجه برتر می‌شمردند (۸۵/۲) و ابن ابی زرع حذاقت وی در طب و چیره‌دستی او را در جراحی ستوده است (همانجا).

ابن طفیل در کتابخانهٔ مهمی که امیر ابویعقوب موحدی بنیان نهاده بود، به مطالعه و تحقیق می‌پرداخت (بیومی، ۶۳۳/۱) و با اینکه نوشته‌اند که وی در اوایل زندگی خود به امر تدریس و طبابت اشتغال داشته (فروخ، ۶۲۳)، اما محل تدریس و شاگردان وی ناشناخته مانده است. برخی اشاره کرده‌اند که اسحاق بطروجی و احتمالاً ابن رشد (عباس، ۲۲ ـ ۲۳؛ قس: EI^2) و ابن دحیه (همانجا) در شمار شاگردان

---

1. Purchena
2. Guadix

وی بوده‌اند. از خبری که ابوبکر بندود بن یحیی راجع به چگونگی معرفی شدن ابن رشد به ابویعقوب یوسف موحدی به وسیلهٔ ابن طفیل نقل کرده و مراکشی (صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳) آن را مفصلاً آورده است، به خوبی استنباط می‌شود که ابن طفیل کاملاً ابن رشد را می‌شناخته و میزان دانش وی را نیز می‌دانسته و حتی با خاندان و نیاکان وی آشنایی داشته است. از این رو می‌توان استنباط کرد که ابن رشد شاگرد او بوده است. اگر این موضوع را بپذیریم، می‌توان گفت که در میان شاگردان ابن طفیل، اسحاق بطروجی و ابن رشد از بقیه شاخص‌ترند، زیرا بطروجی کسی است که نظریهٔ وی راجع به حرکت مارپیچی (حرکت لولبی)، اوج نهضت اسلامی ضد بطلمیوسی به شمار می‌رود و ابن طفیل از طریق او رهبری حوزهٔ نجوم را برعهده داشته است و ابن رشد نیز کسی است که مشرب اصالت عقل او در اروپا رواج یافت (نک: هـ د، ابن رشد، فیلسوف).

ابن طفیل ابتدا در غرناطه به شغل طبابت پرداخت. در ۵۳۹ ق/ ۱۱۴۴ م هنگامی که ابوالحسن ابن ملحان طائی در وادی آش برضد دولت مرابطون قیام کرد و مستقلاً به حکومت رسید، ابن طفیل با جمعی از مشاهیر علم و ادب ازجمله ابوالحکم هَرودُس به دستگاه او راه یافت و امین اسرار و دبیر وی گردید و ظاهراً تا ۵۴۶ ق/۱۱۵۱ م که ابن ملحان وادی آش را به ابن مردنیش (هـ م) تسلیم کرد و خود از در اطاعت درآمد، ابن طفیل در دستگاه وی بود (ابن خطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۶۴). وی سپس به عنوان دبیر در دستگاه والی غرناطه وارد گردید (ابن ابار، همانجا) و در ۵۴۹ ق هنگامی که خلیفهٔ موحدی فرزندان خود را به عنوان والیان شهرهای مغرب و اندلس تعیین کرد، ابن طفیل به عنوان دبیرِ ابوسعید عثمان بن عبدالمؤمن، والی سبته و طنجه برگزیده شد (ابن ابی زرع، ۱۹۴)، تا اینکه سرانجام به مقام وزارت، طبابت و قضای خلیفه ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن (حک ۵۵۸ ـ ۵۸۰ ق/ ۱۱۶۳ ـ ۱۱۸۴ م) ارتقاء یافت و از مصاحبان برجستهٔ وی گردید (مراکشی، ۲۳۹؛ *تاریخ*، ۷۵۳/۱). ابویعقوب از دانش وی بهره می‌گرفت (ابن سعید، ۸۵/۲) و او را بسیار گرامی می‌داشت. ابن طفیل بسیاری از شبها و روزها در قصر وی بود و خارج نمی‌شد. از آنجا که ابویعقوب به حکمت و فلسفه علاقهٔ بسیار داشت، ابن طفیل دانشمندان بسیاری را از اطراف و اکناف به دربار وی فرا خواند و ابویعقوب را تشویق نمود که آنان را گرامی دارد. معروف‌ترین شخصیتی که وی دعوت کرد، ابوالولید ابن رشد است که تا آن زمان گمنام بود، پس از این دعوت به شهرت رسید و ارزش علمی وی آشکار شد (برای شرح این دیدار، نک: هـ د، ۵۵۷/۳ ـ ۵۵۸). ابن طفیل مدتها در دستگاه ابویعقوب عنوان وزیر و طبیب داشت (ابن ابی زرع، ۲۰۷)، اما سرانجام در ۵۷۸ ق/ ۱۱۸۲ م طبابتِ ابویعقوب را به ابن رشد واگذار کرد و تنها در سمت وزارت باقی ماند (نادر، ۱۰).

به گفتهٔ ابن سعید (همانجا) ابن طفیل پس از مرگ ابویعقوب متهم شد که او را مسموم کرده است و از این رو مدتی در منزل خویش محبوس گردید. این سخن به دلایلی درست نیست، از جمله اینکه بعضی نوشته‌اند ابویعقوب در حال جنگ با مسیحیان کشته شد (فروخ، ۶۲۳) و دیگر آنکه پس از مرگ ابویعقوب، از مقام و منزلت ابن طفیل در دستگاه دولت موحدون به هیچ‌وجه کاسته نشد و در ۵۸۰ ق که ابویوسف فرزند ابویعقوب روی کار آمد، ابن طفیل همچنان از احترامی خاص برخوردار بود و مقام وزارت داشت (دجیلی، ۳۰۸/۱). دیری نپایید که ابن طفیل در ۵۸۱ ق در مراکش درگذشت و امیر موحدی در مراسم تشییع و تدفین وی شرکت کرد (ابن ابار، همانجا؛ قس: نادر، همانجا).

ابن طفیل شعر نیز می‌سرود و اشعاری از وی باقی مانده است، اما با اشعار خوب و ممتاز شعرای بزرگ قابل مقایسه نیست. مراکشی که در ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۷ م یحیی فرزند ابن طفیل را در مراکش ملاقات کرد، ابیاتی از او شنیده و نقل کرده است (صص ۲۴۰ ـ ۲۴۲). پس از مراکشی دیگران مانند ابن ابار (صص ۹۶ ـ ۹۹)، ابن سعید (۸۶/۲)، صفدی (۳۷/۴)، ابن خطیب (*الاحاطة*، ۱۹۳/۱، ۴۷۹/۲ ـ ۴۸۱) و مقری (۶۰۸/۱ ـ ۶۱۱) ابیات و قصایدی از او آورده‌اند. ابن طفیل از فنون ادب و موسیقی نیز آگاهی داشت و در اجزاءِ حکمت و دیگر فنون مختلف سرآمد اقران بود. از این رو با عناوین متعدد علمی که داشت، جامگی و مشاهره دریافت می‌کرد (مراکشی، ۲۴۰). مقری (۶۰۷/۱ ـ ۶۱۵) متن نامه‌ای از ابن طفیل را نقل کرده است که تبحر وی در ادب و فن دبیری را به خوبی روشن می‌سازد.

آثار: ابن طفیل در رفاه و آسایش و فراغ خاطر می‌زیسته و در زندگی خویش دچار بحرانهای سخت و ماجراهای خطرناک نگشته است. او به‌کتاب و مطالعه علاقهٔ بسیار داشت، ولی به‌تأمل و تفکر بیشتر از تألیف علاقه نشان می‌داده است. از این رو تألیفات و آثار وی در مقایسه با زندگی نسبتاً طولانی همراه با آسایش او چندان چشمگیر نیست. البته بسیاری از آثار ابن طفیل در تطاول روزگار از میان رفته و به‌دست ما نرسیده است. با این حال مراکشی (ص ۲۴۰) نوشته است: خود تصانیف ابن طفیل را در فلسفه (طبیعیات و الهیات) دیده که از جملهٔ آنها رساله‌ای در نفس به‌خط مؤلف بوده است.

ابن طفیل در علم طب نیز تألیفاتی داشته، از آن جمله غزیری به‌دو مجلد کتاب او در طب اشاره کرده است (نک: ESC[1],II/76). ابن خطیب نیز *ارجوزة الطبیة* وی را نام برده است (*الاحاطة*، ۴۷۹/۲). کتاب دیگری با عنوان *مراجعات و مباحث بین ابی بکر بن طفیل و بین ابن رشد فی رسمه للدواء فی کتابه الموسوم بالکلیات* به‌وی منسوب است (ابن ابی اصیبعه، ۷۸/۲). این کتاب به‌ابن رشد نیز نسبت داده شده است (نک: هـ د، ۵۶۵/۳). وی در علم هیأت نیز تألیفاتی داشته که ابن رشد در کتاب *شرح الاوسط* بر کتاب *الآثار العلویة* ارسطو به‌یکی از این آثار اشاره کرده است.

بطروجی می‌گوید: ابن طفیل به‌نظامی جدید دست یافته بود و حرکات افلاک را به‌گونه‌ای تفسیر می‌نمود که با آنچه در هیأت

بطلمیوس آمده، مخالف بود. تفسیری که ابن طفیل از حرکت افلاک ارائه می‌کرد، به‌دایره‌های داخلی و خارجی نیازمند نبود (بدوی، ۶۹/۱).

از همهٔ آثار ابن طفیل، علاوه بر رسالهٔ *حی بن یقظان*، تنها چند اثر به‌صورت پراکنده باقی مانده است: نسخه‌ای از *ارجوزة الطبیة* وی در خزانهٔ کتب خطی قرویین در شهر فاس موجود است (عباس، ۲۵). از قصاید و ابیاتی که از وی در کتب و مراجع متقدم موجود است، قصیده‌ای در باب سیاست از وی به‌کوشش گارثیا گومث در شمارهٔ اول مجلهٔ *معهد الدراسات الاسلامیة* در مادرید چاپ شده است (گارثیا، ۲۵/۱ ـ ۳۲). نسخهٔ خطی *اسرارالحکمة المشرقیة* که در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است، چیزی جز قسمتی از رسالهٔ *حی بن یقظان* نیست. گویا نام اصلی کتاب چنین بوده است: *رسالة حی بن یقظان فی اسرارالحکمة المشرقیة استخلصها من درر جواهر الفاظ الرئیس ابی علی ابن سینا، الامام الفیلسوف الکامل العارف ابوبکر ابن طفیل* (فاخوری، ۶۱۵/۲).

مهم‌ترین اثر باقی مانده از ابن طفیل کتاب *حی بن یقظان* است. این کتاب گرچه در مضمون و محتوای خود یک قطعهٔ فلسفی به‌شمار می‌رود که مهم‌ترین مسائل طبیعیات و الهیات در آن مطرح شده است، ولی از حیث اسلوب و سبک و شیوهٔ نگارش عالی‌ترین جلوه‌های خیال نیز در سراسر آن خودنمایی می‌کند و اهمیت و هنر ابن طفیل نیز در این است که توانسته عمیق‌ترین مسائل فکری و فلسفی را با نیروی تخیل در آمیزد و سپس آن را به‌صورتی بدیع و جذاب در معرض اندیشهٔ دیگران قرار دهد (نک‍: هـ د، حی بن یقظان).

آراء و عقاید:

اوضاع اجتماعی: درزمان ابن‌طفیل حکومت مغرب اسلام در دست موحدون بود و حاکمان این سلسله به‌جمع میان عقل و دین علاقهٔ فراوان داشتند. در جهان اسلام فرمانروایی مغرب پیوسته در دست بربرها بود، ولی هنگامی که دولت موحدون جانشین دولت مرابطون گردید، ابن تومرت(هـ م) در صحنهٔ مذهب و سیاست ظاهر گشت و در ۵۱۵ ق / ۱۱۲۱ م دعوی مهدویت کرد. در زمان ابویعقوب یوسف (حک‍ ۵۵۸ ـ ۵۸۰ ق / ۱۱۶۳ ـ ۱۱۸۴ م) و ابویوسف یعقوب (حک‍ ۵۸۰ ـ ۵۹۵ ق / ۱۱۸۴ ـ ۱۱۹۸ م)، جانشینان عبدالمؤمن بن علی، شکوه و عظمت دولت موحدون که مرکز آن در مراکش بود، به‌اوج خود رسید. آنان تازه‌های بسیاری در علم کلام وارد ساختند. همچنین رواج مذهب اشعری و اندیشه‌های غزالی در مغرب باعث شد که تمایلی عقلی در مذاهب متکلمان آنجا پیدا شود. البته کسانی که به‌سنت سلف پای‌بند بودند و نیز برخی از آزاداندیشان از این پیشامد رضایت کامل نداشتند، ولی در عین حال این جنبش عقلی توانست جمع بسیاری را به‌تأمل فلسفی و تدبر در امور وادارد. این حوادث در حالی تحقق می‌پذیرفت که هرگونه نظر عقلی تا آن زمان خشم و غضب مردم را برمی‌انگیخت و شخص صاحب نظر به‌سرنوشت شومی دچار می‌شد.

در این گیرودار گروهی از سیاستمداران و بسیاری از اندیشمندان بر آن شدند که عقاید عامهٔ مردم نباید دستخوش تحول و دگرگونی شود و به‌هیچ وجه شایسته نیست که معرفت آنان به‌سطح معرفت عقلی و فلسفی ارتقا یابد و به‌همین جهت، تمام همت خود را صرف آن کردند که دین را از فلسفه جدا کنند و قلمرو هر یک را مشخص نمایند. حاکمان سلسلهٔ موحدون به‌مذاهب کلامی علاقه‌مند بودند، ولی در این میان ابویعقوب و جانشین او، تا آنجا که اوضاع سیاسی اجازه می‌داد، به‌علوم عقلی نیز عنایت خاصی مبذول می‌داشتند. علاقهٔ این دو حاکم به‌علوم عقلی موجب شد که در مدتی نسبتاً کوتاه در دربار آنان فلسفه رونق یابد (دی بور، ۲۴۸).

ابن طفیل در چنین اوضاعی می‌زیسته و در دستگاه خلافت موحدون نیز دارای مقام و منزلتی ارجمند بوده است. او بسیاری از اوقات خود را چنانکه گفته شد، با ابویعقوب یوسف می‌گذرانده و با این حاکم دانش دوست مصاحبت داشته است. می‌توان گفت سبب این مجالست و مصاحبت نوعی قرابت و سنحیت روحی بین آن دو بوده است: ابن طفیل بیانی خوش داشته و ابویعقوب یوسف نیز به‌برخی از علوم آراسته و از طلاقت لسان برخوردار بوده است. وی با بسیاری از علما و فضلا مجالس بوده، *قرآن* و *صحیح* بخاری را از حفظ داشته است. ادبیات عرب را نیک می‌دانسته و به‌شماری از کتب فقهی احاطه داشته است. نوشته‌اند که وی به‌آموختن علم طب پرداخت و به‌فرا گرفتن حکمت و علوم عقلی نیز همت گماشت و شمار قابل ملاحظه‌ای از کتب حکمت و فلسفه نیز در کتابخانهٔ خود جمع‌آوری کرد (عباس، ۱۹).

رسالهٔ *حی بن یقظان*: این رساله در اوضاع و احوالی که ذکر شد، تألیف گردید و مهم‌ترین اثری است که بازگو کنندهٔ اندیشه‌های ابن طفیل است. در این رساله فرض می‌شود که حی بن یقظان در جزیره‌ای دور افتاده از جزایر هند با هوایی معتدل و مناسب، از خاک پدید می‌آید. البته ابن طفیل به‌سبب برخی از ملاحظات پیدایش این انسان را به‌گونه‌ای دیگر نیز روایت می‌کند. به‌این ترتیب که در جزیره‌ای که در برابر جزیرهٔ یاد شده قرار داشت، خواهر پادشاه با مردی که شایسته‌اش می‌دانست، پنهان از برادر خود ازدواج کرد و بار گرفت و وقتی طفل متولد شد، از بیم برادر او را در تابوتی قرار داد و سر آن را استوار ساخت و به‌دریا افکند و آب دریا آن را به‌جزیرهٔ مقابل برد. بنابر هر دو فرض ماده آهویی که بچه‌اش را عقاب ربوده بود، نالهٔ طفل را شنید و شیرش داد و در پرورش او کوشید. طفل اندک اندک در تنهایی بالید و پرورش یافت و در میان جانوران، دور از تأثیر و تهذیب انسان رشد کرد. تأمل در احوال موجودات جهان او را از شناخت عوالم محسوس به‌فهم و ادراک حقایق معقول کشاند و عالم محسوسات و مجردات را آنگونه که فلاسفه و حکمای یونان و اسلام گفته‌اند، ادراک کرد و حقایق اخلاقی را که دستور زندگی است، از روی استدلال دریافت و معارف الهی را درک کرد و به‌ذات و صفات حق معرفت

یافت و به‌ریاضت و تأمل، آنچه را در تعالیم انبیا آمده است و او از آنها خبر نداشت، از طریق استدلال و مکاشفه درک کرد. سپس با ابسال که او نیز به‌این جزیرهٔ دور افتادهٔ نامسکون آمده بود، آشنایی یافت. ابسال مردی دیندار، اما اهل تأویل بود و به‌ظواهر دین قناعت نمی‌کرد. به‌همین جهت با دوست خویش سلامان که اهل ظاهر بود، ترک صحبت کرده و به‌این جزیره آمده بود. حی بن یقظان صحبت ابسال را غنیمت شمرد و از او دین و زبان و آداب اجتماعی فرا گرفت.

در اینجا ابن طفیل خاطر نشان می‌کند که آنچه ابسال از طریق تعلم در باب شریعت فرا گرفته است، با آنچه حی بن یقظان پیش از این از راه تفکر و اعتبار یافته بود، یکی است و دین و فلسفه در امور مربوط به شریعت و حقیقت یکسان است و به یک جا منتهی می‌شود. حی بن یقظان با ابسال به جزیرهٔ مجاور که محل اقامت سلامان و ابسال بوده و ابسال به جهت آزاداندیشی و عدم توجه به قیود ظاهری آن را ترک کرده بود، رفتند تا حی بن یقظان معنی و حکمت تشریع قوانین زکات وحج را که مربوط به اجتماع است، ادراک کند، زیرا او هرچند از طریق تفکر و اعتبار به اصول و مبانی شریعت رسیده بود، اما از مسائل زندگی اجتماعی آگاهی نداشت و آنها را به حسّ و عیان درنیافته بود و لزوم حفظ سنت و شریعت و ضرورت وضع قوانین مربوط به معاملات را نمی‌دانست. هنگامی که به آن جزیره رفتند و با مردم معاشر شدند، دریافتند که حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از تأویل در عقاید و قوانین برای مصلحت جامعه و خلق ضروری است، ولی حی بن یقظان و ابسال چون زندگی در میان خلق را با فراغ خاطری که برای ریاضت و عبادت لازم است، سازگار ندیدند، آن جزیره را رها کردند و به جزیرهٔ خلوت خویش بازگشتند و در همانجا درگذشتند (زرین کوب، ۱۳۰ ـ ۱۳۱).

موضوع داستان *حی‌بن یقظان* یکی از مهم‌ترین و عمده‌ترین مسائل و مباحثی است که تاکنون بشر با آن روبه‌رو بوده است. برخی از اندیشمندان برآنند که مقصود ابن طفیل در این داستان اثبات خلود وجاودانگی نفس ناطقهٔ انسان است که از بد حادثه چند روزی به بدن مادی تعلق گرفته و قوای بدنی را به عنوان ابزاری برای وصول به مراحل کمال به کار می‌برد و سرانجام از این جهان مادی به عالم دیگر انتقال می‌یابد و آنچه را که بالقوه داشته، به مرحلهٔ فعلیت می‌رساند (نک‍: غالب، ۱۰ ـ ۱۱). برخی براین عقیده‌اند که ابن طفیل خواسته است ابتدای خلقت انسان را نشان دهد و دو نظریه‌ای که در اندیشهٔ او معقول و موجه بوده، ابراز داشته است. کسانی دیگر به گونه‌ای دیگر اندیشیده و گفته‌اند: آنچه در این داستان آمده، شرح غربت و تنهایی انسان است. کسانی که رسالهٔ *حی‌بن‌یقظان* را با *تدبیر المتوحد* ابن باجه مقایسه کرده‌اند، براین نظر بیشتر تأکید دارند (کربن، ۲۹۶). نظر دیگر این است که ابن طفیل رابطهٔ میان فرد و اجتماع را مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که منشأ جامعه فرد است (بیومی، ۶۳۳/۱).

گروهی از اندیشمندان براین عقیده‌اند که هیچ‌یک از این امور مقصود اساسی این داستان را نمی‌رساند، بلکه مقصود اصلی کیفیت حصول معرفت است و اینکه انسان می‌تواند خود در عزلت و تنهایی، بدون اینکه در یک محیط فکری و فرهنگی زندگی کند، به ادراک حقایق نایل گردد (غلاب، ۳۴۳/۱). عقیدهٔ دیگری که در این باب ابراز شده، جمع میان عقل و دین یا فلسفه و شریعت است. عقاید دیگری نیز در این باب اظهار شده که نقل همهٔ آنها موجب تطویل است. البته بسیاری از آنچه ذکر شد، با یکدیگر منافات ندارد و می‌توان آنها را از متن داستان استنباط نمود.

چنانکه دیدیم ابن طفیل منشاء انسان را به دو روایت تقریر کرده است. در یک روایت قطعه‌ای از گل مخمر را فرض کرده که شایستهٔ آن بوده است که اعضای انسان از آن در وجود آیند، اما چون گروهی با این نظر مخالف بوده‌اند و برای تولد انسان وجود پدر و مادر را ضروری به شمار می‌آورده‌اند، روایت دیگری نیز نقل کرده که با نظر آنان سازگار باشد. از اینجا می‌توان دریافت که مقصود ابن طفیل در این داستان بیان ابتدای خلقت انسان نیست، زیرا طبق روایت دوم حی‌بن یقظان نیز مانند هر انسان دیگری دارای پدر و مادر است، با این تفاوت که او بلافاصله پس از تولد، از پدر و مادر خود جدا شده و در تنهایی زیسته است.

رابطهٔ فرد و اجتماع و مسألهٔ منشأ بودن فرد برای جامعه نیز نمی‌تواند مقصود اصلی در این داستان به شمار آید، زیرا در همان زمان که حی‌بن‌یقظان در جزیره‌ای دوره افتاده و نامسکون به تنهایی زندگی می‌کند، در جزیره‌ای که مقابل آن جزیره قرار دارد، جامعه‌ای فرض شده که‌افرادآن متمدنند وازقوانین ومقررات که برای‌زندگی اجتماعی ضروری است، برخوردارند. مسألهٔ جاودانگی نفس وماجرای غربت انسان نیز از جمله مسائلی است که بدون اتخاذ موضعی درست در باب معرفت و نحوهٔ ادراک نمی‌توان دربارهٔ آنها سخن گفت. بنابراین، غرض نهایی و مقصود اصلی از این داستان را باید در باب معرفت و نحوهٔ ادراک آدمی جست وجو کرد. هنگامی که مسألهٔ معرفت و نحوهٔ ادراک به راه‌حل خود نزدیک شود، جمع میان عقل و دین یا توفیق بین فلسفه و شریعت نیز جایگاه خود را می‌یابد.

مطالب مهم و مسائل بسیار دیگری در این داستان وجود دارد که همهٔ آنها را می‌توان از لوازم معرفت و شئون ادراک به شمار آورد. به طور مثال: تقلید اصوات (ص ۳۳)، پیدایش زبان، تهیهٔ لباس و مسکن (ص ۴۴)، از جمله مسائلی هستند که بر نظریهٔ معرفت و نحوهٔ ادراک مترتب و استوارند. تهیهٔ ابزارهای دفاعی، استفاده و بهره‌جویی از حیوانات اهلی (ص ۴۵)، کشف آتش (ص ۴۱) و پختن غذا (ص ۴۲) نیز درزمرهٔ این مسائل قرار دارند. مسائل یاد شده دارای اهمیت بسیار است و هر یک از آنها دوره‌ای از ادوار تاریخ پرماجرای بشر را شکل می‌دهد.

رسالهٔ *حی‌بن یقظان* در عین اینکه بسیار کوتاه است، در نسلهای بعد به خصوص در جهان غرب تأثیر بسیار داشته و به عنوان یکی از

برجسته‌ترین کتابهای قرون وسطی شناخته شده است. این رساله به زبانهای عبری، لاتین، انگلیسی، فرانسه، اسپانیایی، هلندی، آلمانی، روسی، فارسی و اردو ترجمه و بارها چاپ شده است. حتی امروزه نیز علاقه‌مندی به آن در سطح جهان پایان نگرفته است.

از جمله کسانی که در جهان غرب تحت تأثیر رسالهٔ حی‌بن یقظان قرار گرفته‌اند، لایبنیتس[1] را باید نام برد. این فیلسوف از طریق ترجمهٔ پوکوک[2] به این رساله دست یافت و پس از مطالعه و دقت در محتوای آن به شدت درشگفت شد (بدوی، ۷۵). این داستان همانند آینه‌ای است که لایبنیتس توانسته صورت اندیشه‌های فلسفی خود را در آن مشاهده نماید. لایبنیتس فیلسوفی است که برای عقل اصالت و اهمیت فراوان قائل است. او عقل را به درک حقایق توانا دانسته و این خود یکی از وجوه شباهت و نزدیکی وی به ابن طفیل است. او اصل «جهت کافی» را مطرح کرده و بر آن تأکید فراوان نموده است. توجه حی‌بن‌یقظان به طبیعت امور و تنها بودن او در ادراک حقایق می‌تواند با اصل «جهت کافی» قابل تفسیر باشد.

باید توجه داشت که ابن طفیل خود در تألیف رسالهٔ *حی‌بن‌یقظان* تحت تأثیر برخی از مکتبها بوده و از افکار بسیاری از حکما بهره‌مند شده است. رگه‌های اصلی این داستان را فلسفهٔ نوافلاطونی تشکیل می‌دهد. عناصری از مکتب فیثاغورس و حتی کیش جین[3] که از ادیان هندی است و آیین زردشت در آن دیده می‌شود. پرهیز حی‌بن‌یقظان از خوردن گوشت و اصرار در گیاه‌خواری و پارسامنشی و حفظ طهارت بدن و هماهنگ ساختن تمام حرکات خود با اجسام آسمانی، نشانه‌هایی از مکتب فلسفی فیثاغوری است. او مانند پیروان کیش جین و بوداییان گیاه‌خوار است و احترام بسیار نه تنها نسبت به حیات حیوانی، بلکه حتی برای حیات گیاهی قائل است. او فقط میوهٔ رسیده می‌خورد و دانه را با خلوص عقیده در خاک می‌کارد تا هیچ نوع گیاهی به واسطهٔ حرص او نابود نشود. نخستین حیرت و حالت دینی حی‌بن‌یقظان از دیدن آتش پدیدار می‌گردد. به همین جهت پیوسته آن را افروخته نگاه می‌دارد. این امر عقیدهٔ پارسیان را نسبت به آتش تداعی می‌کند. این امور نشان می‌دهد که ابن طفیل از ادیان و مذاهب مختلف به خوبی آگاه بوده ومکتبهای مختلف فلسفی را نیک می‌شناخته‌است (شیخ، ۲۲۶ ـ ۲۲۷).

بقاء نفس و معرفت: ابن طفیل می‌نویسد که حی‌بن‌یقظان دل از عالم محسوس برکند و به جهان عقلانی پیوست؛ به موجودی والا و ثابت الوجود که وجودش بی‌سبب است و او سبب وجود همه چیز است، علم حاصل کرد. سپس خواست بداند که این علم را چگونه پیدا کرده و با کدام قوه این وجود را ادراک کرده است. پس تمام حواس خود را از شنوایی و بینایی و بویایی و ذائقه و لامسه بررسی کرد و دریافت که آنها تنها می‌توانند، جسم و عوارض جسم را ادراک کنند، چنانکه سامعه مسموعات را، بینایی رنگها را، شامه بوها را، چشایی طعمها را و لامسه سختی و نرمی و درشتی را، ادراک می‌کند وهمچنین قوهٔ خیال تنها چیزهایی را درک می‌کند که دارای طول و عرض و عمق باشد و اینها همه از صفات اجسام است و این حواس تنها می‌تواند این صفات را ادراک کند، زیرا حواس عبارت از قوتهایی است که در اجسام پراکنده است و با انقسام آن تقسیم می‌شود. از این‌رو جز جسمِ قسمت‌پذیر را نمی‌تواند ادراک کند، چه به فرض پراکنده بودن این قوت در جسم قسمت‌پذیر، هرگاه این قوت چیزی را ادراک کند، آن چیز نیز قسمت‌پذیر خواهد بود و بنابراین هر قوه‌ای که در جسم باشد، ناگزیر جز جسم و عوارض آن را نمی‌تواند ادراک کند و این مطلب به ثبوت رسیده که این موجودِ واجب‌الوجود از صفات اجسام از هر جهت منزّه است. پس راهی برای ادراک او نیست مگر به وسیلهٔ چیزی که جسم نباشد و قوهٔ پراکنده در جسم نیز نباشد و به هیچ‌وجه با اجسام پیوندی نداشته باشد و نیز در داخل جسم و خارج از آن پیوسته به جسم یا گسسته از آن نباشد. پیش از این دانسته بود که واجب‌الوجود را به ذات خود ادراک کرده است و شناختِ واجب الوجود از همین راه برایش حاصل شده بود و بر وی روشن شد که ذات او که مدرِکِ واجب‌الوجود است، امری غیرجسمانی است و دارای هیچ‌یک از صفاتِ اجسام نیست. نیز دریافت که این امورِ جسمانی که از ظاهرِ وجودِ خود ادراک می‌کند، هرگز حقیقت ذاتش نیست، بلکه تنها حقیقت ذاتش همان چیزی است که با آن، موجودِ مطلق واجب‌الوجود را ادراک کرده است. چون دانست که ذاتش همین موجود جسمانی که با حواس ادراک می‌شود و پوست بدن بدان احاطه دارد، نیست، جسم در نظرش خوار آمد و در آن ذات شریف که با آن، موجودِ شریفِ واجب‌الوجود را ادراک نمود، اندیشید و از خود پرسید که آیا ممکن است، آن ذات شریف نابود شود یا تباه و مضمحل گردد، یا آنکه همیشه باقی خواهد بود؟ آنگاه به این نکته پی برد که تباهی و اضمحلال فقط از صفات جسم است که صورتی را رها می‌کند و به صورتی دیگر درمی‌آید. مثل آب که هوا می‌شود و هوا که آب می‌شود و گیاه که خاک یا خاکستر می‌شود و خاک که گیاه می‌گردد و معنی فساد و تباهی همین است. بنابراین هرچه جسم نباشد و در قوام و هستی خود نیازمند به جسم نباشد و از صفات جسمانی منزه باشد، هرگز فساد آن قابل تصور نیست (ابن طفیل، ۶۵ ـ ۶۷؛ همو، ترجمهٔ فروزانفر، ۱۰۰ ـ ۱۰۱). ابن طفیل دربارهٔ سعادت و شقاوت ابدی و ثواب و عقاب اخروی نیز از طریق اثبات بقای نفس، به صورتی که با روایات مذهبی قابل تطبیق و با شرع و عقل موافق باشد، سخن گفته است (صص ۶۷ ـ ۶۸).

او بر این عقیده است که معرفت از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود: در طریق نخست، اساس کار تأمل و تجربه و قیاس است که از شئون عقل به شمار می‌آیند و در طریق دوم منشأ پیدایش معرفت حدس و اشراق است. وی مدعی است که در آغاز از طریق بحث و نظر به حقیقت رسیده و سپس از راه کشف و مشاهده آن را دریافته است. به

---

1. Leibniz 2. Pocock 3. Jainism

همین جهت خود را شایسته می‌بیند که حقایق را دربارهٔ حکمت مشرقیه بازگوید، اما در عین حال به مخاطب هشدار می‌دهد که اگر پیش از تمهید مقدمات، غایت و نهایت معلوم و مشهود خود را به تو تعلیم دهیم، جز آنکه سخنی به اجمال و از روی تقلید فراگیری، فایدهٔ دیگری نخواهی برد (ص ۲۴). ابن طفیل در اینجا به نکتهٔ بسیار مهمی اشاره کرده که توجه به آن ضروری به نظر می‌رسد. وی آموختن اینگونه علوم و دست یافتن به حقیقت را مشروط به حسن ظن دانسته است. معنی این سخن آن است که اگر کسی با سوءظن به این مسائل بنگرد، باب حقیقت به روی وی بسته خواهد ماند (صص ۲۴ ـ ۲۵).

ابن طفیل معرفت حاصل از تعقل و تفکر را برتر از آگاهی از راه دین می‌داند و از این رو مقام حی بن یقظان را برتر و بالاتر از مقام ابسال دانسته است، زیرا حی بن یقظان از طریق عقل و اندیشه به مقام معرفت نائل شده، در حالی که ابسال از رهگذر دین به این مقام دست یافته است.

جمع میان عقل و دین: ابن طفیل در خلال داستانِ *حی بن یقظان* مهم‌ترین مسألهٔ مورد اختلاف فلسفه و کلام را مطرح ساخته و دربارهٔ آنچه سالهای متمادی بین فلاسفه و متکلمان مورد جدال و کشمکش بوده، سخن گفته است. جمع میان دین و فلسفه یا توفیق میان عقل و نقل مهم‌ترین و بحث انگیزترین مسأله‌ای است که بین اهل اندیشه مطرح بوده و در هیچ عصر و زمانی تازگی خود را از دست نداده است. اهمیت کار ابن طفیل و رونق اثر وی در این است که راجع به این مسأله سخن گفته و در قالب داستان موضع خود را روشن ساخته است.

این داستان چنانکه گفته شد، با مسائل زمان موحدون در مغرب اسلام ارتباط دارد. موحدون اولاً به اعتقاد خالص به وحدانیّت خداوند شهرت داشتند و عقاید مشبهه در نظر آنان کفر صریح بود. ثانیاً بر اثر القائات ابن تومرت، طرفدار رعایت دقیق ظواهر و شعایر دین بودند و فقه ظاهری اساس مذهب رسمی ایشان را تشکیل می‌داد. ثالثاً به عنوان میراثی از ابن باجه، فلسفه را نوعی حقیقت باطنی می‌دانستند که مخصوص خواص و اهل بصیرت است. همچنین معتقد بودند که به عامهٔ مردم که از نیل به معرفت خالص عاجزند، نباید بیش از معانی تحت‌اللفظی آیات مربوط به قیامت را آموخت (*تاریخ*، ۷۵۵/۱). اکنون اگر به نکات و دقایقی که در داستان *حی بن یقظان* وجود دارد، توجه شود، آشکار می‌گردد که برخی از عقاید موحدون در خلال آنها موجود است. به هر حال، جمع میان عقل و دین یکی از عمده‌ترین اغراضی است که برای وصول به آن، رسالهٔ *حی بن یقظان* تدوین شده است. به نظر می‌رسد طرح مطالب دینی و مذهبی و تطبیق آنها با مبانی عقلی به دو جهت بوده است: یکی آنکه شاید عامهٔ مردم که از فلسفه رمیده بودند و به حکما به نظر تحقیر و مخالفت با دین می‌نگریستند، متوجه شوند که در حقیقت، میان شرع و عقل اختلافی نیست و عقل روشن بین سرانجام به همان نتیجه‌ای می‌رسد که از راه شرع و مذهب بدان می‌توان رسید و همهٔ اعمال مذهبی مبتنی بر نکات و لطایفی است که حکمت نیز آنها را تأیید می‌کند. با این تفاوت که حکمت برای خواص است و از این‌رو حقایق در تعالیم فلسفی صریح و روشن بیان می‌شود و حال آنکه خطابات شرع متوجه همهٔ طبقات است و به ملاحظهٔ عامه که قصور فهم دارند، در لباس تشبیه و مجاز و مثل آمده است. دیگر آنکه عده‌ای از حکمت پژوهان که تنها محدودهٔ دانش خود را در نظر می‌گیرند و از مسائل دیگر غافل می‌گردند و گاه نیز چنان شیفتهٔ آراء حکما می‌شوند که حقیقت را در آراء آنان منحصر می‌شمارند و به روش اهل سلوک و ریاضت و کشف خرده می‌گیرند، از این پندار خویش به عقل و هوش باز آیند و از روی تأمل در کلام خاصان حق و تعلیمات آنان بنگرند و متوجه باشند که تربیت عامه جز بدین طریق ــ که مخالف اصول عقلی هم نیست ــ میسر نمی‌گردد. به نظر می‌رسد که ابن طفیل در جمع میان عقل و شرع از روی اخلاص و یکدلی سخن رانده و به راستی سیر و سلوک و نتیجهٔ سعی و طلب خود را در قالب این داستان ریخته است. مراکشی می‌نویسد: او در آخر عمر همت خود را تنها به علم الهی مصروف ساخته و در جمع بین حکمت و شریعت می‌کوشیده و آشکارا و نهان شریعت را گرامی می‌داشته است (ص ۲۴۰). از این روست که ابن طفیل برای مردم چهار مرتبه قائل می‌شود: مرتبهٔ نخست که عالی‌ترین مرتبه به شمار می‌آید، مقام و مرتبهٔ فیلسوف است. مرتبهٔ دوم مرتبهٔ کسی است که عالم دین بوده و به معانی روحانی آگاهی و بصیرت دارد و اهل عرفان را می‌توان در این مرتبه قرار داد. مرتبهٔ سوم مرتبهٔ کسانی است که به ظاهر دیانت وابسته‌اند و از عمق و باطن آن بی‌خبرند. فقها در زمرهٔ این اشخاص قرار دارند. در مرتبهٔ چهارم که نازل‌ترین مرتبه به شمار می‌آید، عموم مردم قرار دارند (بدوی، ۷۵/۱).

اخلاق: به عقیدهٔ ابن طفیل اخلاق بیش از آنکه از نقل ناشی شود، از عقل سرچشمه می‌گیرد و قبل از آنکه به اجتماع متکی باشد، به طبیعت مربوط است. در نظر ابن طفیل از جمله مظاهر اخلاق خوب و پسندیده این است که انسان در مسیر زندگی خود طبیعت را مورد تجاوز قرار ندهد. وی چنین می‌اندیشد که هریک از موجوداتِ این جهان اعم از نبات و حیوان دارای غایتی خاص است که به وسیلهٔ آن از سایر موجودات ممتاز می‌گردد، مثلاً طبیعتِ میوه این است که پس از رشد و نموّ به مرحلهٔ فعلیت و پختگی رسد، سپس تخم آن در زمین مناسب قرار گیرد تا باز درخت تازه‌ای بروید و میوهٔ جدیدی به‌وجود آید. به این ترتیب هرگاه انسان قبل از اینکه میوه به مرحلهٔ پختگی و کمال رسد، آن را از درخت جدا کند، مرتکب عملی زشت و ناپسند شده است. زیرا عمل او مانع از وصول میوه به غایت اصلی خود شده است. همچنین است حکم کسی که میوهٔ رسیده و کامل را بخورد و تخم آن را در زمین نامناسب یا دریا و نهر افکند، زیرا این عمل نیز مانع از رسیدن میوه به غایت خویش است. از جملهٔ اعمال زشت و خلاف اخلاق یکی نیز این است که انسان از گیاهان و میوه‌های نادر الوجود به عنوان تفنن در غذا استفاده کند و با این عمل موجب انقراض و نابودی

آنها گردد. از واجبات اخلاقی برای انسان این است که هر مانعی را که بر سر راه گیاهان و جانوران واقع می‌شود و آنها را از رسیدن به غایت وجودی خود بازمی‌دارد، رفع نماید (ص ۷۵). بنابراین ابن‌طفیل در مورد مفهوم اخلاق با بسیاری از حکما و فلاسفه اختلاف نظر داشته و تمام توجه خود را به اخلاق طبیعی و فعل و انفعالهای وجودی معطوف کرده است. در نظر او اخلاق وضعی و قراردادی، فی حد نفسه، غایت نیست، بلکه واسطه و مقدمه‌ای برای اغراض و غایات دیگر است.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت اخلاق در نظر ابن طفیل امری است معقول که در ارتباط با غایت وجودی اشیاء تحقق می‌پذیرد. بنابراین انسان ازطریق عقل به‌اخلاق می‌رسد و فاصله‌ای میان عقل و اخلاق نیست.

تخیل: مسألهٔ تخیل و عالم خیال در نظر ابن طفیل از اهمیتی ویژه برخوردار است. هانری کربن از جمله کسانی است که اهمیت نیروی تخیل را در نظر ابن طفیل دریافته است. او می‌گوید: مدرسیان لاتین، ابن طفیل را فقط از طریق انتقادی که ابن رشد در ردّ ابن طفیل نوشته بود، می‌شناختند و سبب آن، این بود که ابن طفیل عقل ممکن بشر را با قوهٔ متصوره یا متخیلهٔ او یکی می‌دانسته است. ابن طفیل چنین معتقد بود که اگر متخیله، چنانکه باید، مورد استفاده قرار گیرد، قابل آن است که معقولات را ادراک نماید، بی‌آنکه فرض وجود عقل ضرورت داشته باشد. دریغا که اثر مهم او از میان رفته است. آن اثر علاوه بر اینکه امکان می‌داد که مراد داستان فلسفی او بهتر فهمیده شود، نیز ممکن می‌ساخت تا بین نظر او با نظریهٔ قوهٔ متخیله که از طرف متفکران شرقی جهان اسلام تفصیلاً توضیح داده شده است، مقایسه‌هایی مفید صورت گیرد (کربن، ۲۹۴). آنچه کربن دربارهٔ اهمیت نیروی تخیل و عالم مثال در نظر ابن طفیل بیان داشته، بسیار مهم و اساسی است. البته داوری دربارهٔ این مطلب به سبب باقی نماندن کتاب وی آسان نیست. با اینهمه از داستان *حی بن یقظان* می‌توان دریافت که ابن طفیل برای نیروی تخیل اهمیت بسیار قائل شده است.

کار ابن‌طفیل در داستان *حی‌بن یقظان* و نقش تخیل در آن اهمیتی خاص دارد. این حکیم بزرگ توانسته است با استعانت از نیروی تمثل، از جهان طبیعت به عالم عقل راه یابد. وی برای وصول به عالم عقل وادی خیال را طی کرده و انسان گرفتار در طبیعت را با عقل فعال مرتبط ساخته است. در نظر این حکیم کلمهٔ «حی» رمز عقل است و کلمهٔ «یقظان» نیز رمزی است که از خداوند حکایت می‌نماید؛ ولی عقلی که با کلمهٔ «حی» به آن اشاره می‌گردد، چنان وسیع و گسترده است که در متن جهان طبیعت نفوذ کرده و از طریق تمثل، به اشکال مختلف و متناسب جلوه‌گر شده است. به همین جهت است که ابن‌طفیل با اینکه فیلسوف به شمار می‌آید و عالی‌ترین مسائل فلسفی را نیز مطرح می‌کند، از نیروی تخیل و تمثل استفاده کرده و در تدوین داستان *حی‌بن یقظان* از انواع علوم و فنون چون تشریح، طب تجربی، جغرافیا و هیأت بهره جسته است.

تقلید اصوات و زبان: حی‌بن یقظان در آغاز زندگی خود در آن جزیرهٔ دور افتاده به حیوانات اطراف خود توجه می‌کرده و می‌شنیده است که آنها تمایلات و احساسات درونی خود را با یک سلسله صداهای پیچیده و گوناگون ابراز می‌دارند. او نیز از حیوانات تقلید می‌کرده و با مهارت اصواتی شبیه صداهای آنان ادا می‌کرده است (ابن‌طفیل، ۳۳)؛ اما در مراحل بعد که با ابسال آشنا می‌شود، سخن گفتن را از وی می‌آموزد. ابسال بهترین طریق آموزش زبان را به کار می‌گیرد و در مدتی کوتاه سخن گفتن را به حی‌بن‌یقظان تعلیم می‌دهد. اسلوب آموزش ابسال این است که با هر چیزی روبه‌رو می‌شود، آن را با اشاره به حی‌بن‌یقظان نشان می‌دهد، سپس نام آن را به زبان می‌آورد. در مورد هر یک از اشیاء این کار تکرار می‌شود و ابسال حی‌بن یقظان را به گفتن مکرر کلمات وادار می‌کند و به این ترتیب در مدتی کوتاه زبان محاوره و گفت و گو با مردم را به او می‌آموزد (ص ۹۲).

زبان و اندیشه: بسیاری از علما بر این عقیده‌اند که تفکر بدون زبان ممکن نیست و اندیشه‌های انسان در قالب الفاظ و عبارات صورت تحقق پیدا می‌کند. در حالی که ابن‌طفیل به وجود تفکر و اندیشه بدون واسطهٔ زبان قائل است و در خلال داستان *حی‌بن یقظان* بدان تصریح دارد. او بر این عقیده است که انسان می‌تواند از طریق تجربه، بدون وساطت و دخالت هرگونه لفظ و سخن، جمیع اسرار طبیعت را کشف کند، چنانکه از طریق تفکر و تأمل نیز می‌تواند به اسرار و رموز عالم عقل دست یابد و با موجودات روحانی و جهان ملکوت مأنوس گردد. به نظر می‌رسد که ابن‌طفیل در باب اعتقاد به وجود فکر و اندیشه بدون وساطت لفظ تا حدودی تحت تأثیر ابوحامد غزالی بوده است. غزالی در برخی از آثار خود این مسأله را مطرح کرده و گفته است: کسانی که معانی را از الفاظ می‌خواهند و از طریق الفاظ به عالم معانی راه می‌جویند، در معرض هلاک قرار دارند. مَثَل این اشخاص مثل کسی است که پشت به مغرب کرده و در عین حال با تمام تلاش و کوشش خود به جست‌وجوی مغرب می‌پردازد؛ ولی کسانی که نخست معانی را در عقل خویش جایگزین می‌کنند و سپس الفاظ را تابع معانی می‌سازند، اهل هدایت و رستگاری خواهند بود (*المستصفی*، ۲۱/۱). لازم به یادآوری است که ابوحامد غزالی اندیشمندی اشعری است و در بسیاری از آثار خود نیز مطابق این مشرب و مسلک سخن گفته است. اکنون اگر به این نکته توجه داشته باشیم که ابن‌طفیل مقرب دستگاه خلافت موحدون بوده است و آنان از علاقه‌مندان به اندیشه‌های غزالی بوده‌اند، این مسأله روشن‌تر خواهد شد. قائل شدن به وجود معانی در ذهن پیش از الفاظ، مسأله‌ای است که در کلام نفسی ریشه دارد و کلام نفسی از عقاید ثابت اشاعره به شمار می‌آید (قس: همو، محک *النظر*، ۳۳، که در عین حال تفکر را بدون الفاظ صورت پذیر ندانسته است). باید توجه داشت که پیش از ابن‌طفیل و حتی پیش از غزالی، ابن‌سینا از جملهٔ کسانی است که به

وجود آگاهی بدون مداخلهٔ هرگونه لفظ و عبارت قائل شده و در فرض انسان معلق آن را مطرح کرده‌اند (ص ۸۹).

انسان معلق ابن‌سینا ذهن ندارد و با هرگونه مفهوم حصولی و صورت ذهنی به طور کامل بیگانه است و آگاهی او صرفاً حضوری است، در حالی که آنچه ابن‌طفیل در سرگذشت حی‌بن یقظان و کیفیت آموزش وی ابراز داشته است، از نوع علم حضوری به شمار نمی‌آید.

به حسب آنچه در داستان *حی‌بن یقظان* آمده، انسان می‌تواند از طریق تفکر و تأمل بدون وساطت الفاظ و عبارات به حقایق هستی دست یابد. حی‌بن یقظان که قهرمان این داستان است پیش از آنکه با ابسال ملاقات کند و زبان محاوره و گفت‌وگو را از وی بیاموزد، از طریق تفکر و بدون هرگونه لفظ و سخن به بسیاری از حقایق دست می‌یابد و پس از اینکه با ابسال آشنا می‌شود و زبان را از وی می‌آموزد، متوجه می‌شود که آنچه از طریق تفکر و تأمل دریافته، با آنچه ابسال دربارهٔ ادیان و شرایع ابراز می‌دارد، منطبق است (ابن‌طفیل، ۹۲ ـ ۹۳).

گرایش به معتزله: با وجود رواج مذهب اشعری در زمان ابن‌طفیل، وی در بسیاری از عقاید و افکار خود موضع معتزلی دارد و از اندیشه‌های معتزله حمایت می‌نماید، مثلاً در مورد صفات خداوند وی به عینیت صفات با ذات قائل شده و با ابوهذیل علّاف همسو گشته است و نیز در آن بخش از داستان که حی‌بن یقظان به مدد عقل خود توانست به حقایقی دست یابد که پیامبران آنها را از جانب خداوند آورده و به مردم ابلاغ کرده‌اند، موضعی معتزلی اتخاذ کرده است، زیرا معتزلیان نیز به اصالت عقل قائل بودند و از شریعت عقل سخن می‌گفتند.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *تحفة القادم*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون‌الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن ابی‌زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، بیروت، ۱۹۵۴م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن‌سینا، *التنبیهات والاشارات*، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ابن‌طفیل، محمدبن عبدالملک، *حی‌بن یقظان*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۳م؛ همو، همان (*زندهٔ بیدار*)، ترجمهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ بدوی، عبدالرحمن، *موسوعة الفلسفة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ بیرمی، عبدالحمید سامی، «الفیلسوف ابن‌طفیل»، *مجلة‌الازهر*، قاهره، ۱۳۶۰ ق، شم ۱۲؛ *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حورانی، جورج ف.، *زندگینامهٔ علمی دانشوران*، به کوشش احمد بیرشک، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، *اعلام العرب*، نجف، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ دی‌بور، ج.، *تاریخ‌الفلسفة فی الاسلام*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *یادداشتها و اندیشه‌ها*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ شمس‌الدین، عبدالامیر، *مذهب ابن‌طفیل التربوی*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ مصطفی محقق داماد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ صالح، مدنی، *ابن‌طفیل قضایا ومواقف*، بغداد، ۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ عباس، حسن محمود، *حی‌بن یقظان و روبنسون کروزو*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ غالب، مصطفی، *ابن‌طفیل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ غزالی، محمد، *محک‌النظر*، بیروت، دارالنهضة الحدیثة؛ همو، *المستصفی*، قاهره، ۱۳۲۲ ق؛ غلاب، محمد، «الفلسفة الاسلامیة فی الغرب»، *مجلة الازهر*، قاهره، ۱۳۶۱ ق، شم ۱۳؛ فاخوری، حنا و خلیل جر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الفکر العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مقدمهٔ *زندهٔ بیدار*، ترجمهٔ حی‌بن یقظان ابن طفیل، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گارثیا گومث، «قصیدة سیاسیة لابن طفیل»، *مجلة المعهد المصری للدراسات الاسلامیة*، مادرید، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م، شم ۱؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ نادر، البیر نصری، مقدمه بر حی‌بن یقظان (نک: ابن‌طفیل در همین مآخذ)؛ نیز:
EI[2]; ESC[1].

غلامحسین ابراهیمی دینانی

إبْنِ طِقْطَقی[1]، نک: آل طباطبا.

إبْنِ طَلْحه، ابوجعفر احمد بن محمد بن طلحهٔ انصاری (د ۶۳۱ یا ۶۳۲ ق/۱۲۳۴ یا ۱۲۳۵ م)، کاتب و شاعر اندلسی که از باب انتساب به نیای خود، ابن طلحه نامیده شد (ابن خطیب، ۲۴۳/۱). از تاریخ تولد و دوران زندگانی وی اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که از یکی از خاندانهای بزرگ ساکن جزیرهٔ شقر از توابع بلنسیه برخاسته بود (ابن خلیل، ۱۱۴؛ نک: ابن خطیب، ۲۴۴/۱). ابتدا کاتب حکام بنی عبدالمؤمن از سلسلهٔ موحدون اندلس (۵۲۴-۶۶۸ ق/۱۱۳۰-۱۲۷۰ م) بود، اما به دلایلی که بر ما روشن نیست، در ۶۲۱ ق/۱۲۲۴ م که ابن هود بر مرسیه استیلا یافت، وظیفهٔ کتابت را در دولت او بر عهده گرفت و بعضی از اوقات از جانب ابن هود به منصب وزارت (ابن خلیل، همانجا) و یا نیابت وزارت (ابن سعید، ۳۶۴/۲) گمارده می‌شد. ظاهراً به همین جهت است که مقری (۲۸۷/۴) و ابن معصوم (۲۷۱/۱) به صراحت او را وزیر خوانده‌اند. ابن طلحه همواره ندیم و مصاحب ابن هود بود و در جنگها در کنار وی حضور داشت. ورود وی به غرناطه همراه با موکب مخدومش ابن هود، مؤید این نظر است (ابن خطیب، ۲۴۶/۱)، اما ظاهراً به سبب شکستهای پی در پی ابن هود در جنگها و نیز به دلیل تعلق‌خاطری که ابن طلحه به یکی از غلامان ابن هود پیدا کرده بود (نک: مقری، ۳۶/۵)، این روابط چندان پایدار نماند (ابن خلیل، ۱۱۵ ـ ۱۱۶). لذا هنگامی که ابن هود در جنگ «حصن الفرج» با شکست تازه‌ای مواجه شد، ابن طلحه موقع را غنیمت شمرد و با غلام مذکور به یکی از قرای اشبیلیه گریخت، سپس روی به اشبیلیه نهاد و در آنجا مورد استقبال دوستش ابوبکر ابن صاحب الرّد قرار گرفت. ابن طلحه در این شهر روزگاری را به انزوا و اختفا گذراند، اما پس از چندی، چون ابن صاحب الرد کشته شد و اشبیلیه مجدداً به دست ابن هود افتاد، وی ناچار به سبته گریخت. حاکم آن شهر ابوالعباس الینشتی مقدم او را گرامی داشت، اما نیکی و احسان حاکم سبته او را قانع نساخت (همو، ۱۱۶) و از آنجا که بسیار سرکش و خودپسند بود، الطاف او را پاس نداشت و حتی او را مورد اهانت قرار داد. ابوالعباس که توسط مأموران خود از نیت باطنی وی و نیز اشعاری که ابن طلحه

در هجای او سروده بود، آگاه شد، در پی فرصتی بود تا او را به سزای خویش برساند. سرانجام در یکی از روزهای ماه رمضان (۸ شوال: صفدی، ۴۶/۸) در حالی که با یاران بد آیین خویش به می‌گساری و خوشگذرانی مشغول بود و در حال مستی و بی‌خبری، اشعار کفرآمیزی از نوع مُجون می‌سرود (در مورد اشعار نک‍: ابن خلیل، ۱۱۷)، مورد هجوم مأموران ابوالعباس قرار گرفت و به قتل رسید (ابن سعید، ۳۶۴/۲). ابن سعید در *القدح* (ابن خلیل، همانجا) تاریخ مرگ وی را ۶۸۱ ق می‌داند، اما با توجه به دوران حکومت ابوالعباس در سبته (۶۳۰- ۶۳۵ ق/۱۲۳۳ - ۱۲۳۸ م) بی‌گمان سال مرگ وی می‌بایست ۶۳۱ یا ۶۳۲ ق بوده باشد.

ابن طلحه مردی بی‌باک، گستاخ، سرکش و نسبت به خود و اشعارش بسیار خودپسند و مغرور بود و در هر فرصت از قدر و منزلت شعرا و ارزش شعر آنان می‌کاست (همو، ۱۱۴ - ۱۱۵) و خود را هم‌طراز بحتری و متنبی و امثال اینان و شاید برتر از آنان می‌انگاشت. او در اشعار خود، استعارات و تشبیهات بدیع به کار برده و در وصف طبیعت اشعار لطیفی سروده است (ابن سعید، ۳۶۵/۲). شعرهایی که از او می‌شناسیم، همه در اوزان کوتاه و حاکی از مهارت او در ساده‌سرایی است. شاعر در هیچ یک از آنها، از قالبهای قصاید کهن عرب پیروی نکرده، بلکه پیوسته به ساختن قطعاتی کوتاه شامل نکات ظریف در وصف و غزل و هجو و مجون روی آورده است. مقری (۲۸۷/۴) او را در شمار کسانی قرار می‌دهد که شعرشان در اندلس به مجون و خلاعت مشهور است. ابن ابار (بلفیقی ۲۰۹)، ابن سعید (۳۶۵/۲)؛ ابن خلیل، ۱۱۴ - ۱۱۷)، صفدی (۴۶/۸ - ۴۷) و دیگران نمونه‌هایی از اشعار او را آورده‌اند، اما شاید به قول ابن ابار (بلفیقی، همانجا) اشعار او بیش از اینها بوده باشد.

مآخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن خلیل، محمد بن عبدالله، *اختصار القدح المعلّیٰ فی التاریخ المحلّیٰ* از ابن سعید، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن معصوم مدنی، علی صدرالدین، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ بلفیقی، ابراهیم بن محمد، *المقتضب من کتاب تحفة‌القادم* ابن ابار، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م.

مریم صفوی

اِبْنِ طَلْحه، ابوسالم کمال‌الدین محمدبن طلحة بن محمدبن حسن عَدَوی قرشی (۵۸۲ - ۲۷ رجب ۶۵۲ ق/۱۱۸۶ - ۱۲ سپتامبر ۱۲۵۴ م)، شاعر، قاضی و فقیه شافعی. وی در یکی از روستاهای نصیبین زاده شد، برای کسب دانش به نیشابور رفت و در آنجا از مؤیدبن محمدبن علی طوسی و زینب الشعریه بهره برد (ابن‌فوطی، «تلخیص»، ۲۵۵ - ۲۵۶؛ ذهبی، *العبر*، ۲۶۹/۳؛ صفدی، ۱۷۶/۳) و در ۶۰۵ ق / ۱۲۰۹ م در موصل از ابوالسعادات ابن‌اثیر جزری استفاده کرد و بعد از مدتی در رشته‌های متنوعی از علوم به تبحر رسید (ابن‌فوطی، همان، ۲۵۵؛ جواد، ۴(۳)/۱۷۹/، به نقل از نسخهٔ خطی *جامع‌الاصول* ابن‌اثیر). از دیگر مشایخ و استادان وی می‌توان فتح‌الدین عبدالخالق‌بن عبدالحمید وَبَری و ابوعبدالله محمدبن حسن اخمیمی را نام برد (ابن‌فوطی، تلخیص، ۴(۳)/۳۶ - ۳۷؛ حاجی خلیفه، ۷۳۴/۱). از شاگردان و راویان وی ابن‌فوطی، محمدبن یوسف گنجی، مجدالدین ابن عدیم، شهاب الدین کفری، جمال‌الدین ابن جوخی و عبدالمؤمن‌بن خلف دمیاطی را می‌شناسیم (نک‍: گنجی، ۲۳۱؛ ابن‌فوطی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۹۴/۲۳). ابن‌طلحه شعر نیز می‌سرود و ابیاتی از وی در *الجفر الجامع*، *مطالب السؤول* (جم) و همچنین *عیون‌التواریخ* ابن‌شاکر (۷۸/۲۰) آمده است (نیز نک‍: ابن‌فوطی، «تلخیص»، ۲۵۵). او مدتی سمت قضا در بُصری (محلی در شام) و زمانی نیز قضای حلب را به عهده داشت (ابوشامه، ۱۸۸؛ گنجی، همانجا)؛ آنگاه خطیب دمشق گردید، اما پس از مدتی از مقام خود معزول شد. از آن پس به جزیره رفت و در نصیبین به امر قضا پرداخت (ابوشامه، همانجا؛ ابن‌کثیر، ۱۸۶/۱۳).

همچنین از حضور وی در ۶۴۲ق / ۱۲۴۴م در حلب و از رفتن وی به قاهره سخن رفته است و گفته شده که با ملک‌اشرف نیز روابط نزدیکی داشت و بارها فرستادهٔ او به سوی دیگر حکمرانان بود (ابن‌فوطی، همان، ۲۵۶؛ مقریزی، ۱ (۲)/۳۹۶). هنگامی که در ۶۴۸ق در مدرسهٔ امینیهٔ دمشق اقامت داشت، توسط ملک‌ناصر برای احراز مقام وزارت دعوت شد که وی ابتدا این درخواست را رد کرد و اگرچه به جهت اصرار ملک‌ناصر ناگزیر آن را پذیرفت، اما پس از دو روز، پنهانی در حالی که از تمامی اموال و ثروت خود دست می‌کشید، از وزارت کناره گرفت و به تصوف روی آورد و به علم حروف متمایل شد (ابوشامه، همانجا؛ اربلی، ۵۳/۱؛ ابن‌فوطی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۹۳/۲۳ - ۲۹۴؛ اسنوی، ۵۰۴/۲؛ ابن‌قاضی شهبه، ۱۵۴/۲). ابن‌طلحه در ۶۵۲ق / ۱۲۵۴م به حج رفت و پس از بازگشت در توقف کوتاهی در دمشق *رسالهٔ قشیریه* را تدریس کرد. سپس به حلب رفت و در همانجا درگذشت و در مقابر ابراهیم خلیل (ع) به خاک سپرده شد (ابوشامه، ابن‌فوطی، همانجاها).

آثار:

الف - چاپی: ۱. *الجفر الجامع والنور الساطع*، در علم حروف. این اثر که به *الدر المنظم فی اسم الله الاعظم* نیز معروف است (حاجی خلیفه، همانجا)، در هند به چاپ رسیده است؛ ۲. *العقد الفرید للملک السعید*، که در ۱۲۸۳، ۱۳۰۶ و ۱۳۱۰ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. *مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول*، که در ۱۲۸۷ ق در تهران چاپ سنگی شده و مجدداً در ۱۳۸۱ق در نجف به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۴. *ایناس الحکم من انفاس ابی‌الحکم*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بریل موجود است (لاندبرگ، شم 473)؛ ۵. تحصیل

المرام فی تفضیل الصلاة علی الصیام، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین نگهداری می‌شود (نک: GAL, I/607)؛ ۶. *ختان النبی*، که به گفتهٔ منجد (ص ۴۱) نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است؛ ۷. *قصیدة فی مدح النبی*، که منجد (ص ۳۳۶) نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ ظاهریه نشان داده است؛ ۸. *نفائس العناصر لمجالس الملک الناصر*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های موزهٔ بریتانیا، توپکاپی، برلین و ولی‌الدین موجود است (TS، شم 6968؛ *آلوارت*، شم 8779؛ GAL, S, I/839؛ GAL، همانجا). از دیگر آثار او می‌توان *زبدة المصنفات فی الاسماء والصفات*، *زبدة المقال فی فضائل الاصحاب والآل* و *مفتاح الفلاح فی اعتقاد اهل الصلاح* را بر شمرد (حاجی خلیفه، ۹۵۴/۲، ۱۷۶۹).

مآخذ: ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون‌التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ ابن‌طلحه، محمد، *الجفر الجامع*، هند، بی‌تاریخ؛ همو، *مطالب‌السؤول*، نجف، ۱۳۸۱ق؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن‌احمد، «تلخیص مجمع الآداب»، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، ۱۳۵۸ق / ۱۹۳۹م، شم ۵؛ همو، *تلخیص مجمع‌الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۹۶۵م؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات الشافعیه*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابوشامهٔ مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ اربلی، علی‌بن عیسی، *کشف الغمة*، قم، ۱۳۸۱ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر *تلخیص مجمع‌الآداب* (نک: ابن‌فوطی در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال‌السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ گنجی، محمدبن یوسف، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۹۷۰م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ق / ۱۹۵۷م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم ما الف عن رسول الله*، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL,S; Landberg, C., *Catalogue des manuscrits arabes...*, Leiden, 1883; TS.

عبدالعزیز طباطبائی

اِبْنِ طُمْلوس، ابوالحجاج یوسف‌بن محمد (۵۵۹ ـ ۶۲۰ ق/ ۱۱۶۴ ـ ۱۲۲۳ م)، پزشک و فیلسوف اندلسی. در مورد کنیه و شهرت و نیز نام پدر وی در مآخذ موجود آشفتگیهایی به چشم می‌خورد. کاتب *المدخل الصناعة المنطق* اثر معروف ابن طملوس، در آغاز کتاب، او را ابوالحجاج محمدخوانده، ولی ابن ابی اصیبعه (۸۱/۲) کنیه‌اش را ابواسحاق دانسته است. ابن ابّار یک جا (۷۳۸/۳) نام پدرش را احمد و در جای دیگر (نک: بلفیقی، ۱۸۲) محمد دانسته است. در *التکملة* (ابن ابار، همانجا) «ابن طملوس» به غلط «ابن‌طحلوس» ضبط شده است. دربارهٔ واژهٔ «طملوس» اطلاع دقیقی نداریم. نالینو (ص 170) آن را شکل تحریف شدهٔ بارتولومایوس[1] یا پتولمایوس[2] (بطلمیوس) دانسته و گویا در مجموعه‌ای هم که یکی از رسایل ابن طملوس در آن آمده، نام او یوسف‌بن بطلمیوس ضبط شده است (جامعه، ۵(۱)/۱۸۱). ابن طملوس در جزیرهٔ شقر[3] از توابع بلنسیه[4] متولد شد (ابن ابار، همانجا؛ پالنثیا، ۳۶۲) و همانجا رشد یافت. اگرچه از جزئیات دقیق محل تحصیل و استادان او آگاهی در دست نیست، ولی نزد ابن وداع لحمی و به احتمال قریب به یقین نزد ابن رشد، فیلسوف و پزشک معروف، و کسانی چون ابوعبدالله ابن حمید، قاضی بلنسیه، ابوالقاسم ابن‌وضاح طب و فلسفه و علم دین و ادب آموخت (ابن ابار، ۷۳۸/۳، ۷۳۹؛ EI^2). از اینجا می‌توان دانست که وی احتمالاً در قرطبه به شاگردی ابن رشد رفته بوده است . ابن طملوس خود هیچ اشاره‌ای به شاگردیش نزد ابن رشد نکرده و گویا خواسته است چنان بنمایاند که منطق را از روی برخی از آثار غزالی و فارابی فرا گرفته است (صص ۱۳، ۱۴). مغضوب واقع شدن ابن رشد از سوی علمای عصر و تبعید او به دست منصور موحدی، البته سبب این سکوت بوده است تا مورد لعن و تکفیر واقع نگردد. چنانکه در مقدمهٔ کتاب *المدخل* که در آن اجمالاً به سیر تحولات فکری و علمی اندلس پرداخته، به علمای ظاهری سخت تاخته و آنان را مخالف علم و اندیشه خوانده و یادآور شده که این کسان، کتابهای غزالی را بسوختند و عالمانی چون بقی‌بن مخلد را به چوب تکفیر براندند (صص ۹ ـ ۱۲). با اینهمه ابن‌طملوس مدتی به جای ابن رشد، طبیب مخصوص ابویوسف یعقوب المنصور موحدی شد (پالنثیا، ۳۶۳) و سپس همین منصب را در دربار محمد الناصر موحدی یافت تا سرانجام در زادگاه خود، جزیرهٔ شقر درگذشت (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

ابن طملوس را که مردی متدین و نرمخو بود و به علوم اوایل می‌پرداخت و در ادب دستی قوی داشت، یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان اندلس و درواقع آخرین پزشک مشهور شرق آن دیار خوانده‌اند (ابن ابار، ۷۳۹/۳). پالنثیا احتمال داده که وی شرح و تفسیر منطق ارسطو را نزد ابن رشد خوانده و با مالک بن وهیب، منطقی مشهور عصر خود، در این ابواب مباحثات طولانی داشته است. نیز، بنابر گفتهٔ او، منقولاتی از کتاب تصنیف العلوم (؟) فارابی دارد که ظاهراً منظور پالنثیا *احصاء العلوم* بوده است (صص ۳۶۲، ۳۶۳). وی شعر نیز می‌سرود (نک: بلفیقی، همانجا؛ ابن شاکر، ۳۵۷/۴).

آثار: آنچه از آثار ابن طملوس شناخته شده بدین قرار است: شرح *الفیة* یا *ارجوزهٔ* ابن سینا در طب که آن را برای یکی از امرای موحدی تألیف کرد. از این شرح نسخه‌ای در مجموعهٔ شمارهٔ ۷۴ کتابخانهٔ عبدالحی کتانی و نسخهٔ دیگری در کتابخانهٔ احمدیهٔ تونس به شمارهٔ ۵۳۵۵ موجود است (جامعه، ۵(۱)/۱۸۱، ۲۶۵). رنو[5] مقاله‌ای دربارهٔ این رساله نوشته است (ایندکس، 160)؛ رسالهٔ کوچکی به نام «دربارهٔ قضایای ممکن و واجب» که اشتاین اشنایدر آن را به عبری ترجمه کرده است (سارتن، 460/(II(2))؛ «شرح بر تحلیلات اولی و

1. Bartholomaeus 2. Ptolemaeus 3. Alcira 4. Valencia 5. Renaud

عبارت ارسطو» که نسخه‌ای از آن در اسکوریال موجود است (ESC², شم 649)؛ اما مهم‌ترین اثر ابن طملوس *المدخل لصناعة المنطق* نام دارد. این کتاب رساله‌ای کامل در منطق براساس آراء و اقوال غزالی و فارابی و ارسطو است که در مقدمهٔ آن به سیر تحولات فکری و علمی اندلس پرداخته است. جلد اول این کتاب، شامل مقولات و کتاب العبارة با ترجمهٔ اسپانیایی آن توسط آسین پالاسیوس[1] در ۱۹۱۶ م در مادرید به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التكملة*، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، به‌کوشش‌آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۸۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفيات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن طملوس، یوسف‌بن محمد، *المدخل لصناعة المنطق*، به کوشش آسین پالاسیوس، مادرید، ۱۹۱۶ م؛ بلفیقی، ابراهیم‌بن محمد، *المقتضب من كتاب تحفة القادم ابن ابار*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ جامعه، خطی؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:
EI²; ESC²; *Index Islamicus*, 1979; Nallino, C.A., "Abū Aflaḥ arabo siracusano o saragozzano?", RSO,Rome,1931–1932, vol. XIII; Sarton, George,"Selected Bibliography of Introduction to the History of science " (نک: سارتن در مآخذ فارسی).

جعفر سجادی

اِبْن طولون، نک: احمدبن طولون.

اِبْن طولون، ابوعبدالله، یا ابوالفضل شمس‌الدین محمدبن علی‌بن احمد (محمد) بن علی بن خمارویه‌بن طولون دمشقی حنفی (ح ۸۸۰ ـ ۱۲ جمادی‌الاول ۹۵۳ ق / ۱۴۷۵ ـ ۱۱ ژوئیهٔ ۱۵۴۶م)، محدث، فقیه، ادیب و مورخ. در صالحیه واقع در دامنهٔ کوه قاسیون در نزدیکی دمشق زاده شد (ابن‌طولون، «الفُلک»، ۶). وی از سوی پدر ترک‌نژاد و ظاهراً از نسل امرای طولونی مصر بود (نک: دنبالهٔ مقاله) و از سوی مادرش اَزْدان که در خردسالی ابن‌طولون قربانی طاعون شد، با رومیان خویشاوندی داشت (همانجا). پدرش شیخ ابوالحسن علاءالدین علی مردی زاهد و صوفی‌منش (همان، ۹) و عمویش قاضی جمال‌الدین یوسف مفتی دارالعدل دمشق بود و محمد ابن‌طولون تحت تربیت و مراقبت آن دو و برادر ناتنیش خواجه برهان‌الدین ابن‌قندیل پرورش یافت (همان، ۶ ـ ۷).

ابن‌طولون نوشتن را در مکتب مجاور منزل پدری آموخت و به حفظ قرآن پرداخت. هفت ساله بود که حافظ قرآن شد. آنگاه می‌بایست، طبق معمول اهل سنت، از عهدهٔ امتحانی برآید که عبارت بود از امامت نمازهای تراویح (ه م) و قرائت تمام قرآن در رکعات آن. این مراسم از شب اول تا ۲۱ ماه رمضان ۸۸۷ ق در یکی از مساجد صالحیه برگذار شد و چند تن از علمای بزرگ مذاهب اهل سنت و رجال و اعیان شهر به او اقتدا کردند (نک: همان، ۷). ابن‌طولون (همانجا) توضیح می‌دهد که چند ماه پیش از این مراسم، پدر بزرگش سکته کرده و از دنیا رفته و برادرش در مکه درگذشته بود، اما چنانکه می‌بینیم، هیچ‌یک از این حوادث وی را از آموزش سنگینی که بر وی مقرر بود باز نداشت. پدر دوست‌تر داشت که فرزندش پیشه‌ای برگزیند، اما او به ارشاد عمویش یکسره به دانش‌اندوزی روی آورد (همان، ۵۳، جم) و تا پایان عمر بی‌وقفه به مطالعه و تحقیق و تدریس و تألیف و زیارت و عبادت و ذکر و مراقبت مشغول گردید (نک: غزی، ۵۲/۲، ۵۳).

ابن‌طولون، تحصیلات مقدماتی را، مطابق معمول آن زمان، با حفظ کتابهای درسی چون *المُختار* در فقه حنفی، *المنار* در اصول فقه، *الفیّة* ابن‌مالک و *مقدمهٔ آجرومیّه* در نحو، *الحُدود* در علم لغت، *مقدمهٔ جَزَریّه* در تجوید طی سالهای ۸۸۷ تا ۸۹۴ ق، یعنی از ۷ سالگی تا ۱۴ سالگی، گذرانید و محفوظاتش را بر استادان هریک از آن علوم عرضه داشت و از آنان صورت اجازه‌ای گرفت که عبارت بود از گواهی کتبی استاد بر نسخه‌ای از کتاب موردنظر. در یکی از همین اجازات، پیشوای شافعیان، شیخ تقی‌الدین‌بن قاضی عجلون که از خویشاوندان دور محمدابن‌طولون بود، به وی کُنیت «ابوالفضل» داد و گویا این کنیت جدید، وی را بسیار مطبوع افتاده بوده زیرا در آغاز شرح‌حال خود، آن را به جای کنیت اصلیش ابوعبدالله ذکر کرده و دربارهٔ آن توضیح داده است (ابن‌طولون، همان، ۶، ۷).

پس از طی مقدمات، *تلخیص المفتاح* را در علوم بلاغت، *الشمسیة* را در منطق، *الفیهٔ* عراقی را در علوم حدیث، *الشاطبیة* را در قرائات هفتگانه، *الدرّة* را در سه قرائت دیگر از بر کرد و بر عده‌ای از استادان عرضه داشت. از جملهٔ مشایخی که در این مرحله، برای وی اجازه‌ای صادر کردند، ابن‌عبدالهادی جمال‌الدین یوسف‌بن مبرِّد (د ۹۰۹ ق / ۱۵۰۳م) بود (همان، ۸ ـ ۹). وی در همین احوال، یعنی طی سالهای ۸۹۴ تا ۹۰۱ ق، تجوید و قرائتهای هفتگانه را از شیخ محیی‌الدین اَرْبَدی مُقری فرا گرفت و در ۹ ربیع‌الاول ۹۰۱ به دریافت اجازه‌ای مجلل و مفصل در ۴ دفتر، به خط استاد نائل آمد. سه قرائت دیگر را نیز به منظور تکمیل قرائات دهگانه نزد علامه شیخ شمس‌الدین بصیر خواند و پس از دو سال و نیم در روز جمعه ۸ شعبان ۹۰۳ به پایان برد و در مسجدجامع‌اموی دمشق از او اجازه دریافت‌داشت (همان، ۹-۱۰).

ابن طولون در اثنای تکمیل قرائت، به علم حدیث نیز که در آن زمان چندان بدان پرداخته نمی‌شد و از رواج و رونق دیرین افتاده‌بود، روی آورد و عزم جزم کرد که کار علمی خود را به حدیث منحصر گرداند (ابن‌طولون، همان، ۱۰)، زیرا معتقد بود که صرف عمر جز در کار قرآن و حدیث بیهوده است (نک: همان، ۱۰، ۱۴). پس وی با جدیت و پشتکار به جمع حدیث پرداخت و با توجه به اینکه محدثان بزرگ و صاحبان اسناد بسیاری در صالحیه حضور داشتند تا آنجا که وی خود آن شهر و منطقه را «معدن الحدیث» وصف کرده است، او از بالغ بر ۵۰۰ نفر محدث معاصرش حدیث شنید و روایت کرد. در عین حال، در پی یافتن اسنادهای عالی بسیار کوشید، چنانکه از طریق ۸ تن از

---

1. Asin Palacios

راویان ابن‌حجر (هم) به اسانید او دست یافت (همان، ۱۰؛ قس: کتانی، ۴۷۲/۱). همچنین ۱۰ سال ملازمت محدث بزرگ صالحیه، ابن‌زُرَیق (ناصرالدین ابوالبقاء محمدبن ابی‌بکر) را که مشیخه‌ای جداگانه برای او ترتیب داده و در شرح‌حال خود نیز (ابن‌طولون، همان، ۱۰ ـ ۱۳) مفصلاً به او پرداخته است، اختیار کرد و حدود ۷۰۰ جزء حدیث، علاوه بر کتب ستّه، *المُوَطَّأ* مالک‌بن انس، مُسنَد احمدبن حنبل، مُسنَد ابی حنیفه و مُسنَد شافعی رانزد او خواند (همان، ۱۰، ۱۱).

ابن‌طولون در کنار اشتغالات علمی یک یا چند سمت اداری و غیراداری را نیز عهده‌دار بوده (همان،۲۲ ـ ۲۵)، از این راه به قناعت روزگار می‌گذرانیده است. نوع سمتهایی که ابن‌طولون می‌پذیرفته (دهمان، مقدمه بر *القلائد*، ۲۱ ـ ۲۹)، اموری بوده که با کارهای علمی سنخیتی داشته است. وی در سالهای واپسین عمر (۹۵۰ ق به بعد) بیمار شد و به سبب دردمندی نتوانست پیشنهاد منصب افتاء مذهب حنفی را که چند سمت علمی و اداری دیگر نیز به همراه داشت، بپذیرد (ابن‌طولون، همان، ۲۵).

ابن‌طولون از معدود رجال برجستهٔ اسلامی است که زندگی‌نامهٔ خویش را نوشته است و آنچه ما در این مقاله آورده‌ایم، اساساً از همین شرح‌حال استخراج شده است. وی این اثر را بنا بر سفارش استادش نعیمی (همان، ۵) ترتیب داده و آن را *الفُلک المشحون فی احوال محمدبن طولون* نامیده و در آن مکان و زمان ولادت، چگونگی تحصیلات، علومی که آموخته، اجازاتی که برای او صادر شده، سمتهای علمی و اداری و غیره، فهرست الفبایی تألیفات خود و مدیحه‌سرایی دانشمندان معاصرش به نظم و نثر دربارهٔ او همه را به تفصیل آورده است (نک‍: همان، جم). از آنجا که نوشتن شرح‌حال خویشتن در میان علمای اسلام چندان معمول نبوده، ابن‌طولون کوشیده است درآغاز سبب اقدام خودرا به‌نحوی بیان کند و پس از بحث نسبتاً مفصلی بهتر آن دیده است که دانشمندان اسلام، خویشتن را ناشناخته وا نگذارند (همان،۶).

ابن‌طولون‌ در ۹۲۰ ق در سفر حج به دیدار محدث بزرگ مکه بدرالدین حسن‌بن فهد هاشمی مکی نائل آمد و از ابن‌فهد برای روایت آنچه وی از عمویش تقی‌الدین، ابن‌حجر، ابوالفتح مراغی و محدثان هم طبقهٔ آنان روایت می‌کرد، اجازه گرفت. همچنین در آنجا از عزالدین ابن‌فهد حدیث شنید (کتانی، ۱ / ۴۷۲ ـ ۴۷۳). وی مشاهدات خویش را در سفرنامه‌ای به نام *البرق السامی فی تعداد منازل الحج الشامی* (معلوف، «ذخائر»، ۳(۲) / ۴۰) و در کتاب *التیجان المزخرفة فی معالم مکة المشرفة* (همان، ۳(۲)/۴۱) آورده است. این سفر تنها سفر ابن‌طولون به خارج از نواحی شام بوده است (نک‍: زیدان، ۳۱۴/۳). نظری به تألیفات وی معلوم می‌دارد که وی علاقهٔ فراوانی به زادگاهش صالحیه داشته است. چنانکه در *القلائد* (۸۷/۱) به بهانهٔ نقل سخنی از ابن‌جوزی تصریح می‌کند که ساکنان دامنهٔ کوه قاسیون، اقامت در مناطق دیگر را نمی‌پسندند. بعد از صالحیه، وی به شهر دمشق بسیار دلبستگی داشت. چنانکه کتابی مستقل به نام *بهجة الانام فی فضائل دمشق الشام* تألیف کرد (معلوف، همان، ۳(۲)/۴۰؛ منجّد، معجم، ۲۹۵). در ۱۱ رمضان ۹۲۲ ق / ۸ اکتبر ۱۵۱۶م، شهر صالحیه در معرض یورش بیرحمانهٔ لشکریان سلطان سلیم عثمانی قرار گرفت. سربازان به خانه‌ها ریختند و مردم را از خانه‌های خود بیرون کردند و کتابها و نوشته‌های ابن‌طولون را نیز پراکندند و به او و دیگر اهل علم و قاریان قرآن و محدثان و صوفیان اهانت بسیار روا داشتند (ابن‌طولون، *اعلام*، ۲۸۶). پنج سال بعد، در صفر ۹۲۷ / ژانویهٔ ۱۵۲۱ (دهمان، مقدمه بر *اعلام*، «ر») بار دیگر لشکریان عثمانی برای اشغال دمشق آمدند و موجب خسارات بسیار در صالحیه شدند. طی این ماجرا که ابن‌طولون آن را «فتنهٔ غزالیه» نامیده است، بسیاری از کتب و دست‌نوشته‌های وی‌از دست رفت (نک‍: ابن‌طولون، «الفلک»، ۱۸، ۳۰، ۳۳، ۳۹، ۴۱، ۴۵).

ابن‌طولون نزد بیشتر علمای دمشق و صالحیه درس خوانده و از بیشتر آنان یک یا چند اجازه دریافت کرده که نام ۳۵ تن از آنان در زندگی‌نامهٔ او منعکس شده است (همان، ۵، ۷ ـ ۱۸)، اما از سه نفر تجلیل فراوان به عمل آورده است: ۱. ابن‌عبدالهادی که نام وی را در دروس و علوم مختلف بارها آورده و با القاب مختلف از او یاد کرده است، ۲. نعیمی، ۳. ابن‌زریق. استاد دیگرش ابوالفتح مِزّی است که ابن‌طولون برای او نیز مشیخهٔ جداگانه‌ای به نام *الفتح العزّی فی مُعجَم المُجیزین لشیخنا ابی الفتح المزی* تدوین کرده است (همان، ۴۲). بعضی دیگر از مشاهیر استادان او اینانند: عزالدین ابن‌الحمراء (شیخ حنفیان)، تقی‌الدین ابن قاضی عجلون (شیخ شافعیان)، شهاب‌الدین العسکری (شیخ حنبلیان)، محب‌الدین ابن‌القصیف (قاضی القضاة حنفیان)، شهاب‌الدین ابن‌فرفور (قاضی‌القضاة شافعیان)، نجم‌الدین ابن مفلح (قاضی‌القضاة حنبلیان) (همان، ۷ ـ ۸). وی نزد بعضی از استادان غیر شامی نیز دانش آموخته و با مکاتبه از جمعی از بزرگان علمای مصر و حجاز اجازه دریافت داشته است (غزی، ۵۲/۲ ـ ۵۳) که از این عده فقط جلال‌الدین سیوطی را در زندگی‌نامه‌اش بارها نام برده و از او به عنوان «شیخنا» یاد کرده است (ابن‌طولون، همان، ۱۷، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۲). با آنکه ابن‌طولون به مصر نرفته (نک‍: زیدان، همانجا) و سیوطی را ندیده بوده، به نظر می‌رسد که سخت شیفتهٔ آثار او بوده است، زیرا بر کتاب *الاقتراح* وی در اصول نحو شرحی نوشته (ابن طولون، همان، ۳۵) و *السبائک فی اخبار الملائک* را به اقتباس از کتاب *الارائک* و دیگر نوشته‌های وی تألیف کرده (همان، ۳۸) و *الفیّه‌ای* را که سیوطی در مقام اصلاح و تجدیدنظر در *الفیّهٔ* ابن‌مالک ترتیب داده (همان، ۳۹) و *الفیّهٔ* دیگر او به نام *عقودالجمان* در علم معانی و بیان را شرح مزجی کرده (همانجا؛ معلوف، همان، ۳(۲)/۴۱) و تألیف کتابی را که دربارهٔ احادیث موضوعه آغاز کرده بوده، با دیدن کتاب سیوطی در همین زمینه متوقف ساخته است (ابن‌طولون، همان، ۴۲).

ابن‌طولون شاگردان بسیاری نیز پرورش داده است که از آن

جمله‌اند: شیخ شهاب‌الدین احمد طیبی شافعی (همان، ۴۹)، شیخ علاءالدین بن عمادالدین، شیخ نجم‌الدین البهنسی خطیب دمشق، اما مشهورترین شاگردان وی که شهرت و اعتبار بیشتری یافته‌اند، عبارتند از شیخ اسماعیل نابلسی (مفتی شافعیان)، شیخ زین‌الدین ابن‌سلطان (مفتی حنفیان)، شیخ شهاب‌الدین الوفائی (مفتی حنبلیان) (غزی، ۵۳/۲) و از علمای شیعه، شیخ زین‌الدین بن علی‌بن احمد تحاریری طاووسی که قسمتی از صحیحین را نزد ابن‌طولون خوانده و اجازهٔ روایت آنها و احادیثی را که ابن‌طولون اجازهٔ روایت آنها را در مدرسهٔ صالحیه یافته بوده، از وی دریافت کرده است (ضاهر، ۳۴۵/۹).

در سالهای اخیر، ابن طولون بر اثر چاپ و انتشار کتاب *الائمة الاثناعشر* (نک: آثار) در ایران شهرت پیدا کرده و این کتاب مورد توجه محافل علمی و فرهنگی ایران قرار گرفته است. ابن طولون در این کتاب، به دو اثر دیگرش به نامهای *هطل العَین فی مَصرع الحسین*؛ *المُهْدی الی ماورد فی المَهدی* که در آنها نیز به امامان شیعه پرداخته است، اشاره دارد (*الائمة*، ۷۲، ۱۱۸، «*الفلک*»، ۴۵، ۴۸). همچنین *الدُر المنظم فی ماوَرد فی عاشورا المحرم* و *طَراز الکُمّ فی ما رُوی فی غَدیر خُمّ* از تألیفات اوست (همان، ۳۵، ۴۰).

آرامگاه ابن طولون در مقبرهٔ خانوادگی در کنار مزار عمویش در دامنهٔ کوه قاسیون در نزدیکی کهف جبرئیل واقع شده است (غزی، ۵۴/۲)، اما امروز اثری از قبر او مشاهده نمی‌شود (حاشیهٔ ص ۳ «الفلک» ابن طولون).

شمار آثار ابن طولون شگفت‌آور و در تاریخ اسلام کم‌نظیر است. وی در زندگی‌نامهٔ خویش ۷۲۸ اثر را به ترتیب حروف الفبا بر شمرده است («الفلک»، ۲۶ـ۴۸؛ قس: منجّد، معجم، ۲۹۰). در میان این آثار، از جزوه‌های چند برگی (حتی یک برگی، نک: دروزه، ۴۵۴/۴) گرفته تا کتابهای چند جلدی به چشم می‌خورد که بسیاری از آنها تلخیص و ذیل و تکمله و شرح و تعلیق است (نک: ابن طولون، *الائمة*، ۱۱۸). از آنجا که ابن طولون تقریباً در همهٔ علوم زمان خود دستی داشته، ناچار موضوع آثار او نیز بسیار متنوع است. ما در اینجا دانشهایی را که ابن طولون به آنها پرداخته دسته‌بندی می‌کنیم و عمده‌ترین کتابهای او را در هرباب برمی‌شماریم، سپس از مجموعهٔ آثار او به بررسی کتابهای چاپ شدهٔ اکتفا می‌کنیم:

۱. تفسیر و علوم قرآنی: ابن طولون همزمان با فراگیری قرائات، شرحی‌مزجی بر *شاطبیة* نوشته‌که جامع قرائات‌دهگانه است («الفلک»، ۳۹). وی قسمتهایی از کتاب *الاتقان* سیوطی و *الکشاف* زمخشری و بعضی متون دیگر تفسیر و علوم قرآنی را نزد استادان فرا گرفته (همان، ۱۵) و تألیفات متعددی در تفسیر و علوم قرآنی تدارک دیده که از آن جمله‌اند: *شرح الواضحة فی تجوید الفاتحة* (آربری، شم 4741)؛ *الطاری علی زَلّة القاری* (آلوارت، I/217)؛ *التوجیه الجمیل لاسرار آیات من التنزیل* (تیموریه، ۹۱/۱)؛ *خلاصة البیان فی أیمان القرآن* (همان، ۱۴۴/۱)؛ *الحاوی لِطُرَف من التأویل علی طُرَفٍ من التنزیل* (لندبرگ، شم 146)؛ *تفسیر قوله تعالی «الرحمن علی العرش استوی»* به خط مؤلف (تیموریه، ۸۸/۱).

۲. حدیث: ابن طولون در دوران ده سالهٔ فراگیری حدیث نزد ابن زریق، چنانکه از عناوین بعضی تألیفاتش پیداست (نک: کتانی، ۴۷۳/۱) در خانه‌های قرآن و خانه‌های حدیث و مدارس و مساجد صالحیه و دمشق و اطراف آن برای استماع حدیث حضور پیدا می‌کرده است. تدوین مجموعه‌های متعدد و متنوع حدیث نیز قاعدتاً دستاورد کوششهای وی در همین سالها بوده است (ابن طولون، «الفلک»، ۲۶). کتانی که با ۷ واسطه از راویان جملگی آثار ابن طولون است، فهرستی از عناوین کتب و رسائل ابن طولون در حدیث از فهرست خود او استخراج کرده است که جمعاً ۴۷ اثر را شامل می‌گردد (نک: ۴۷۳/۱ـ۴۷۵).

ابن طولون در روایت کتب ستهٔ اهل سنت با ۸ تا ۹ واسطه ــ با احتساب خود مصنفان ــ سند متصل داشته و عالی‌ترین اسنادی که در اختیار داشته، احادیثی بوده است که تا پیغمبر اکرم (ص) ۱۰ تا ۱۲ واسطه بیشتر نداشته است. وی به داشتن چنین اسنادی به خود می‌بالد و می‌گوید: این عالی‌ترین اسنادی است که برای مشایخ ما بلکه برای مشایخ آنان حاصل گردیده است (همان، ۱۴). از سوی دیگر، ابن طولون در دسته‌بندی حدیث و تدوین مجموعه‌ها طرحهای تازه و جالبی داشته است. مثلاً از ۳۶۰ کتاب اربعین (چهل حدیث) که با گرایشهای مختلف تدوین کرده بود (کتانی، ۴۷۴/۱)، بار دیگر مجدداً احادیثی برگزید و آنها را در مجموعه‌ای به نام *السفینة الطولونیة فی الاحادیث النبویة* (عواد، ۵۵۲/۱۸) جای داد (کتانی، همانجا). ابن طولون اهمیت بسیاری برای حدیث قائل بود و می‌توان گفت که عنوان مُحدّث یا مُسنِد را بیش از هر عنوان دیگری برخود می‌پسندید. وی در آخر بعضی از کتابها و رساله‌هایش شماری از احادیث نبوی را، به مناسبت موضوع، با ذکر سند می‌آورد، چنانکه در آخر کتاب *الائمة الاثنا عشر* (صص ۱۱۹ـ۱۲۲) ۶ حدیث را که به سند متصل از طریق ۱۲ امام شیعه از حضرت رسول اکرم (ص) روایت شده، ضمیمه کرده است. همچنین، در آخر کتاب *القلائد الجوهریة* (۵۹۵/۲ـ۶۱۶) ۴۰ حدیث نبوی را به شمار ابواب کتاب، از طریق صالحان دمشق و صالحیه روایت کرده است.

۳. رجال: ابن طولون به روایت حدیث اکتفا نکرده و به درایه و رجال حدیث نیز عنایت داشته است (ابن طولون، «الفلک»، ۱۴)، چنانکه *نُخبة الفِکَر* و شرح آن را نزد ابن عبدالهادی و *الفیهٔ* عراقی را که قبلاً حفظ کرده بود، نزد علامه شمس‌الدین ابن‌رمضان و شرح آن را نزد عمویش خواند (همانجا). شماری از تألیفات وی نیز به علم رجال و درایة الحدیث مربوط می‌شود که از آن جمله است: *التاج الثمین فی اسماء المدلّسین* (نک: دهمان، مقدمه بر *القلائد*، ۱۸)؛ *التبیان المُحرّر فی من له اسمان وکُنیتان فأکثر* (معلوف، «ذخائر»، ۳(۲)/۴۱؛ دهمان، همانجا)؛ *الشذرة فی الاحادیث المُشتَهَرة* (تیموریه، ۲۱۳/۲).

۴. فقه: ابن طولون در کنار دروس قرآن و حدیث، متناوباً متون فقهی و کتب اصول فقه را نزد عمویش قاضی جمال‌الدین و دیگر مراجع و فقهای بزرگ حنفی خواند. از جمله استادان وی در فقه، علامه شمس‌الدین ابن رمضان بود که در ۷ ربیع‌الاول ۸۹۹ به او ــ که ۱۹ سال بیش نداشت ــ اجازهٔ تدریس فقه داد، و نیز برهان‌الدین ابن عون که در ۲۹ ربیع‌الثانی ۹۱۱ برای او اجازهٔ افتاء صادر کرد (ابن طولون، همان، ۱۴، ۱۷ــ۱۸؛ قس: غزی، ۵۳/۲). وی تألیفاتی هم در فقه دارد که *اتحاف النُّبهاء بنحو الفقهاء* (لندبرگ، شم 138)؛ *تشیید الاختیار (الاختبار) لتحریم الطبل والمزمار* (سید، ۲۵۷/۱)؛ *تقویة الراغب فی صلاة الرغائب* (همو، ۲۵۸/۱)؛ *تیسیر الاعلام بمَذاهِب الائمّة الأعلام* (معلوف، «خزائن»، ۳ (۸)/ ۲۲۷)؛ *فرائد الفوائد فی احکام المساجد* (منجد، مقدمه بر قضاة، ۱۰)؛ *مُستَنَد الرحی فی صلاة الضُّحی* (سید، ۲۷۳/۱) از آن جمله‌اند.

۵. نحو: ابن طولون کتب متعددی را در صرف و نحو نزد استادان عصر، از جمله شمس‌الدین ابن رمضان خواند (ابن طولون، «الفلک»، ۱۴ ـ ۱۵؛ قس: غزی، همانجا). وی شرح مزجی مفصلی بر *مغنی اللبیب* ابن هشام داشته که نسخهٔ اصلی آن، بنا بر گفتهٔ خود او (همان، ۳۹)، مفقود شده، اما تحریر دیگری از آن اینک موجود است (معلوف، «ذخائر»، ۴۱/۳). در مبحث «تنازع» نیز *منحة الافاضل فی ما تنازع فیه العامل* را نوشته است (لندبرگ، شم 136).

۶. طب: ابن طولون کتابهای درسی پزشکی آن روزگار را نزد استادانی چون ابن عبدالهادی که دربارهٔ گیاهان دارویی و طب النبی صاحب تألیف بوده، درس گرفته است (ابن طولون، همان، ۱۵) و خود او هم در علم طب تألیفاتی دارد که از آن جمله است: *الاشراق لاحکام التریاق* (ظاهریه، ۳۴۶/۲)؛ *الدُّر المَختوم فیما یتعلق باحکام المَجذوم* (منجد، مقدمه بر قضاة، ۱۱)؛ *شرح منظومة ابن سینا الکبری فی الطب*؛ *شرح منظومة التشریح لیوسف التلمیذ*؛ *یاقوتة الزمان فی تشریح الانسان* (معلوف، همانجا)؛ *رفع الملامة عما قیل فی الحجامة* (آربری، شم (3)3317).

۷. تصوّف: ابن طولون در تصوف به عنوان علم می‌نگریسته (ابن طولون، همان، ۱۷) و نزد ابوالفتح اسکندری و ابن عبدالهادی کتابهایی را که در آن باب تألیف کرده بودند و نزد ابوعراقیهٔ صوفی که از او با عنوان «زاهد» یاد می‌کند، *عوارف المعارف* سهروردی را درس گرفت و هر سه استاد بر وی خرقه پوشانیدند (همانجا؛ قس: کتانی، ۴۷۳/۱). خود او نیز تألیفاتی در زمینهٔ تصوف دارد: *دَفع الباس فی ترک مصاحبة الناس* (آربری، شم (1)3485؛ سید، ۱۵۷/۱)؛ *الجَواهِر المُضیّة فی طب السادة الصوفیّة* (کحاله، ۵۲/۱۱). ظاهراً، تألیف بزرگ و جامع او در تصوف، کتاب *مسالک التلطف الی علم التصوف*، مشتمل بر ۳۶۰ مقاله بوده است که در هجوم لشکریان عثمانی به صالحیه از میان رفته است (ابن طولون، همان، ۴۵). در عین حال، وی تألیف جداگانه‌ای در شرح حال محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ـ۶۳۸ ق / ۱۱۶۵ـ۱۲۴۰ م) که آرامگاهش از مزارات صالحیه بوده است (ابن طولون، *القلائد*، ۵۳۷/۲)، دارد که آن را *النطق المُنَبّی عن ترجمة الشیخی المحیوی ابن العربی* نامیده است (همو، «الفلک»، ۴۸؛ *آلوارت*، IX/481) و در کتاب *القلائد* (۵۳۷/۲ـ۵۴۲) راجع به ابن عربی به تفصیل می‌گراید و عقاید مخالف و موافق را ذکر می‌کند. با توجه به نحوهٔ دسته‌بندی نظرات مخالفان و موافقان و تکیه کردن بر نظریهٔ استادش سیوطی، به نقل از رسالهٔ *تنبیه الغَبّی بتبرئة ابن عربی* که متضمن تصریح وی بر اعتقاد به ولایت ابن عربی است (همان، ۵۴۰/۲)، بعید نیست که ابن طولون از مریدان ابن عربی بوده باشد. هر چند که پیش از بررسی دقیق شرح حالی که از ابن عربی نوشته و مطالعهٔ رساله‌های *الرماح الخطیة فی إصلاع الحلولیة* (همو، «الفلک»، ۳۷) و *تحذیر العباد من الحلول والاتّحاد* (همان، ۳۲) راجع به تصوف وی نمی‌توان اظهارنظر کرد، امّا این را می‌دانیم که وی از کودکی تحت تأثیر اخلاق و افکار پدرش با تصوف آشنایی داشته و در مجالس ذکر شرکت می‌کرده است (نک: همو، *القلائد*، ۳۰۳/۱). طرز زندگانی و اخلاق صوفیانه نیز در سراسر زندگیش مشهود است. وی بیشتر در مدارس و خانقاهها زیسته و مثلاً می‌دانیم که حدوداً از ۲۱ تا ۲۸ سالگی، ساکن خانقاه یونسیه بوده است (نک: همو، «الفلک»، ۲۳، ۲۴) و مدتها سمت امامت و ریاست و نظارت خانقاهها و زاویه‌هایی را عهده‌دار بوده است (همان، ۲۳، ۲۵). گذشته از این ابن طولون در تمام عمر، بدون خانه و خانواده و همسر زیسته است (نک: غزی، ۵۴/۲).

۸. دیگر علوم: ابن طولون، علاوه برآنچه گذشت، در همهٔ علوم و فنونی که در آن روزگار معمول بوده، دستی داشته (ابن طولون، همان، ۱۴) و در هر رشته کتابهای عمدهٔ هر فن را نزد استادان آن فنون فرا می‌گرفته. بدین سان وی در ۷۲ علم صاحب اطلاع گردید که در زندگی نامهٔ خود، و نیز در تألیف جداگانه‌ای به نام *اللؤلؤ المنظوم فی الوقوف علی ما اشتغلتُ به من العلوم* (*کاتالوگ*[1]، شم (6)430) به تفصیل دربارهٔ چگونگی فراگیری آنها سخن رانده است. وی اجازاتی را که استادان در هریک از این علوم و فنون برای او صادر کرده بودند، در یک مجلد گرد آورده بود که همراه دیگر تألیفاتش در ۹۲۷ ق از دست رفت (ابن طولون، همان، ۱۸). از جملهٔ این آثار نام چند اثر در علوم محض ذکر می‌شود: *ارشاد الطلاب الی علم الحساب* (معلوف، «ذخائر»، ۳ (۲) / ۴۰)؛ *تشنیف المسامع فی علم حساب الأصابع* (لندبرگ، شم 137)؛ *تعلیق وجیز فی تدوین علم الکمون والبُروز* (*آلوارت*، IV/436)؛ *لُب اللُّباب فی فنون الحساب* (معلوف، همانجا). در عین حال، از وجود عناوینی از قبیل *القول المحتوم فی ذمّ علم النجوم*؛ *القول المُشرق فی تحریم المنطق*؛ *السنان المُبرق فی النهی عن مُلازمة الاشتغال بالمنطق*؛ *لجام العوام عن الاشتغال فی علم الکلام* (ابن طولون، همان، ۳۸، ۴۳، ۴۴) در فهرست آثار وی چنین برمی‌آید که مانند بسیاری از فقها و

1. *Catalogus* ...

محدثان پرداختن به منطق و کلام و نجوم را ناخوشایند می‌داشته است.

۹. ادبیات و فرهنگ عامه: ابن طولون، در ادبیات به ویژه فرهنگ عامه، چیره‌دست بود. مهم‌ترین تألیفاتش در این زمینه که نسخه‌های خطی آنها موجود است، عبارتند از: *الالمام باِمثال العوام؛ الدُرر الفاخرة فی الامثال السائرة* (معلوف، «ذخائر»، ۳ (۲) / ۴۱)؛ *المُقرَّب فی ماورد فی لسان العرب من المعرَّب* (همانجا)؛ *المنتخب من الخُطَب* (سید، ۵۳۴/۱)؛ *نفحات الزهر فی ذوق اهل العصر* (GAL, II/483). ابن طولون در کتاب اخیر، به گردآوری و ثبت و ضبط لطائف و نکاتی که گه گاه از زبان مردم عادی شنیده می‌شود، پرداخته است (نک: تیمور، ۲۴۸/۶). بعضی از آثار ادبی او مانند *مفتاح الترویج لصفات النساء الحاملة للخاطب علی الترویج* (منجد، مقدمه بر *قضاة*، ۱۰) و *ضَوْء السراج فی ماقیل فی النساج* (آربری، شم 3317(11)؛ سید، ۴۹۹/۱) که در آن انواع پارچه‌ها و کیفیت تهیه و تولید آنها را توضیح داده است، در میان آثار ادبای عرب کم نظیر است. بعضی از تألیفات ابن طولون در فرهنگ عامه در سوریه چاپ و منتشر شده است (نک: آثار).

۱۰. شعر: ابن طولون شعر نیز می‌سروده است. غزی (۵۳/۲-۵۴) پنج بیت از اشعار او را آورده، به ضعف آنها اشاره می‌کند. ابن طولون خود گویی به این امر اقرار دارد (همان، ۵۲) و توضیح می‌دهد که نمی‌خواسته به شاعری معروف شود و عمر را گرانبهاتر از آن می‌دانسته است که صرف گردآوری و نگهداری این معانی یاوه گردد. وی با استناد به شعری از امام شافعی تصریح می‌کند که شعر از نظر او «کم‌ارزش‌ترین مزیت برای فضلاء و بهترین زیور برای جاهلان» است. ابن طولون دو دیوان شعر داشته: دیوان کبیرش را در بیماریی که می‌پنداشت بدان درخواهد گذشت، شُست و از بین برد (ابن طولون، همان، ۳۶) و از دیوان صغیرش نیز اطلاعی دردست نیست. تنها اثر منظومی که از ابن طولون دردست داریم، قصیده‌ای است که نسخه‌ای از آن در برلین به شماره (۳) ۷۹۳۶ موجود است (*آلوارت*، VII/112) و دیگر، یک قطعهٔ ۶ بیتی است که در کتاب *الائمة الاثناعشر* (ص ۱۱۸) آورده است.

۱۱. تاریخ و جغرافیا و تراجم: در قرن اخیر، ابن طولون را در محافل علمی، به خصوص در اروپا، بیشتر به عنوان مورخ شناخته‌اند و غالباً کتب و رسائل تاریخی او را مورد مطالعه قرار داده و به بعضی از زبانهای اروپایی ترجمه کرده‌اند (نک: آثار). علت این امر اساساً اهمیت بسیاری است که خاورشناسان برای تاریخ عصر ممالیک قائلند و ابن طولون نیز در این باب، آثار عمده‌ای به جای گذاشته است. (دهمان، مقدمه بر *اعلام*، «ج»). وی در تدوین این دسته از آثار، دنباله‌رو استادانش ابن عبدالهادی صاحب کتاب *ثمار المقاصد فی ذکر المساجد* (دمشق، ۱۹۴۳ م) و محیی الدین عبدالقادر نُعَیمی (د ۹۲۷ ق / ۱۵۲۱ م) صاحب کتاب *الدارس فی تاریخ المدارس* (دمشق، ۱۹۴۸ م) بوده است. به گفتهٔ بعضی از محققان معاصر، اگر این سه نفر نبودند، تاریخ دمشق در دو قرن ۹ و ۱۰ ق / ۱۵ و ۱۶ م به کلی از دست رفته بود (دهمان، مقدمه بر *القلائد*، ۳۵/۱). شمار آثار تاریخی ابن طولون بالغ بر ۶۰ است (نک: منجد، مقدمه بر *الائمة*، ۲۱-۲۴) که متأسفانه از بسیاری از آنها نسخه‌ای دردست نیست.

ابن طولون *القلائد الجوهریة* را در تاریخ صالحیه(نک: آثار) عمدتاً بر اساس دو کتاب ابن عبدالهادی، *تاریخ الصالحیة* و *الریاض الیانعة فی اعیان المائة التاسعة* که هر دو از دست رفته‌اند و نیز *تنبیه الطالب* نعیمی تألیف کرد (دهمان، همان، ۳۳/۱، ۳۴) و کتاب *مُفاکهة الخلّان فی حوادث الزمان* (نک:آثار) را به تقلید از کتاب نعیمی، *تذکرة الاِخوان فی حوادث الزمان* نوشت (همو، مقدمه، بر *اعلام*، «ی») و انگیزهٔ تألیف کتاب *الثغر البسّام* وی (نک: آثار) به گفتهٔ خود او (*قضاة*، ۱۸۴) آن بوده که استادش نعیمی *القضاة الشافعیة* را تألیف کرده، ولی به شرح حال قضات حنفی و مالکی و حنبلی دمشق نپرداخته بود، و ابن طولون در صدد تکمیل آن برآمد. تألیف *العُقود الدُریة فی الأمراء المصریة* (نک: آثار) نیز همین وضع را داشته و در اصل از آنِ یک مورخ مصری بوده که نعیمی به اصلاح و تکمیل آن پرداخته و ابن طولون تاریخ سنوات بعدی را بر آن افزوده و تا ورود عثمانیان به مصر ادامه داده است (منجد، مقدمه بر «امراء»، ۵ - ۶). ابن طولون دوست و همکاری به نام ابن فهد، محب الدین جارالله (۸۹۱ - ۹۵۴ ق) داشته، که متولد مکه و مقیم حرمین شریفین بوده و به مصر و شامات سفر کرده است. وی با این دوست همه ساله به وسیلهٔ حجاج کتباً مبادلهٔ اخبار می‌کرده است (نک: دجیلی، ۴۲/۳).

در میان نوشته‌های تاریخی ابن طولون سه اثر به خاندان طولونیان مصر و امیر احمد بن طولون تعلق دارد: *الحلاوة الصابونیة فی التذکرة الطولونیة* (معلوف، همان، ۳ (۲) / ۴۱)؛ *حور العیون فی تاریخ احمد بن طولون* (ابن طولون، همان، ۳۵)، *العقود اللؤلؤیة فی الدولة الطولونیة* (معلوف، همانجا). این موضوع تا حدی نظر کسانی که وی را از خاندان امرای طولونی مصر می‌دانند،تأیید می‌کند (قس: دهمان، مقدمهٔ بر *اعلام*، «س»).

در کار تاریخ نگاری ابن طولون این نکته نیز جالب توجه است که وی کتاب *التمتّع بالاِقْران بین تراجمِ الشیوخ و الاَقْران* را که نسخهٔ خطی آن در ظاهریه و دارالکتب موجوداست(منجد، معجم، ۲۹۵-۲۹۶؛ همو، *المورخون*، ۸۱)، به روش قدما، در شرح حال استادان‌وعلمای معاصرش نوشته است. همچنین او در شرح حال ۱۳۶ تن از طلاب برجسته‌ای که نظر به دور نمای تحصیلات مجدانه و کوششهای پی‌گیرشان، می‌پنداشته که در زمرهٔ علمای بزرگ عصر قرار خواهند گرفت، کتابی پرداخته (زیدان، ۳۱۴/۳) و نام *ذخائر القصر فی تراجم نُبَلاء العصر* را بر آن نهاده است (تیموریه، تاریخ، ۱۴۲۲؛ نک: منجد، *المورخون*، ۸۰). ابن طولون سازمانهای اداری کشور را نیز از نظر دور نداشته و کتاب *نقد الطالب لزَغَل المناصب* (آربری، شم 3317(2)) را دربارهٔ مشاغل‌ومناصب لشکری و کشوری تألیف کرده و در آن نام

همهٔ مناصب و مشاغل ادارات و تشکیلات دولتی آن روز را برحسب اهمیت فهرست کرده و یک به یک به تعریف دقیق و شرح وظائف آنها پرداخته است.

ابن طولون به ذیل نویسی (نک‍: آثار) و مستدرک نویسی بر تواریخ و تراجم به یادگار مانده از مورخان پیشین علاقه‌مند بوده است، چنانکه *لُقَط المرجان من معجم البلدان* و *لقط المرجان من وفیات الاعیان* (معلوف، «ذخائر»، ۳ (۲) / ۴۱) را در جهت تکمیل این دو کتاب مشهور تألیف کرده است. وی برای آثار خود نیز کتابی به نام *المستدرک* (معلوف، همانجا) در نظر گرفته و تغییرات و توضیحات تکمیلی و اصلاحی مربوط به تألیفات دیگرش را در آن ثبت می‌کرده است (نک‍: ابن طولون، «الفلک»، ۴۵). وی منابع خود را نیز با چنان دقت و وسواسی ذکر می‌کند که باز شناختن آنها و حتی بازیافتن فصول و صفحات کتبی که مورد استفاده و استناد او بوده است، برای هر پژوهشگری آسان می‌گردد.

ابن طولون در ثبت و ضبط دقیق نامها و نشانها و نکات تاریخی و جغرافیایی، پی‌جویی شگفتی داشته است. چنانکه مثلاً دربارهٔ مدارس جزئی‌ترین اطلاعات قابل گردآوری را فرو نگذاشته (نک‍: *القلائد*، ۲۱۱/۱) و چه بسا برای تحقیق درباب یک نام یا نشان، روزها صرف وقت می‌کرده است (نک‍: همان، ۲۱۶/۱). همچنین، اصرار داشته است که مصطلحات فرهنگ عامه و تعبیرات مردم کوچه و بازار را در مسائل تاریخی و جغرافیایی عیناً در گزارشهای خود منعکس گرداند و همین امر خواندن خط واضح و خوانا، ولی ریز او را دشوار می‌سازد (دهمان، مقدمه بر*اعلام*، «م»؛ برای نمونهٔ خط او، نک‍: «الفلک»، ۴، *القلائد*، ۳۲).

آثار چاپی: ۱. *إعلام السائلین عن کُتب سید المرسلین*، مشتمل بر ۲۵ نامه از پیامبر اکرم (ص). این کتاب یک بار ضمن «*رسائل تاریخیة*» در دمشق (۱۳۴۸ ق) و بار دیگر به کوشش محمود ارنؤوط در بیروت (۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است؛ ۲. *إعلام الوَریٰ بمن وُلّیَ نائباً من الاتراک بدمشق الشام الکبری*. این کتاب شامل دو بخش است: بخش اول عبارت است از تلخیص کتاب شمس‌الدین زملکانی که تاریخ والیان دمشق از جانب فرمانروایان عثمانی را از ۶۵۸ تا ۸۶۳ ق / ۱۲۶۰ تا ۱۴۵۹ م در برمی‌گیرد. بخش دوم ذیلی است که ابن طولون برآن نوشته و بر همان منوال تا ۹۴۳ ق / ۱۵۳۴ م یعنی ۱۰ سال پیش از وفات خود، آن را ادامه داده است. این کتاب به کوشش محمد احمد دهمان در دمشق (۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است؛ لائوست[1] نیز ترجمهٔ فرانسوی این کتاب را به نام «زمامداران دمشق در عصر ممالیک و نخستین فرمانروایان عثمانی[2]» در دمشق (۱۹۵۲ م) به چاپ رسانیده است؛ ۳. *بَسْط سامع المُسامر فی اخبار مجنون بنی‌عامر*. این کتاب به کوشش عبدالمتعال صعیدی در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۴. *تبییض الطرس بما ورد فی السمر لیالی العرس*. این کتاب در دمشق (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۵. *الثغر البسام فی ذکر من وَلی قضاء الشام*. این کتاب تحت عنوان *قضاة دمشق* همراه با ۱۶ صفحه مقدمه، به کوشش صلاح الدین منجد در دمشق (۱۹۵۶ م) به چاپ رسیده است؛ ۶. *الشذرات الذَهَبیة فی تراجم الائمة الاثنی عشر عند الامامیة* یا *الشُذور الذهبیة...* (نک‍: زرکلی، ۲۹۱/۶). در این کتاب، ابن طولون، به اختصار، به شرح حال امامان دوازده‌گانهٔ مذهب شیعه پرداخته، و ضمن تلویح به این نکته در نامگذاری کتاب، قسمتی از قصیدهٔ عالم بزرگ شافعی ابوالفضل یحیی بن سلامة حَصْکَفی (د ۵۵۱ یا ۵۵۳ ق) را آورده است که ضمن تجلیل و تکریم فراوان از ائمه (ع) در یکی از ابیات آن، براین تأکید دارد که اظهار ارادت به خاندان پیغمبر اکرم (ص) هرگز به معنای پذیرش یا موافقت با معتقدات مذهب شیعه نیست (نک‍: *الائمة*، ۴۳). این کتاب، تحت عنوان *الائمة الاثناعشر* به کوشش صلاح الدین منجّد، همراه با ۳۵ صفحه مقدمه، در بیروت (۱۹۵۸ م) به چاپ رسیده و در سالهای اخیر در قم افست گردیده است؛ ۷. *الشَمْعة المُضیّة فی القَلْعة الدمشقیة*. این کتاب ضمن *رسائل تاریخیة* در دمشق (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۸. *ضَرب الحوطة علی جمیع الغوطة*، رساله‌ای است دربارهٔ غوطهٔ دمشق که تا کنون چند مرتبه به کوشش اسعد طلس و حبیب الزیات و دیگران در مجلات علمی و ادبی به چاپ رسیده است (منجد، المورخون، ۸۱،۷۹)؛ ۹. *العُقود الدُریة فی الامراء المصریة*. این کتاب تحت عنوان *امراء مصر فی الاسلام*، ضمن *رسائل و نصوص* (صص ۷-۴۶) به کوشش صلاح الدین منجد، همراه با مقدمهٔ مختصری دربارهٔ این رساله در بیروت (۱۹۶۲ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۰. *فَصّ الخَواتِم فی ماقیل فی الوَلائِم*. این کتاب به کوشش نزار اباظه در دمشق (۱۹۸۳ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۱. *الفلک المشحون فی احوال محمد بن طولون*، زندگی‌نامهٔ ابن طولون به قلم خود اوست که همراه با شرح حال وی به نقل از *الکواکب السائرهٔ* نجم‌الدین غزّی (نک‍: مآخذ)، به جای مقدمه، ضمن *رسائل تاریخیة* در دمشق (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۱۲. *قُرّة العیون فی اخبار باب جیرون*. این کتاب به کوشش صلاح الدین منجد در دمشق (۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۳. *القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة*، مشتمل بر ۴۰ باب، در تاریخ و جغرافیای شهر صالحیه، از بنیاد نهادن نخستین شهر صالحیه در دامنهٔ کوه قاسیون تا اواخر عمر مؤلف. این کتاب به کوشش محمد احمد دهمان، همراه با ۶۲ صفحه مقدمه، در ۲ جلد، برای دومین بار در دمشق (۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۴. *اللَمَعاتُ البَرقیة فی النُکَت التاریخیة*، مشتمل بر ۴۴ داستان تاریخی. این کتاب در دمشق و قاهره (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۱۵. *المُعِزّة فیما قیل فی المِزّة*. این کتاب که دربارهٔ تاریخ و جغرافیای مزة در حومهٔ دمشق و تاریخچهٔ

1. H. Laoust 2. *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans.*

مساجد و مزارات و شرح حال علما و رجال آن است، یک بار ضمن *رسائل تاریخیة*، در دمشق (۱۳۴۸ ق) و بار دیگر به کوشش محمد عمر حمّادة در کتاب *تاریخ المزة و آثارها* در دمشق (۱۹۸۳ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۶. *مُفاکهة الخِلّان فی حوادث الزمان*، این کتاب که مشتمل است، بر وقایع و حوادث مصر و سوریه در سالهای ۸۸۴ تا ۹۲۶ ق و ذیلی است بر *تاریخ* بُقاعی (نک: دهمان، مقدمه بر *القلائد*، ۱۹)، به کوشش محمد مصطفی حلمی در قاهره (۱۹۶۲ ـ ۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است. همین اثر ابن طولون را هارتمان[1] تحت عنوان «مُقتَطَفات من تاریخ ابن طولون[2]» به چاپ رسانیده است؛ ۱۷. *مُلَخَّص تنبیه الطالب و ارشاد الدارس الی ما فی دمشق من الجوامع و المدارس*. این کتاب را ابن طولون از کتاب استادش نعیمی که آن را *تنبیه الطالب و ارشاد الدارس لاحوال مواضع الفائدة کدُور القرآن و الحدیث و المدارس* نامیده است، تلخیص کرده و برخی حواشی لازم بر آن افزوده است. این کتاب به کوشش جعفر حسنی تحت عنوان *الدارس فی تاریخ المدارس* در دمشق (۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن طولون، محمد بن علی، *الائمة الاثناعشر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ همو، *اعلام الوَری*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، «امراء مصر فی الاسلام»، ضمن *رسائل ونصوص*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۲ م، شم ۱؛ همو، «الفلک المشحون»، ضمن *رسائل تاریخیة*، دمشق، ۱۳۴۸ ق، شم ۱؛ همو، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ همو، *القلائدالجوهریة*، به‌کوشش محمداحمد دهمان،دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰م؛ تیمور، احمد، «نموذج من معجمنا»، مجلة *المجمع العلمی*، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۶ م، شم ۶؛ تیموریه، *فهرست*؛ دُجیلی، عبدالصاحب عمران، *اعلام العرب*، نجف، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ دروزه، محمد عزت، «خزائن الکتب العربیة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۴ م، شم ۴؛ دهمان، محمد احمد، مقدمه بر *اعلام* (نک: ابن طولون در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *القلائد* (نک: ابن طولون در همین مآخذ)؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهرة، ۱۹۵۴ م؛ ضاهر، سلیمان، «صلة العلم بین دمشق و جبل عامل»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۹ م، شم ۹؛ ظاهریه، خطی (طبّ و صیدله)؛ عواد، کورکیس، «السفینة: بمعنی المجموع الادبی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۴۳ م، شم ۱۸؛ غزی، محمد بن محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ کحالة، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ معلوف، اسکندر، «خزائن الکتب العربیه»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۳ م؛ همو، «ذخائر القصر فی تراجم نبلاء العصر»، همان؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه بر *الائمة* (نک: ابن طولون در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر «امراء...» (نک: ابن طولون در همین مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *قضاة* (نک: ابن طولون در همین مآخذ)؛ همو، *معجم المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ همو، *المورخون الدمشقیون*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, London, 1852; GAL; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Landberg, Carlo, *Catalogue de Manuscrits Arabes*, Leiden, 1883.

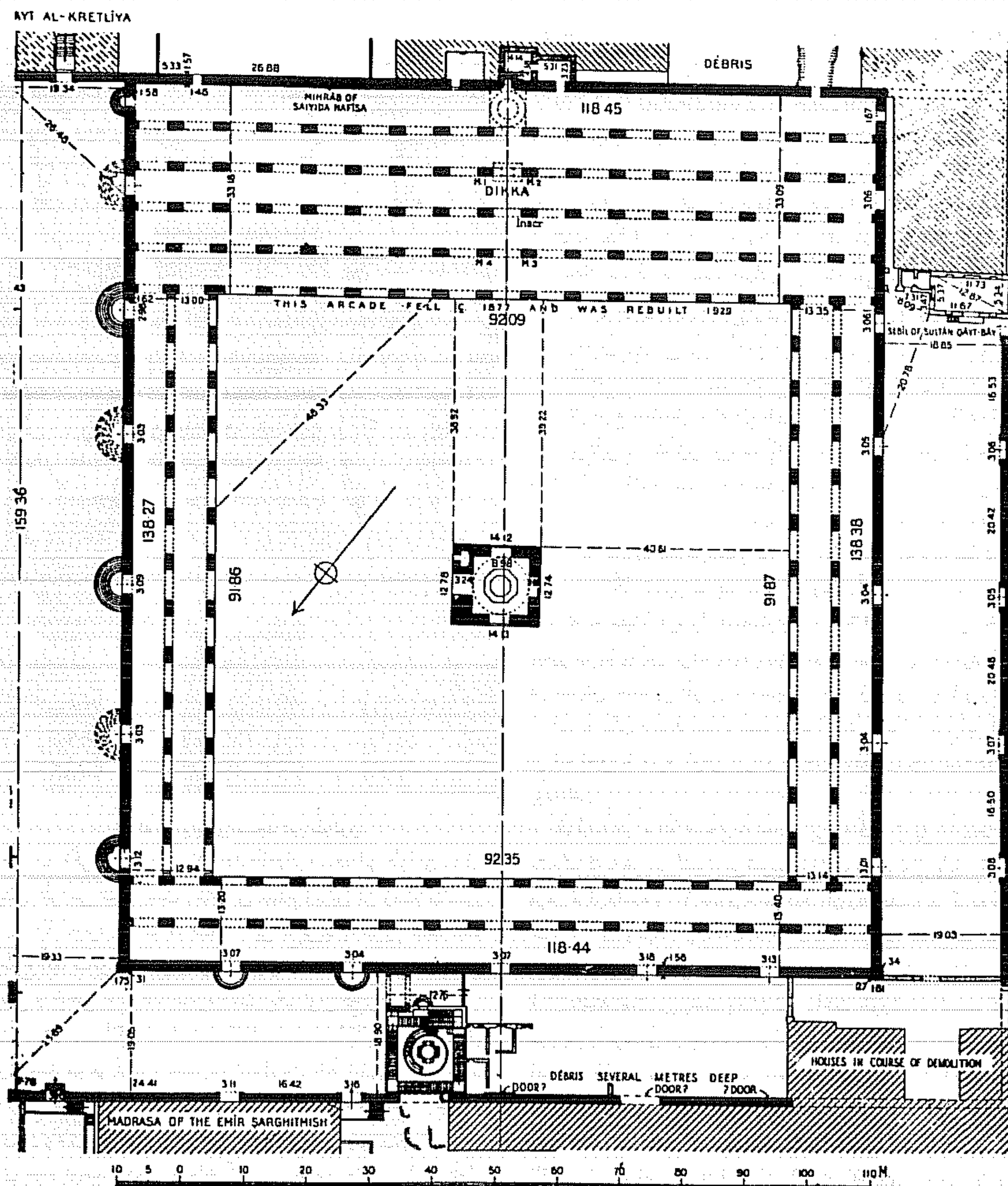
محمد علی لسانی فشارکی

اِبْنِ طولون، جامع، سومین مسجد ساختهٔ مسلمانان در مصر و یکی از بزرگ‌ترین مساجد کهن جهان اسلام که به فرمان احمد بن طولون در ناحیهٔ القطایع در حومهٔ فسطاط بر روی جبل یَشکُر برپا گردید. کِندی گوید: احمد بن طولون در ۲۵۹ ق/ ۸۷۲ م دستور داد تا مسجد جامعی بسازند و نیز گوید در ۲۶۴ ق ساختمان آن آغاز و در ۲۶۶ ق پایان گرفت (صص ۲۱۶، ۲۱۹)، اما به گفتهٔ کرسول ساختمان آن در ۲۶۵ ق پایان یافته است و وجود کتیبه‌ای بر یکی از جرزهای سمت قبلهٔ مسجد که حاوی تاریخ برپایی بنا در رمضان ۲۶۵ است، این مطلب را تأیید می‌کند (معماری...[3]، II, 335).

ویژگیهای معماری: مسجد از نظر معماری طرحی بسیار ساده دارد. بنا شامل یک صحن مربع به ابعاد تقریبی ۹۲ متر است که از ۳ سو رواقی با ۱۳ چشمه طاق در ۲ ردیف، و از سوی قبله (جنوب شرقی) رواقی با ۱۷ چشمه طاق در ۵ ردیف را دربر می‌گیرد. با احتساب عرض رواقها مجموع بنا و صحن مستطیلی است به ابعاد ۱۲۲/۲۶ و ۱۴۰/۳۳ متر. در بنای مسجد به جای ستون از جرز بهره گرفته‌اند. کلیهٔ دیوارها، جرزها و چشمه‌های شبستانها یکسره از آجر سرخ رنگ به اندازه‌های ۴/۵ × ۸/۵ تا ۸ × ۱۸ تا ۱۹ سانتی متر در ملاطی ضخیم چیده شده و یک قشر گچ سخت آن را پوشانیده است. طاقها از نوع نوک تیز (شکسته) است و پایه‌های حمال آن را جرزهای مکعب مستطیل ستبر به ابعاد ۲/۴۶ × ۱/۲۷ متر تشکیل می‌دهد که به فاصلهٔ ۴/۶۰ متر از یکدیگر قرار دارند (کرسول، همان، II/339,342). نمونهٔ پیشین اینگونه جرزها در مساجد المتوکل و ابودلف در سامره نیز دیده می‌شود (مارسه، 46). شاید بتوان روایت بلوی (ص ۱۸۲) را درمورد نیاز به ۳۰۰ ستون برای ساختن مسجد موردنظر احمد بن طولون و پیشنهاد معمار نصرانی سازندهٔ مسجد برای ساختن بنایی که به جز ۲ ستون سمت قبله (محراب) به ستون دیگری نیاز نداشته باشد، توجیهی برای این روش جدید و ناشناخته در معماری مساجد مصر دانست. نیم ستونهای کاذب چهار نبش جرزها را با آجر تراشیده ساخته‌اند و طاقهای روی آن کمی از پایهٔ خود پیش‌تر آمده و در بالای هر جرز به منظور تقویت، روکوبی چوبی با اتصال دم چلچله‌ای نصب شده است (EI^2).

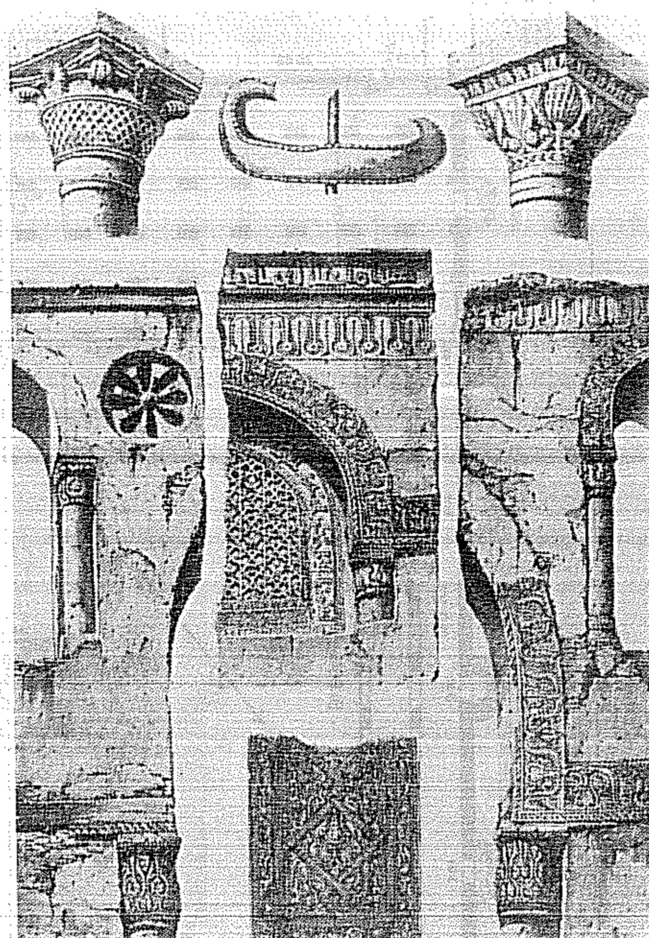
هرچند طاقهای مساجد در سرزمینهای غربی اسلامی به طور کلی از نوع هلالی است، ولی در مسجد ابن طولون از طاقهای شکستهٔ نوک تیز استفاده شده است. یکی از امتیازات فنی این طاقها کاستن از وزن پشت بغلهای بین قوسهاست (گرابار، 130). در بالای هر جرز و فاصلهٔ میان دو طاق یک روزنهٔ نورگیر ایجاد شده که افزون بر کاربرد روشنایی، سبب ظرافت و سبک‌تر کردن بنا شده است، بی‌آنکه از استحکام آن بکاهد (مارسه، همانجا). این روزنه‌ها نیز دارای طاقهای نوک تیز واقع بر ستونهای کوچک است.

1. R. Hartmann 2. Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Ṭūlūn. 3. *Early muslim Architecture.*



نقشهٔ مسجد ابن طولون

تزیینات بنا: در معماری اسلامی تزیینات مساجد از دو دیدگاه متفاوت به کار گرفته شده است. در بیشترین آنها برای نشان دادن اهمیت و جلب توجه نمازگزاران به محل مشخصی چون محراب، عوامل تزیینی چشمگیری در آن به کار گرفته‌اند و در شماری کمتر، معماران کوشیده‌اند تا به یاری نقشهای یکسان و هماهنگ بنا را از وحدت کامل برخوردار کنند که در مسجد ابن طولون چنین است (گرابار 133). گچ‌بری، تنها عامل تزیینی این بنا به بخشهای اصلی ساختمان چون سرستونها، سطح زیرین طاقها، روزنه‌های نورگیر و پنجره‌ها غنایی ویژه بخشیده و در سرستونها که کلاً به سبک کرنتی است، نقوش برگ کنگری متداول این سبک به برگ مو سبکِ سامره تغییر



نمونهٔ گچ‌بریهای مسجد ابن طولون

یافته است. (کرسول، همان، II/342). طاقهای مسجد ابن طولون بسیار عریض طراحی شده است. بنابراین سطح زیرین آن زمینهٔ مناسبی برای ارائهٔ گچ‌بری است. ده قطعه از این گچ‌بریها به خوبی حفظ شده که طرح آنها شامل یک نوار مرکزی پهن و دو حاشیهٔ باریک با نقش هندسی و گیاهی به سبک سامره است. یک نوار گچ‌بری شده نیز در هر دو روی دور طاقها ایجاد شده که ابتدا با زاویهٔ قائمه به سوی طاق کناری معطوف می‌گردد و سپس در امتداد یک خط افقی به آن می‌رسد (همان، 344-II/343). کتیبهٔ کوفی مشهور مسجد به فاصلهٔ ۲۰ سانتی متری در بالای این نوار به عرض ۳۰ سانتی متر بر روی چوب منبت کاری شده است. تخمین زده‌اند که این پیشانی بیش از ۲ کم طول داشته و درحدود یک شانزدهم از آیات قرآن کریم را شامل بوده است (EI^2). پنجره‌های واقع در دیوار خارجی رواقها شاهکاری از هنر گچ‌بری است. سه یا چهار قطعه از نمونه‌های نخستین شبکه‌های آن باقی مانده که طرح بعضی از آنها شامل دایره‌های تقسیم شده به نیم و ربع دایره و کاملاً مشابه طرح یکی از مشبکهای مرمرین مسجد جامع دمشق است. دو نمونهٔ دیگر شامل ترکیبی از اشکال ۶ گوشه و مثلثهای متساوی الاضلاع است (کرسول، «گزارش...[1]» 313). دیوار خارجی رواقها ۱۰ متر ارتفاع دارد و یک پیشانی با تزیینات کنگره‌ای به ارتفاع ۳ متر بخش فوقانی آن را آراسته است. چنین می‌نماید که معمار بر آن بوده که دیوارهای بلند را از عرض به دو بخش تقسیم کند. در بخش زیرین ۷ در ورودی مستطیل شکل ساخته و در بخش زیرین ۳۱ پنجره ایجاد کرده که پایهٔ آنها بر خط محور این تقسیم قرار دارد. این تقسیم جالب یکنواختی دیوارهای ساده را از میان برده و یکی از زیباترین عوامل بنا یعنی پنجره‌ها را پدید آورده است (EI^2). در طرفین روزنه‌های نورگیر در پشت بغلهای دیوار خارجی صحن، گلهای کوکب ۸ پر با گلبرگهای فرو رفته گچ‌بری شده و ردیفی از همین گلها به شکل یک پیشانی زیر رخ بام ساخته‌اند (کرسول، همان، 311-310).

سقف: سقف نخستین مسجد از تنه‌های ستبر نخل بوده که با تخته به شکل مربع مستطیل به اندازه‌های ۵۰ × ۳۰ سانتی متر غلاف شده و شاه تیرهایی را تشکیل می‌داده که به فاصلهٔ ۱/۲۵ متر (از مرکز به مرکز) قرار داشته است. رو و میان آنها را نیز با قابهای چوبی تزیین کرده بوده‌اند. از سقف نخستین، بخش کوچکی باز مانده بود که در تعمیرات اساسی مسجد سطح خارجی آن به همان شیوه بازسازی شده است. به هنگام تعمیرات چند تنه از سروهای آسیای صغیر نیز به دست آمد که به عقیدهٔ کرسول («معماری...»، II/347) بایستی در نخستین تعمیرات بنا به کار گرفته شده باشد، اما در مدیحه‌ای که سعید القاص در ستایش احمد بن طولون و مسجد ساختهٔ او سروده، به کاربرد سرو کوهی در بنای مسجد اشاره شده است (کندی، ۲۵۴). بنابراین افزون بر تنهٔ نخل از سرو کوهی نیز در ساختن سقف مسجد استفاده کرده بوده‌اند.

فواره: در میانهٔ صحن مسجد بنایی با گنبد زرین و پنجره‌های مشبک که به هر سو گشوده می‌شود، ساخته بوده‌اند که بر پایهٔ ۱۰ ستون مرمر قرار داشته و ۱۶ ستون مرمر دیگر آن را محصور می‌کرده است. کف آن نیز پوشیده از سنگ مرمر بوده و در زیر گنبد یک سنگاب بزرگ مرمرین به قطر دهانهٔ ۴ ذرع که آب از فوارهٔ آن فوران می‌کرده، قرار داشته است. بر پشت بام آن نیز ساعت خورشیدی نصب کرده و دور بام را نرده‌ای از چوب ساج کشیده بوده‌اند. این فواره در جمادی الثانی ۲۷۹/ اوت ۸۹۲ در آتش سوخت (ابن دقماق، ۱۲۳/۱). وجود وضوگاه در پشت مسجد نشان می‌دهد که این فواره بیشتر برای زیبایی و یا ویژهٔ آشامیدن آب برای نمازگزاران بوده است. قصیدهٔ سعید القاص نیز به این امر اشاره دارد (کندی، ۲۵۵).

زیاده: ۳ ضلع مسجد را یک حیاط خارجی یا «زیاده» دربرگرفته و در ضلع جنوب شرقی ساختمانهای ویژهٔ امیر «دارالاماره» قرار داشته که یکی از درهای آن به اتاقی در پشت محراب باز می‌شده و بنا به رسم سده‌های نخستین اسلام، ابن طولون مستقیماً از آنجا به مقصورهٔ کنار محراب و منبر می‌رفته است (مقریزی، *خطط*، ۲۶۹/۲).

1. *A short account* ...

زیاده تقریباً ۱۹ متر عرض دارد و دیواری به ارتفاع ۸ و ضخامت ۱/۳۲ متر آن را دربر می‌گیرد. بدین ترتیب مجموعهٔ مسجد از یک چهار ضلعی نزدیک به مربع به ابعاد ۱۶۲ × ۱۶۲/۴۶ متر با مساحتی برابر ۲۶۳۱۸/۵ متر مربع تشکیل می‌شود (کرسول، همان، II/339). بلندی و استواری دیوارهای مسجد و زیاده مورد توجه ناصرخسرو قرار گرفته بوده است. وی می‌نویسد: تنها دیوار شهرهای آمد و میافارقین از آن برترند (ص، ۸۸).

دیوارهای زیاده درحقیقت حفاظی مناسب برای جلوگیری از تماس مستقیم محوطهٔ مسجد با بناهای غیرمذهبی اطراف بوده است. افزون بر آن دیگر تأسیسات جنبی خدماتی چون وضوگاه، داروخانه و مناره و جز آن در محوطهٔ زیاده بنا شده بوده است. زیاده احتمالاً با ۲۱ باب به سوی مسجد راه داشته است. سطح زیاده به هنگام بنای مسجد پایین‌تر از رواقها بوده و درهایی که به داخل رواقها باز می‌شده، چند پله بالاتر از سطح زیاده و به صورت نیم دایره ساخته شده بوده‌اند. این وضع هنگامی روشن شد که زیاده را از وجود بازمانده‌های بناهای ویران شدهٔ ادوار مختلف که پس از ساختمان مسجد ایجاد شده بود، پاک کردند. پس از خاک برداری معلوم شد که درهای رواقهای شمال شرقی ۱/۴۰ تا ۱/۸۰ متر بالاتر از سطح زیاده قرار داشته و چهار عدد از این پلکانها را همانند دو پلکان اصلی بازمانده در ضلع جنوب شرقی بازسازی کرده‌اند (کرسول، همانجا).

ابن طولون دستور داده بود داروخانه‌ای در زیاده بنا کنند و در آن همه گونه شربت و دارو مهیا سازند و خدمه‌ای برای خدمت در آن بگمارند و روزهای جمعه طبیبی برای مداوای نمازگزاران در آنجا حاضر باشد (ابن دقماق، ۱۲۳/۱). وضوگاه مسجد نیز در زیاده ساخته شده بود و چون مردم به خارج بودن آن از مسجد اعتراض کردند، وی پاسخ داد که می‌خواسته است مسجد از پلیدیها به دور ماند. به گزارش ابن دقماق (همانجا) زیاده در مرحلهٔ بعد و به هدف گسترش مسجد پدید آمده است. اما این گزارش صحیح نیست، زیرا ساختن زیاده پیش از آن در مساجد سامره معمول شده بود (نک: هـ د، ابودلف، مسجد).

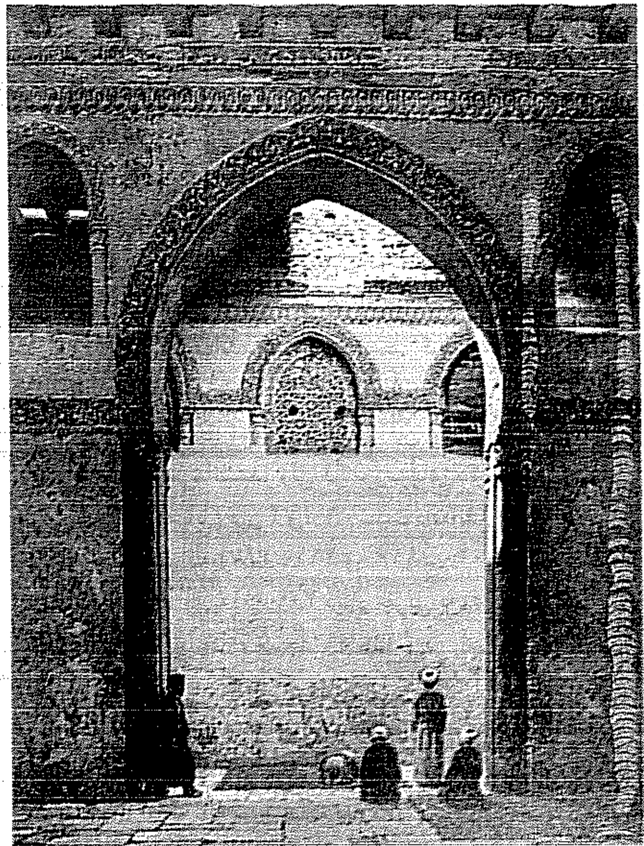
مناره: مناره را مانند دیگر بناهای مکمل مسجد در ضلع شمال غربی زیاده ساخته‌اند. منارهٔ نخستینِ مسجد، چنانکه از گزارش مقدسی (ص ۱۹۹) برمی‌آید، همانند منار مَلْویهٔ سامره بوده است. وی می‌نویسد: مسجد دارای منارهٔ سنگی کوچکی است که پلکان آن در خارج قرار دارد.

داستان ساختن یک نمونهٔ کاغذی به وسیلهٔ احمد بن طولون و دستور او برای ساختن مناره‌ای مشابه آن به وسیلهٔ معمار مسجد که ابن دقماق (۱۲۴/۱) و مقریزی (*خطط*، ۲۶۷/۲) نقل کرده‌اند، توجیهی است برای کاربرد منارهٔ حلزونی شکل که نخستین بار در مصر ساخته می‌شد.

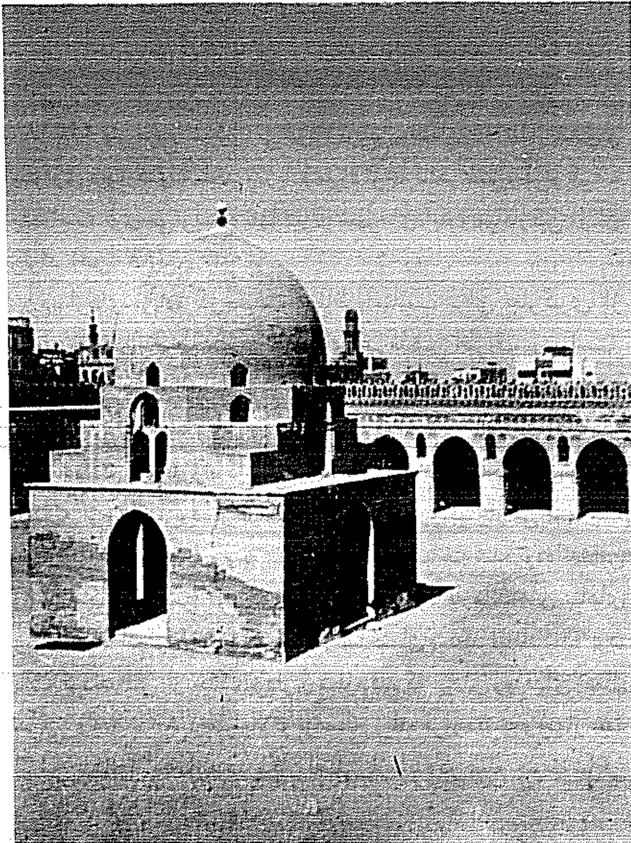
سرگذشت مسجد در دوره‌های بعد: در دوران حکومت العزیز بالله به دستور او یا مادرش فوارهٔ دیگری به جای فوارهٔ سوختهٔ طولونی در ۳۸۵ ق/۹۹۵ م به دست راشد خفیفی ساخته شد (ابن دقماق، ۱۲۳/۱). افزون بر آن در پایان همین سده در ردیف دوم جرزهای دیوار قبله ۲ محراب گچی مسطح مشابه در طرفین دکه ساخته شد که باید آنها را قدیم‌ترین محرابهای مسجد به شمار آورد (نک: M_1 و M_2 در نقشه). محراب طرف راست آسیب بسیار دیده و تنها بخش بالای آن باقی مانده، اما محراب طرف چپ به خوبی حفظ شده است. طرح این محراب شامل یک طاق نوک تیز واقع بر دو ستون است که در رأس طاق یک گل کوکب و در اطراف آن نیمه کوکبهایی تا پایین محراب گچ‌بری کرده‌اند. کتیبه‌ای به خط کوفی شامل جمله‌های «لااله‌الاالله، محمّد رسول‌اللّه» بر پیشانی محراب دیده می‌شود (کرسول، همان، II/349؛ شافعی، لوحهٔ 1). این محراب را در تحقیقات نخستین طولونی می‌دانستند، ولی در بررسیهای دقیق سبک‌شناسی هنری بعد، آن را به پایان قرن ۴ ق/۱۰ م نسبت داده‌اند (همو، 67,81). به روزگار حاکم بأمرالله (۳۸۷ ـ ۴۱۱ ق/ ۹۹۶ ـ ۱۰۲۰ م) بازماندگان ابن طولون مسجد را به ۳۰٬۰۰۰ دینار مغربی به وی فروختند. آنان مدتی بعد به تخریب منارهٔ مسجد پرداختند و در پاسخ حاکم که شما مسجد را فروخته‌اید، گفتند که مناره را نفروخته‌اند. حاکم ناچار ۵٬۰۰۰ دینار دیگر به آنان پرداخت. در این دوره مسجد هنوز آبادان بود و در ماه رمضان سلطان در آنجا به اقامهٔ نماز جمعه می‌پرداخت (ناصر خسرو، ۸۹). اما به نظر می‌رسد که مناره در همین زمان آسیب جدی دیده باشد (کرسول، همان، II/336).

به روزگار حکومت مستنصر (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ق/۱۰۳۶ ـ ۱۰۹۴ م) با آنکه در قحط سالی آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق/۱۱ م ناحیه‌های القطایع و عسکر ویران و از جمعیت تهی گردید (مقریزی، *خطط*، ۲۶۵/۲، ۲۶۸)، اما اقداماتی در تعمیر مسجد به عمل آمد. از جمله دروازهٔ شمال شرقی دیوار زیاده در صفر ۴۷۰ به وسیلهٔ بدر جمالی بازسازی شد (ریویرا، 137؛ عبدالوهاب، ۴۴/۱). یک محراب گچ‌بری شدهٔ مسطح نیز در بدنهٔ جرزهای چهارمین ردیف قبله برپا گردید (نک: M_3 در نقشه) که دارای کتیبه‌هایی به خط کوفی و تزیینات گچ‌بری شدهٔ ظریف است. نام مستنصر و وزیر او افضل بن بدرالجمالی بر کتیبهٔ محراب دیده می‌شود. بنابراین بایستی تاریخ ساخت آن ۴۸۷ ق باشد (کرسول، همان، II/349).

تعمیرات مسجد به تناوب تا زمان حافظ خلیفهٔ فاطمی ۵۲۴ ـ ۵۴۴/ ق/۱۱۳۰ ـ ۱۱۴۹ م) ادامه یافت. کتیبه‌ای چوبی به تاریخ ۵۲۶ق که حاکی از این تعمیرات بوده، امروزه موجود نیست(همان،II/336). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق/۱۲ م مسجد به فراموشی سپرده شد و تنها مسکن غربای مغرب بود که در آنجا حلقهٔ درس تشکیل می‌دادند (ابن جبیر، ۵۲). مقریزی (سلوک، ۸۲۷/(۳)۱) می‌نویسد: شب تنها یک چراغ در مسجد می‌سوخت و کسی برای اذان گفتن از منارهٔ آن بالا نمی‌رفت. فقط مردی در جلو آن به اذان می‌ایستاد. بیشترین کارهای نوسازی و بازسازی مسجد در ۶۹۶ ق/۱۲۹۷ م به دستور سلطان حسام‌الدین



نمای داخلی رواق، مشبک نورگیر و بخشی از کتیبه



نمای صحن مسجد ابن‌طولون

لاچین منصوری و به دست امیر علم‌الدین سنجر دواداری صالحی انجام گرفت و در این راه ۲۰٬۰۰۰ دینار به مصرف رسید. در این زمان در مسجد فقه و حدیث و قرآن و طب تدریس می‌شد. برای مسجد موقوفات بسیار تعیین شده بود، حتی ساعت خورشیدی آن که مؤذنان را در تعیین وقت یاری می‌کرد، خود موقوفات ویژه داشت و درآمد موقوفات برای نگاهداری و مخارج مسجد کفایت می‌کرد (ابن دقماق، ۱۲۴/۱). ساخته‌های سلطان لاچین عبارتند از:

۱. ساختمان گنبددار وسط صحن: این بنا جایگزین فوارهٔ ساختهٔ العزیز گردید که به روزگار لاچین ویران شده بود (کرسول، همان، II/350). ساختمان مذکور بنایی چهار ضلعی است به اندازه‌های ۱۲/۷۵ × ۱۴/۱۰ متر با گنبدی بزرگ که در زیر آن حوضی فواره‌دار ساخته‌اند. تزیینات و کتیبه‌هایی به خط کوفی در خارج و داخل آن وجود داشته که از آن جمله کتیبه‌ای به قلم ثلث شیوهٔ مملوکی شامل آیهٔ وضو همچنان در گیلویی بنا از درون باقی مانده است (عبدالوهاب، ۴۲/۱؛ ماهر محمد، ۱۵۱/۱). در بالای گنبد، لوحه‌ای چوبین حاوی کتیبه‌ای در مورد ساختمان گنبد، حوض و ساعتهای آفتابی به دستور لاچین در ۶۹۶ ق موجود است (عبدالوهاب، ۴۵/۲).

۲. محراب: از مجموعهٔ ۶ محراب موجود مسجد، بزرگ‌ترین و مجلل‌ترین آنها محراب گودی است که در دیوار سمت قبله جای دارد و می‌باید همان محراب طولونی باشد که به روزگار لاچین بازسازی شده است. محراب شامل یک کاو نیم استوانه‌ای است به پهنای ۱/۱۹ و گودی ۱/۰۹ متر که در هر سوی آن دو ستون کار گذاشته و مجموع آن را در قابی گچی به اندازه‌های ۳/۹۷ × ۶/۳۹ متر محدود کرده‌اند. ستونهای مرمر با سرستونهای کرنتی آن احتمالاً از یک بنای قدیمی‌تر بیزانسی سدهٔ ۶ م همزمان با ساختمان مسجد به آنجا منتقل شده است. بدنهٔ محراب را تا ارتفاع ۲/۷۰ متر با سنگهای مرمر چند رنگ پوشانده‌اند و بخش بالایی آن تزییناتی دارد شامل نواری از موزاییک شیشه به پهنای ۵۷ سانتی‌متر و کتیبه‌ای به قلم نسخ مشتمل بر جملات «لااله‌الاالله، محمد رسول‌الله» (کرسول، همان، II/348). بخش زیرین محراب را نیم گنبد چوبی مقرنسی تشکیل می‌دهد که آسیب بسیار دیده و زمان ساخت آن دیرتر از زمان لاچین نیست.

۳. گشودن دهانهٔ مدّوری در سقف: ساخت جلو محراب که دارای مقرنسها و گنبدی چوبی بوده و اطاق پشت محراب نیز از کارهای لاچین بوده است، اما گنبد کنونی را احتمالاً در سدهٔ ۱۱ ق/۱۷ م ساخته‌اند. در سمت چپ این محراب یک محراب گچی مسطح هست که کتیبه‌ای به نام سیده نفیسه دارد و با توجه به خط و مقرنسهای پیشانی آن احتمالاً از زمان لاچین است. محراب سومی نیز در زمان لاچین ساخته شده که در سمت چپ محراب مستنصری قرار دارد (نک:

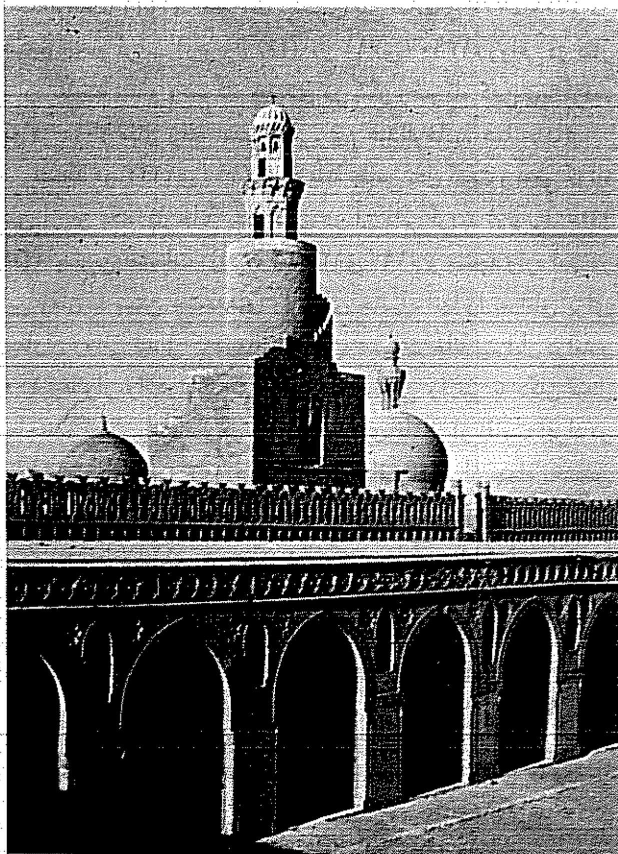
M₄ در نقشه) و کاملاً مشابه آن است و کتیبه‌ای به نام لاجین دارد و بی‌تردید آن را در ۶۹۶ ق برپا داشته‌اند. این محراب و محراب قرینهٔ آن تنها محرابهای قاهره‌اند که کتیبهٔ تاریخی دارند (کرسول، همان، II/350؛ عبدالوهاب، ۳۸/۱). به نظر می‌رسد که انگیزهٔ ساختن محرابهای متعدد در ادوار مختلف، تعدد مذاهب بوده است. این نظر را سخن ابن کثیر در این باره که تقی‌الدین ابن مراجل سرپرست جامع اموی دمشق در ۷۶۴ ق/۱۳۶۲ م، در آن مسجد دو محراب برای حنفیان و حنبلیان ساخت، تقویت می‌کند (همو، ۳۹/۱).

۴. منبر: منبر کنونی مسجد که از چوب ساج هندی و آبنوس ساخته شده و با ظرافت بسیار کنده‌کاری گردیده و بازسازی شده منبر لاچین است. منبر طولونی مسجد را لاچین به مسجد ظاهری در منشاة واقع در ساحل نیل منتقل ساخت. این مسجد و منبر هر دو از میان رفته است و اثری از آنها بر جای نیست. منبر لاچین تا ۱۲۶۱ ق/۱۸۴۵ م، هنگامی که جیمز ویلد رئیس موزهٔ سوان درلندن آن را مورد بررسی قرار داد و طرح آن را ترسیم کرد، بر جای بود. از آن پس دست تعدی به سوی آن دراز شد، تا آنکه هرتس پاشا قطعاتی از آن را در اروپا گرد آورد و با کمک طرح موجود منبر را بازسازی کرد. کتیبهٔ موجود بر در منبر گویای آن است که آن را به دستور لاچین در صفر ۶۹۶ ساخته‌اند (همو، ۳۷/۱ ـ ۳۸).

۵. مناره: منارهٔ جامع از سنگ آهک در چهار طبقه ساخته شده است. طبقهٔ زیرین با طرح تقریباً مربع به اندازه‌های ۱۲/۷۱×۱۳/۶۵ (عبدالوهاب، ۴۲/۱) و بلندی ۲۱ متر دارای پلکانی حلزونی است که دور آن می‌گردد. اشکوب دوم با طرح مدوّر به ارتفاع ۸/۸۲ متر و دارای جان‌پناه و پلکان خارجی است که یک برج ۸ ضلعی دو طبقه روی آن بنا کرده‌اند. این بخش دارای پلکان داخلی و یک گلدستهٔ شیاردار است. مجموع ارتفاع مناره از سطح زمین به ۴۰/۴۴ متر می‌رسد. یک پل سنگی که بر دو طاق نعل اسبی و یک گذر سرپوشیده بنا شده، دومین پاگرد پلکان را به بام مسجد مرتبط می‌سازد. نمای طبقهٔ پایین در هر ضلع دارای یک پنجرهٔ تزیینی کور است که در میان آن یک نیم‌ستون ساخته شده و یک جفت طاق نعل‌اسبی بر آن قرار دارد. مجموعهٔ این پنجره را یک قاب گچی محصور می‌کند (کرسول، «گزارش...»، 315-314). این مناره بیش از هر بنای تاریخی اسلامی مصر بحث‌انگیز بوده است (همو، «معماری...»، II/352). از بررسی وضع فعلی بنا و مطالعهٔ دقیق آن و تحلیل متون نادر کهن و فرضیه‌هایی که تاکنون ارائه شده است، این نتیجه حاصل می‌شود که مبهم‌ترین بخش مسجد از لحاظ تاریخ بنا همین مناره است (گلون، 86). این وضع به سبب نظرهای گوناگونی پدید آمده که از نیمهٔ سدهٔ ۱۹م به بعد به وسیلهٔ باستان‌شناسان و پژوهندگان هنر اسلامی اظهار شده است، اما



نمای داخلی رواق، محراب، منبر و مقرنسهای زیر گنبد



منارهٔ مسجد ابن طولون

کرسول به دلایل زیر، ساخت مناره را به لاچین نسبت می‌دهد:

الف ـ وضع منارهٔ موجود با آنچه مقدسی در ۳۷۵ق / ۹۸۵م دیده و شرح داده، و با نوشتهٔ قضاعی (د ۴۵۴ق / ۱۰۶۲م) که می‌گوید مناره از روی منارهٔ سامره ساخته شده (مقریزی، *خطط*، ۲۶۶/۲) و همچنین با داستانی که ابن‌دقماق و مقریزی نقل کرده‌اند، هماهنگی ندارد.

ب ـ پل ارتباطی مناره جدیدتر از مسجد است، ولی زمان و عوامل بنایی پل و مناره یکسان است.

ج ـ کاربرد طاقهای نعل‌اسبی پنجره‌های کور تا قبل از ۶۸۳ ـ ۶۸۴ق در مصر سابقه نداشته است.

د ـ از همه مهم‌تر ابطال فرضیهٔ گسترش پایهٔ منارهٔ مدوّر کهن به صورت مربع و ساختن منارهٔ جدید بر آن است. در ۱۹۲۰م با نقبی که پاتریکولو[1] سرمهندس کمیتهٔ حفاظت آثار تاریخی در پایهٔ مناره زد، روشن شد که هیچ‌گونه پیوند مدوری در پایه وجود ندارد، بلکه طبقهٔ زیرین یکدست و بدون گسستگی ساخته شده و بنابراین تمام مناره یکجا بنا گردیده است (کرسول، همان، II/352-355).

در دوران حکومت متناوب ناصر محمدبن قلاوون میان سالهای ۶۹۳ ـ ۷۴۰ق دو منارهٔ استوانه‌ای آجری در دو سمت دیوار شرقی ساخته شد (مقریزی، همان، ۲۶۹/۲). یکی از این دو مناره در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و دیگری در سدهٔ ۱۴ (پس از ۱۳۵۲ق) ویران گشت (عبدالوهاب، ۴۵/۱). تعمیرات بیشتری بین سالهای ۷۶۶ ـ ۷۶۷ق در مسجد انجام گرفت (ریویرا، 137). در ۷۹۲ق / ۱۳۹۰م رواقی در کنار مناره ساخته شد و وضوگاه جدیدی در کنار وضوگاه کهن برپا گردید که هر دو از میان رفته است (مقریزی، عبدالوهاب، همانجاها).

مسجد در ۱۱۲۳ق / ۱۷۱۱م به قلعهٔ نظامی بدل گشت و مدتی کوتاه پس از آن یک کارخانهٔ پشم‌ریسی در آن دایر گردید (ریویرا، 137-138). بدترین صدمات در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق / ۱۹م بر مسجد وارد آمد. در این زمان با بستن چشمه‌های رواقهای جانبی، آنها را به اتاق برای بیماران روانی تبدیل کردند. مدتی نیز به صورت خانهٔ بینوایان درآمد و ۱۰۰ خانوار را در آن اسکان دادند. بخشی را نیز به دکان مبدل ساختند. بر اثر این دگرگونیها و پیامدهای ناشی از اقامت افراد در آنجا، مسجد به طور روزافزون رو به ویرانی نهاد. از جمله نخستین ردیف طاقهای رواق اصلی در ۱۲۹۴ق / ۱۸۷۷م به کلی ویران گردید.

مسجد تا ۱۲۹۷ق همچنان به صورت خانهٔ بینوایان باقی ماند، تا آنکه در ۱۳۰۲ق کمیتهٔ حفظ بناهای تاریخی دستور داد دیوارهای بین رواقهای مسجد را بردارند که این کار در ۱۳۰۷ق به انجام رسید (کرسول، همان، II/338). کار تعمیرات تا ۱۳۳۶ق ادامه یافت. دیوارهای الحاقی داخل ایوانها و رواق نیز را برداشتند. بخشی از خانه‌های سمت شرقی مسجد تخریب گردید و صحن و رواقها پاکسازی شد. گنبد بالای محراب، منارهٔ بزرگ، منبر، شبکه‌های نورگیرها، گچ‌بریهای طاقها و سرانجام بخشی از سقف به شیوهٔ سقف کهن با بتون مسلح ساخته شد و روکوب آن به شیوهٔ قدیمی با بهره‌گرفتن از بازماندهٔ روکوبهای چوبی موجود بازسازی گردید. کتیبهٔ کوفی مشهور را نیز به جای خود باز گرداندند. پس از این اقدامات، روز جمعه ۲۲ رجب همان سال نماز جمعه در آنجا برپا گردید؛ ولی کار بازسازی و مرمت مسجد، چون تخریب ابنیهٔ احداث شده در داخل زیاده، اتمام سقفها، مرمت گچ‌بریها، ساختن رواق ویران شدهٔ مشرف به صحن ایوان شرقی، ترسیم مشبّکهای گچی و محراب مستنصری ادامه یافت (عبدالوهاب، ۴۵/۱ ـ ۴۶).

مسجد ابن‌طولون را از نظر عوامل معماری باید یک بنای عباسی سبک سامره دانست که در خاک مصر جای داده شده است. بنابراین بی‌شک شمار بسیاری از صنعتگران عراقی در کارهای بنّایی، درودگری، گچ‌بری و دیگر کارهای آن مشارکت داشته‌اند. البته جای شگفتی نیست، زیرا ابن‌طولون از سامره به مصر آمده بود و صنعتگران عراقی بسیاری می‌بایست به او پیوسته باشند؛ و نیز نباید از یادبرد که معماری سبک سامره از نیشابور در خراسان تا مصر در شمال افریقا گسترش یافته است (EI^2). این مسجد مجموعهٔ موفقی از صلابت، وقار، ظرافت، سادگی و وسعت در معماری است. از همین‌رو در زمرهٔ برجسته‌ترین آثار معماری اسلامی به شمار می‌آید (مارسه، 46) و تحت شمارهٔ ۲۲۰ جزء میراثهای فرهنگی مصر به ثبت رسیده است (جومار، ۳۸۷).

مآخذ: ابن‌جبیر، محمدبن احمد، رحلة، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن‌دقماق، ابراهیم‌بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، ۱۳۱۰ق / ۱۸۹۳م؛ بلوی، عبدالله‌بن محمد، *سیرةاحمدبن طولون*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۵۸ق؛ جومار، ادم فرانسوا، *وصف مدینة القاهرة وقلعة الجبل*، ترجمهٔ ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ عبدالوهاب، حسن، *تاریخ المساجد الاثریة*، قاهره، ۱۹۴۶م؛ کندی، محمدبن یوسف، *کتاب‌الولاة وکتاب القضاة*، به کوشش روون‌گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ماهر محمد، سعاد، *مساجد مصر و اولیاؤها الصّالحون*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمدبن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، *کتاب السلوک*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1940; Id, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, London, 1969; EI^2; Golvin, Lucien, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, Paris, 1974; Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, London, 1973; Marçais, Georges, *L'art de l'Islam*, Paris, 1946; Revoire, G. T., *Moslem Architecture*, New York, 1913; Shāfi'ī, Farīd, "An Early Fātimid Mihrāb in the Mosque of Ibn Tūlūn", *Bulletin of the Faculty of Arts*, Cairo, 1933, vol. XV (1).

نوشین‌دخت نفیسی

اِبْن طُوَیْر، ابومحمد عبدالسلام بن حسن قیصرانی (۵۲۵ ـ ۶۱۷ ق/ ۱۱۳۱ ـ ۱۲۲۰ م)، تاریخ‌نگار مشهور و از صاحب‌منصبان عالی‌رتبهٔ اواخر عهد فاطمیان مصر. از زندگانی او اطلاع زیادی در دست نیست. ابن دقماق (ص ۱۲) در شرح کوی دارالانماطی می‌نویسد: «این کوی از قدیم‌ترین کویهای مصر است و بسیاری از بزرگان از آن جمله ابن طویر در آنجا سکنی داشته‌اند». ابن طویر در

1. Patricolo

روزگار صلاح‌الدین ایوبی می‌زیست و تاریخی به نام *نزهة المقلتین فی اخبار الدولتین* تألیف کرد (EI²). این کتاب که قلقشندی (۱۰۰/۲) آن را *تاریخ الدولة الفاطمیة* نامیده، از میان رفته است، ولی بسیاری از مورخان از جمله مقریزی و ابوالمحاسن و نیز خود قلقشندی همواره از او نقل قول می‌کنند. اهمیت تاریخ ابن طویر و وسعت مطالب آن به خصوص از روایات قلقشندی معلوم می‌شود که پیوسته به ابن طویر استناد جسته است (نک: ۱۰۳/۱، ۱۰۳/۲، ۱۱۵، ۴۷۶/۳، ۵۱۸). این نکته نیز که ابن خلدون در نوشتن تاریخ خود کتاب ابن طویر را اساس تألیف خویش قرار داده است، اهمیت آن را روشن‌تر می‌سازد. ابن خلدون می‌نویسد: اخبار فاطمیان را از کتاب ابن اثیر و تاریخ دولت فاطمیان تألیف ابن طویر و اندکی هم از نوشتهٔ ابن المسیحی برگرفته‌ام (۱۷۴/۴).

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بولاق، ۱۳۱۴ ق/ ۱۸۹۶ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ نیز: EI².

رضا انزابی نژاد

اِبْنِ طَهْمان، ابوسعید ابراهیم بن طهمان بن شعبهٔ (شعیب) خراسانی هروی، فقیه،مفسّر، متکلّم و محدّث (د ۱۶۳ ق / ۷۸۰م). از تاریخ تولد وی آگاهی دقیقی در دست نیست. اگر چه با توجه به تاریخ تولد ابوحنیفه (۸۰ ق / ۶۹۹م) که از ابن طهمان بزرگ‌تر بود (خزرجی، ۴۷/۱)، و تولد ابن مقسم (۱۱۰ ق / ۷۲۸م) که از ابن طهمان کوچک‌تر بود (ابن حجر، ۲۷۵/۱)، به ویژه اشارهٔ نعیم بن حماد که گفته است وی بیش از ۶۰ سال از ابن طهمان حدیث شنیده است، و نیز با توجه به زمان درگذشت ابن طهمان، می‌توان حدس زد که او پس از ۸۰ ق/۶۹۹م متولد شده است. در هر حال ابن طهمان از خاندانی معروف از اهل باشان هرات برخاست (سمعانی، ۳۷/۲) و در طلب دانش به مرو، نیشابور، عراق و حجاز سفر کرد (خطیب بغدادی، ۱۰۵/۶ ـ ۱۰۷؛ خزرجی، همانجا). وی در این سفرها از برخی از تابعین چون عبدالله بن دینار، عبدالعزیز بن رفیع، ابوزبیر محمدبن مسلم مکی، موسی بن عقبه (ابوداوود، ۱۲۶/۴؛ خطیب بغدادی، ۱۰۵/۶)، حجاج بن حجاج (طبری، ۳۱۶/۲) و عمروبن دینار و نیز از گروه زیادی از طبقهٔ بعد یعنی تابعین تابعین حدیث شنید. چنانکه برخی از احادیثی که ابن طهمان روایت کرده، به دو یا سه واسطه متصلاً یا مرسلاً به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد (مزی، ۱۰۹/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۷۸/۷ ـ ۳۷۹؛ ابن کثیر، ۱۲/۱، ۱۳۴/۶؛ ابن ابی الوفاء، ۳۹).

ابن طهمان هنگام درگذشت ابوحنیفه (۱۵۰ ق / ۷۶۷م) در بغداد بود (خطیب بغدادی، ۴۲۳/۱۳) و محتملاً این اقامت، پس از نخستین سفر وی به مکه و مدینه بوده است. زیرا گفته‌اند که وی نخست در کوفه ابوحنیفه را ملاقات کرد و احادیث مالک بن انس را بر او عرضه داشت و به دنبال او به بغداد رفت و تا درگذشت او همانجا ماند (مالک، ۱۹، ۲۰)؛ احتمالاً ابن طهمان در مدینه از مالک حدیث شنیده بوده است، خاصه که چند سال بعد حدیثی از مالک بن انس به روایت ابن طهمان برخود مالک در مدینه عرضه داشتند (خطیب بغدادی، ۱۰۷/۶ ـ ۱۰۸). از اینجا می‌توان دریافت که ابن طهمان قبل از ملاقات ابوحنیفه در کوفه، در حجاز بوده است. به هر حال ابن طهمان از عراق به خراسان بازگشت و در باشان رحل اقامت افکند، اما مدتی بعد دوباره قصد حج کرد و چون به نیشابور رسید، ارشاد مردم را که به عقاید جهمیه گرویده بودند، به ادامهٔ سفر ترجیح داد و مدتی ماند و عقاید ارجاء را تبلیغ کرد (تمیمی، ۱۹۹/۱). از آنجا رهسپار بغداد شد و در این شهر مدتی به املاء حدیث پرداخت و گویا از خلیفه مهدی (خلافت: ۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق / ۷۷۵ ـ ۷۸۵م) در آغاز خلافتش مقرری دریافت می‌کرده است (خطیب بغدادی، ۱۱۰/۶). با اینهمه اقامت وی در عراق به درازا نکشید و رهسپار حجاز شد، زیرا در ۱۶۰ ق/۷۷۷م علی بن حسین بن واقد در مکه از قول ابن طهمان حدیث نوشته است (همو، ۱۰۷/۶).

در برخی منابع به نقل گروهی از محدثان تاریخ درگذشت وی، ۱۵۸ ق / ۷۷۵م ذکر شده است (خطیب بغدادی، ۱۱۱/۶؛ مزی، ۱۱۵/۲)، اما خطیب بغدادی (همانجا) سال ۱۶۳ ق را درست دانسته است.

ابن طهمان در روزگاری می‌زیست که جدالهای کلامی در ابوابی چون اصول اعتقادات و افعال خداوند و کفر و ایمان، میان فرقی چون مرجئه و جهمیه و خوارج سخت گرم بود. او خود به ارجاء گروید و برخلاف خوارج، ارتکاب گناه به‌طور مطلق را موجب کفر و خروج از دین نمی‌دانست، بلکه برای مرتکبان گناهان کبیره نیز امید عفو و غفران از سوی پروردگار داشت (مزی، ۱۱۱/۲؛ تمیمی، ۱۹۹/۱). وی همچنین بر جهمیه می‌تاخت (ذهبی، *تذکرة*، ۲۱۳/۱؛ ابن حجر، ۱۳۰/۱) و حتی آنها را مانند قدریه کافر می‌شمرد (ذهبی، *سیر*، ۳۸۱/۷) و چنانکه گفتیم برای ارشاد مردم نیشابور که به جهمیه گرویده بودند، فسخ عزیمت حج کرد. کتاب *سنن* وی (نک: بخش پایان همین مقاله) نیز حاوی اخباری است که عقاید جهمیه را باطل می‌کند (مالک، ۴۴ ـ ۴۵). با اینهمه گفته‌اند که در اواخر عمر از عقیدهٔ ارجاء عدول کرد (ابن حجر، ۱۳۱/۱؛ خزرجی، ۲۴۷/۱؛ داوودی، ۱۱/۱). هیچ یک از منابع به صراحت و قطعیت در بارهٔ مذهب وی در فقه سخن نگفته‌اند و اصولاً در روزگار او این مذاهب یا هنوز پدید نیامده بود یا زعمای آنها هم طراز و هم عصر او بوده‌اند و ابن طهمان گرایش فقهی به آنها نداشته است. اگر چه برخی نام او را در شمار حنفیان (عبّادی، ۴؛ تمیمی، همانجا) ذکر کرده‌اند، اما ابن طهمان فقط در اعتقاد به ارجاء به روش ابوحنیفه بوده است. ابن حنبل در روزگار ابن طهمان هنوز متولد نشده بود، ولی به روایت سمعانی (۳۸/۲) و صفدی (۲۳/۶) وی به ابن طهمان اعتقاد بسیار داشت. دربارهٔ مالک بن انس اگر چه ابن طهمان در مدینه در محضر او بود و از او حدیث شنید، اما دلیلی بر گرایش فقهی ابن طهمان به او در دست نیست. محمدبن ادریس شافعی نیز به

هنگام فوت ابن طهمان حدود ۱۵ سال بیش نداشته است. قابل توجه است که برخی تشیع او را نیز محتمل دانسته‌اند (امین، ۱۶۸/۲)، ولی دلیل قاطعی بر این امر در دست نیست.

ابن طهمان نیز همچون سایر محدثان در معرض جرح و تعدیل بوده است، خاصه که به مکتبی کلامی «ارجاء» هم گرایش داشته و این معنی در اظهار نظر رجال شناسان دربارهٔ او دخیل بوده و شاید از همین روست که برخی این گرایش را موجب جرح او دانسته (ذهبی، *المغنی*، ۱۷) و کسانی چون محمدبن عبدالله بن عمار موصلی او را مضطرب الحدیث و ضعیف محسوب داشته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۰۸/۶؛ ابن حجر، ۱۳۰/۱)، در حالی که بیشتر محدثان او را به طور مطلق ثقه شمرده‌اند و با عناوین ثقة فی الحدیث، صدوق، حسن الحدیث، صحیح الحدیث و حسن الروایة از او یاد کرده‌اند (عجلی، ۵۲، ۵۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۰۷/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۰۶/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۷۹/۷؛ ابن ابی الوفاء، ۳۹ ـ ۴۰).

از بررسی این منابع آشکارا می‌توان دریافت که وی در روزگار خود از جملهٔ محدثان و فقهای معتبری به شمار می‌رفته است که مؤلفان صحاح عموماً از وی روایت کرده‌اند (مثلاً: بخاری، ۱۰۸/۱، ۳۰/۴، ۶۵؛ ابوداوود، ۱۲۶/۴؛ نسائی، ۲۳/۷؛ دارقطنی، ۸۱/۳) و به احادیث وی رغبت بسیار نشان داده‌اند (سمعانی، ۳۸/۲). حتی برخی از مشایخ ابن طهمان، مانند صفوان بن سلیم، ابوحنیفه نعمان بن ثابت، عبدالله ابن مبارک، سفیان بن عیینه و خالدبن نزار، از خود ابن طهمان نقل حدیث کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۰۵/۶؛ تونکی، ۱۹۷/۳). برخی ابن طهمان را در طبقهٔ سوم محدثان جای داده‌اند (خلیفة بن خیاط، ۸۳۵/۲) و برخی دیگر در طبقهٔ مالک بن انس یعنی طبقهٔ پنجم (سیوطی، ۹۶). گذشته از خود ابن طهمان، در پاره‌ای مآخذ (حاکم نیشابوری، ۱۵۶؛ سمعانی، ۱۰۸/۹ ـ ۱۰۹؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۲) از «طهمانی»ها نیز نام برده شده است که بعضی از آنها از فرزندان و نوادگان ابن طهمان بوده‌اند یا از جملهٔ شاگردان مکتب و گردآورندگان احادیث او به شمار می‌رفته‌اند، همچون ابوعبدالله بن البیع الضبی، ابوبکر محمد حمویه، ابوالعباس عیسی بن محمد، علی بن حجر و علی ابن حشرم.

آثار: ابن ندیم (ص ۲۲۸) چهار کتاب به ابن طهمان نسبت داده است بدین قرار: *السنن*، *المناقب*، *العیدین* و کتاب *التفسیر*. ظاهراً به دلیل کتاب اخیر است که او را مفسر نامیده‌اند (داوودی، ۱۰/۱) و به سبب کتاب سنن، فقیهش دانسته‌اند (عبادی، همانجا). سزگین یادآوری کرده که هیچ یک از آثاری که ابن ندیم معرفی کرده، در دست نیست، ولی نسخه‌ای خطی دربارهٔ شیوخ ابن طهمان متشکل از ۲۰ ورق در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (۱ (۱) / ۱۷۰). محمد طاهر مالک (ص ۶) پس از پژوهشهای بسیار در باب کتاب *مشیخة ابن طهمان*، برآن شده که این کتاب، همان سنن ابن طهمان است که قبل از صحاح تصنیف شده و حاوی ۲۰۸ حدیث، مشتمل بر ابواب فقهی و اصول عقاید است. این اثر نخستین بار در مجلهٔ *معهد المخطوطات العربیة* (مجموعهٔ ۲۲، ج ۲، سال ۱۹۷۶م) به چاپ رسید و سپس با مقدمه‌ای مفصل همراه با متن آن در *مجمع اللغة العربیة* بدمشق منتشر شد.

مآخذ: ابن ابی حاتم، محمدبن ادریس، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الوفاء، عبدالقادربن محمد، *الجواهر المضیّة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م؛ ابن اثیر، عزالدین، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *الضعفاء والمتروکین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، محمدبن اسحاق، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ ابوداوود، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ تمیمی، تقی الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ تونکی، محمد، *معجم المصنفین*، به کوشش عثمان علی‌خان، بیروت، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، به کوشش سید معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ خزرجی، صفی‌الدین احمد، خلاصة تذهیب تهذیب الکمال، به کوشش محمود عبدالوهاب فاید، قاهره، مکتبة القاهرة؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دارقطنی، علی بن عمر، سنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ذهبی، شمس‌الدین محمد، *تذکرة الحفاظ*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، بیروت، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *المغنی*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق، / ۱۹۷۱م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش سیدشرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ طبری، محمدبن جریر، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ عبّادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ مالک، محمدطاهر، مقدمهٔ *مشیخة ابن طهمان*، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مزی، جمال‌الدین یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، مدینه، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ نسایی، احمدبن شعیب، سنن، استانبول، ۱۹۸۱م.

جعفر سجادی

اِبْنِ طَیِّب، نک: ابوالفرج ابن طیب.

اِبْنِ طَیِّب، ابوعبدالله محمد شَرْقی (شرگی، شراگی) ملقب به شمس الدین (۱۱۱۰ ـ ۱۱۷۰ ق / ۱۶۹۸ـ۱۷۵۷ م)، محدث، نحوی، ادیب و مورخ مغربی. او در قریهٔ شراقه (شراگه) در نزدیکی فاس و در خانواده‌ای اهل علم و ادب به دنیا آمد (زبیدی، ۳/۱؛ کتانی، ۱۰۶۷/۲ـ ۱۰۶۸، ۱۰۷۱) و دوران کودکی و نوجوانی را در فاس گذراند (مرادی، ۹۱/۴). دو ساله بود که پدرش به رسم آن زمان از حسن بن علی عجیمی برای او اجازهٔ روایت حدیث گرفت (کتانی، ۱۰۶۸/۲). دروس مقدماتی را از پدر و عمه‌اش که هر دو از محدثان و علمای فاس بودند، فراگرفت و سپس نزد دیگر محدثان و استادان آنجا از جمله

احمد بن محمد درعی و محمد بن عبدالقادر فاسی و ابواسحاق ابراهیم سباعی به فراگیری حدیث و سایر علوم پرداخت (مرادی، همانجا؛ کتانی، ۱۰۶۹/۲ـ۱۰۷۱). او علاوه بر حدیث به تحصیل تفسیر، فقه، صرف و نحو، لغت و ادب نیز همت گماشت و به زودی از دانشمندان نامدار عصر خود گردید (مرادی، ۹۴/۴؛ کتانی، ۱۰۶۸/۲). وی در راه کسب علم شهرهای بسیاری را زیر پا گذاشت (کتانی، همانجا). در حدود ۱۱۴۳ ق حج گزارد و مدت دو سال در مکه مجاور شد و به کار تألیف و تدریس پرداخت (همانجا؛ عزوزی، ۸۸؛ بخیت، ۱۵۴/۲). سپس از طریق شام به روم رفت و پس از چندی از راه مصر به حجاز بازگشت. در اثنای این سفرها از علما و اندیشمندان هر دیار بهره برد و با آنان در علوم مختلف به مباحثه نشست و دانش پژوهان بسیاری نیز از جمله حمدون بن عبدالسلام بنانی و سید محمد مرتضی زبیدی صاحب *تاج العروس* از محضر وی بهره جستند (مرادی، ۹۱/۴؛ کتانی، ۱۰۷۱/۲).

ابن طیب مشایخ غربی و شرقی خود را بیش از ۱۸۰ تن ذکر کرده و شرح حال آنان را به ترتیب در دو کتاب *انیس المطرب* و *الافق المشرق* آورده است (همو، ۱۰۶۸/۲، ۱۰۷۰). وی در پایان این سفرها به مدینه رفت و به تألیف و تدریس مشغول شد و سرانجام در همانجا درگذشت (مرادی، ۹۴/۴).

آثـار: تألیفات ابن طیب را در زمینه‌های مختلف بالغ بر ۵۰ اثر دانسته‌اند (همو، ۹۱/۴؛ کتانی، همانجا؛ عزوزی، ۳۰ـ۸۹ـ۹۰).

الف ـ خطی: ۱. *ارسال الاسانید و ایصال المصنفات و المسانید*، که *الفهرسة الصغری* نیز گفته می‌شود (کتانی، ۱۰۷۰/۲). دو نسخه از این کتاب (یکی از آن دو با عنوان *سلاسل الاسناد* ضبط شده است) در مجموعهٔ گارت، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون، موجود است (بخیت، ۱۵۴/۱ـ۱۵۵)؛ ۲. *اضاءة الراموس*، در ۴ جلد که حاشیه‌ای است بر *قاموس المحیط* فیروز آبادی. زبیدی این کتاب را بهترین شرح بر قاموس دانسته است (۳/۱؛ قس: کتانی، ۱۰۶۹/۲). نسخه‌هایی از آن در مجموعهٔ گارت (حتی، V/112) و کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۳/۴)، قرویین (فاسی، ۵۱۴/۲ـ۵۱۵)، دارالکتب القطریة (*المنتخب من مخطوطات*، ۸۷/۳ـ۸۸) موجود است؛ ۳. *تجرید الروایة فی تحقیق الکفایة*، که شرحی است بر *کفایة المتحفظ و نهایة المتلفظ* ابن اجدابی (بغدادی، ۲۲۷/۱). نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (سید، خطی، ۶۱/۲)؛ ۴. *شرح حزب ابی زکریا یحیی بن شرف النووی*، که شرحی است بر کتاب دعای نووی. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های آصفیه (GAL, S, I/685)، رباط (علوش، ۲(۱)/۲۲۰)، مدینه (کحاله، ۴۴)، حلب (*المنتخب من المخطوطات العربیة*، ۳۵۸/۴)، مجموعهٔ گارت (بخیت، ۱۵۴/۲) و مینگانا (هاپ وود، IV/81) موجود است؛ ۵. *عیون الموارد السلسلة من عیون الاسانید المسلسلة*. نسخه‌هایی از آن در رباط (زرکلی، ۱۷۸/۶)، ازهریه (۳۵۹/۱) و مجموعهٔ گارت (بخیت، ۱۵۵،۱۵۴) موجود است؛ ۶. *فیض نشر الانشراح من روض طی الاقتراح*، که حاشیه‌ای بر *الاقتراح* سیوطی است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های راغب پاشا (سید، *فهرس*، ۳۱۳/۱)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۸۶/۴ ـ ۸۷؛ نیز نک: GAL,S, II/194) موجود است؛ ۷. *مفتاح الوصول الی علم الاصول*، در شرح مقدمهٔ عبدالقادر فاسی. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (تیموریه، ۱۸۴/۴) موجود است؛ ۸. *موطئة الفصیح لموطأة الفصیح*، شرحی است بر *منظومة الموطأة* ابن مرحل (ﻫ م). نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ شخصی زرکلی (همانجا) و دارالکتب (سید، خطی، ۱۴۳/۳ـ۱۴۴) موجود است.

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *الازهار الندیة در تاریخ* (بغدادی، ۶۷/۱)؛ ۲. *الاستمساک باوثق عروة فی الاحکام المتعلقة بالقهوة*؛ ۳. *الافق المشرق*؛ ۴. *اقرار العین باقرار الاثر بعد ذهاب العین*، که *الفهرسة الکبری* نیز خوانده می‌شد؛ ۵. *الانیس المطرب* (کتانی، ۱۰۷۰/۲)؛ ۶. *تمهید الدلائل و تلخیص الاوائل* (بغدادی، ۳۲۱/۱)؛ ۷. *حاشیة علی شرح القسطلانی للصحیح*، در دو جلد؛ ۸. *حاشیة علی الشمائل* (کتانی، همانجا)؛ ۹. *حاشیة علی المطول* (مرادی، ۴ـ۹۱)؛ ۱۰. *الرحلة الحجازیة* (کتانی، همانجا؛ GAL, S, II/523). نسخه‌ای با این نام در کتابخانهٔ قرویین (فاسی، ۳۲۰/۳ـ۳۲۱) موجود است که گرچه لقب و کنیه و تاریخ وفات مؤلف آن اندکی متفاوت است، اما با توجه به بعضی قراین احتمال می‌رود که همان رحلهٔ ابن طیب باشد؛ ۱۱. *سمط الفرائد فیما یتعلق بالبسملة و الصلاة من الفوائد* (کتانی، همانجا)؛ ۱۲. *شرح شواهد الکشاف*، در تفسیر (بغدادی، ۳۵۳/۲)؛ ۱۳. *شرح علی سیرة ابن الجزری*؛ ۱۴. *شرح علی سیرة ابن فارس* (کتانی، همانجا)؛ ۱۵. *شرح کافیة ابن مالک* (مرادی، همانجا)؛ ۱۶. *شرح المضریة فی مدح خیر البریة*؛ ۱۷. *المسفر عن خبایا المزهر*، که حاشیه‌ای است بر *المزهر* سیوطی؛ ۱۸. *مسلسلات* (کتانی، همانجا).

ابن‌طیب شعر نیز می‌سروده است. ابیاتی از سروده‌های او را مرادی (۹۱/۴ـ۹۴) و کتانی (۱۰۶۸/۲) نقل کرده‌اند.

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمان، ۱۹۸۵ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ تیموریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، *خطی*؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عزوزی، محمد عربی، «ابن‌الطیب محشی القاموس»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۴ ق /۱۹۵۵ م، ج ۳۰، جزء ۱؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط*، ۱۹۵۴ م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس و الاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات مدینة المنورة*، دمشق، ۱۹۷۳ م؛ مرادی، محمد خلیل، *سلک الدرر*، بغداد، ۱۳۰۱ ق؛ *المنتخب من مخطوطات دارالکتب القطریة*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ *المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ نیز:

GAL, S: Hitti, Ph. K. et al, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Hopwood, Derek, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Birmingham, 1963.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ طِیْفور، نک: ابن ابی طاهر طَیْفور.

اِبْنِ‌ظافِر، جمال‌الدین ابوالحسن علی‌بن‌ظافر (۵۶۹ ـ ۶۱۳ق/ ۱۱۷۴ـ۱۲۱۶م)، ادیب، شاعر، مورخ و کاتب دولت ایوبیان. وی در قاهره به‌دنیا آمد، ابتدا نزد پدر فقه و کلام آموخت، سپس به ادب و تاریخ روی آورد و بسیاری از تواریخ شاهان عجم را از حفظ کرد و در همهٔ این علوم چیرگی تمام یافت. پدرش ابومنصور که مردی دانشمند بود، در مدرسهٔ مالکیهٔ قاهره که «قمحیه» نام داشت، علوم دین تدریس می‌کرد و چون درگذشت فرزند به جایش نشست (منذری، ۲/۲۷۶ـ۲۷۷؛ ذهبی، ۶۰/۲۲؛ ابن‌شاکر، ۲۷/۳) و این، ظاهراً نخستین شغلی بود که وی در جوانی برعهده گرفت. پس از آن در دیوان الملک‌العزیز به کتابت پرداخت و دیگر دستگاه ایوبیان را ترک نگفت. ردپای او را گاه در اسکندریه، گاه در دمشق وگاه‌درجایهای‌دیگر می‌توان یافت. ظاهراً پس از ترک دستگاه العزیز در ۵۹۷ق، در دمشق به خدمت الملک العادل اول درآمد و یکبار به اشارت او شعری در مدح ملک منصور محمدبن مظفر، حکمران حماه سرود (ابن‌ظافر، *بدائع*، ۳۲۴). بین سالهای ۶۰۱ تا ۶۰۲ق، او را در اسکندریه می‌یابیم که همچنان در خدمت ملک عادل بوده است. گزارشی از یکی از مجالس این امیر را همراه قصیده‌ای که الملک المعظم به عادل فرستاده و او را به بازگشتن به شام ترغیب کرده،در *بدائع* (صص ۳۲۰ـ۳۲۳)آورده است.

وی از ۶۰۳ق در رُها (اورفه) به خدمت الملک الاشرف درآمد و دیرزمانی از ملازمان وی بود. در ۶۰۷ق نیز ملک اشرف او را برای مأموریتی به موصل فرستاد و وی در بازگشت چندی در شهر رُها باقی ماند (همان، ۳۲۴ـ۳۲۶). وی مدتی نیز در قلمرو حکومت ملک‌اشرف، عهده‌دار امور دیوانی و مالی در شهر نصیبین بوده است (نک: همان، ۲۰۹). اما درهر حال باید او را بیشتر شاعر دربار آن امیر به شمار آورد، زیرا ملاحظه می‌کنیم که پیوسته، در سفر و حضر، یا در مجالس گوناگون با وی مصاحبت داشته است و چنانکه اشاره شد، این دوستی حتی پیش از آن بود که ملک‌اشرف زمام بخش بزرگی از شام را برعهده بگیرد. ابن‌ظافر خود گزارشهای گوناگونی از مجالس امیر باقی گذاشته است. مثلاً یکبار در مجلس بزم وی در رأس العین شرکت جسته، بار دیگر هم مجلس غنای او را در رها وصف کرده است (همان، ۱۰۲-۱۰۳، ۳۲۴ـ۳۲۶). این دوستی باعث شد که حتی ملک‌اشرف او را منصب «وزارت» بخشید (منذری، ۳۷۷/۲؛ یاقوت، ۲۶۴/۱۳). وی پس از چندی در ۶۱۲ق ملک‌اشرف را ترک کرد و به قاهره بازگشت. علت واقعی این اقدام بر ما پوشیده است، اما او خود، سبب را رهایی از قید وزارت و اشتیاق شدید به وطن ذکر کرده است (همان، ۱۰۴). پس از بازگشت به قاهره وکالت بیت‌المال را عهده‌دار شد، اما در این مقام دیری نپایید و یک سال بعد درگذشت و در گورستان سفح‌المقطم قاهره به خاک سپرده شد (منذری، ابن‌شاکر، همانجاها؛ یاقوت، ۲۶۵/۱۳).

مقام والایی که ابن‌ظافر نزد ملوک ایوبی داشت، موجب شد که با همهٔ بزرگان زمان نیز آشنا شود، چنانکه به مجالس ادبی قاضی فاضل، وزیر صلاح‌الدین ایوبی، رفت و آمد داشت و برخی از اشعار او را در کتابش ذکر کرده است (*بدائع*، ۱۱۶، ۴۰۳ـ۴۰۴، ۴۰۴، جم)؛ موشحات و اشعار ابن‌سناء الملک قاضی را نیز گاه از زبان خود وی آورده (همان، ۱۰۱، ۲۷۹،۱۱۹، جم) و اشعار و روایات فراوانی را مستقیماً از قول عمادالدین کاتب نقل کرده است (همان، ۱۰۰، ۱۱۵، ۳۱۱، ۳۸۸، جم). بزرگان دیگری هم که با وی دوستی داشتند یا در مجالس شعر و ادب همنشین او بودند، بسیارند و ذکر بیشتر آنان در *بدائع* آمده است.

آثـار:

۱. *بدائع‌البدائه*. این اثر که مایهٔ اصلی شهرت و اعتبار ابن‌ظافر است، در واقع جُنگی از بدیهه سرایی شاعران در قالبهای گوناگون است. وی در این کتاب، با نثری متکلف و مسجع و آکنده از محسنات بدیعی و آرایشهای لفظی به ذکر اخبار ادبا و شعرا و چگونگی بدیهه سرایی ایشان پرداخته است. این اخبار را نیز عموماً یا از کتابهای تاریخ و ادب برگرفته، یا از قول شیوخ خود نقل کرده، یا ماجراهایی بوده که بر خود او گذشته و یا لااقل شاهد و ناظر آنها بوده است (همان، ۷۲، ۷۶ـ۷۷، جم). گویی بسیاری از ادیبان و شاعران از اقدام او در تألیف *بدائع* آگاهی داشته‌اند و وی از همه خواسته بوده که حکایات شیرینی را که در باب بدیهه‌سرایی می‌شناسند، در اختیار او قرار دهند و آنان نیز خواهش او را پذیرفته بوده‌اند. مثلاً می‌بینیم که قاضی ابن‌مؤید از اسکندریه روایت شیرینی برای او ارسال داشته است (همان، ۲۰۰). ابن‌ظافر در چگونگی تألیف کتاب خود گوید که در ابتدای جوانی، مقداری از اخبار شعرا را دربارهٔ بدیهه و ارتجال گرد آورده، سپس آنها را به قاضی فاضل عرضه داشته و قاضی فاضل او را به تکمیل کتاب سخت تشویق کرده است. آنگاه از این اخبار بخشی فراهم آمده که وی برحسب زمان فصل‌بندی کرده و در خلال آن، اشعار و قطعاتی را که خود سروده یا مسجع ساخته بوده، به نام خود ذکر کرده است تا از اثر دیگران بازشناخته شود. آنگاه این مجموعه را دوباره به قاضی فاضل تقدیم داشته است. اما کتاب، به رغم اظهار خشنودی قاضی، به‌دست فراموشی سپرده می‌شود، تا آنکه در ۶۰۳ق در مجلس ملک‌اشرف ذکر آن به میان می‌آید، و در آن‌زمان شاعر هنوز به ملک‌اشرف نپیوسته بوده است. همین امر باعث می‌گردد که وی مورد توجه امیر قرار گیرد و همهٔ اخباری را که در آغاز جوانی گرد آورده بوده، به کتاب بیفزاید و مجموع آنها را به آن امیر تقدیم کند (همان، ۴ـ۵). آنچه اینک از کتاب در دست داریم، با مقدمه‌ای آغاز می‌شود، آنگاه دو فصل کوتاه می‌آید، یکی شامل شرحی مختصر در اشتقاق بدیهه و ارتجال و دیگری در بیان تفاوت بین این دو. سپس ۵ باب در انواع بدیهه سرایی با شرحی مختصر از هر یک از انواع آن به‌دنبال می‌آید. این کتاب در ۱۲۷۸ق به کوشش محمدقطة عدوی، سپس در ۱۳۱۶ق در حاشیهٔ *معاهد التنصیص* و نیز در ۱۹۷۰م به

کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم در مصر به چاپ رسیده است. حاجی خلیفه (۲۲۹/۱) و ابن‌شاکر (همانجا) از ذیل خود مؤلف بر این کتاب نیز نام برده‌اند.

۲. *غرائب التنبیهات علی عجائب التشبیهات*، شاید کتاب ابن‌ظافر یکی از جامع‌ترین آثاری باشد که درزمینهٔ تشبیهات به‌دست ما رسیده است. او خود در پایان مقدمه‌ای که بر آن نوشته، فهرستی از مطالب عرضه کرده است (*غرائب*، ۸). وی کتاب را به ۶ باب بخش کرده و هر باب آن‌را به ذکر یکی از موضوعات تشبیه اختصاص داده است، بدین‌قرار: در تشبیه اجرام علویه، میاه و انهار، انوار و اثمار و نبات، خمریات، غزل و نیز تشبیهات گوناگون. این کتاب به کوشش محمدزغلول سلام و مصطفی صاوی جوینی در ۱۹۷۱م در قاهره به چاپ رسیده است. نیز نسخه‌ای خطی از آن در مادرید با عنوان *المناقب النوریة* موجود است (نک: ESC², I/283; GAL, I/391، سلام، ۲۹-۳۰).

۳. *اخبار الدول المنقطعة*، که به کوشش آندره فریه در قاهره (۱۹۷۲ م) به چاپ رسیده و شامل اخبار و حوادث دولتهای حمدانی، ساجی، طولونی، اخشیدی، فاطمی و عباسی تا ۶۲۲ق/۱۲۲۵م است. بخشهایی از آن نیز مستقلاً چاپ شده است، از جمله بخش ساجیین آن توسط فرایتاگ در ۱۸۲۳م در بن، نیز *اخبار الدولة الحمدانیة بالموصل و حلب و دیار بکر و ثغور*، به کوشش تمیمة الرواف در دمشق (۱۹۸۵م) به چاپ رسیده است. اخبار الشجعان نیز بخشی از *الدول المنقطعة* است که بروکلمان از آن نام می‌برد (GAL, S, I/553-554).

آثار دیگری که برای وی برشمرده‌اند، بدین قرار است: *مکرمات الکُتّاب*، *اساس السیاسة*، *اخبار السلجوقیة*، *التشبیهات*، *من اصیب ممن اسمه علی*، *نفائس الذخیرة* (یاقوت، ۲۶۶/۱۳-۲۶۷؛ ابن‌شاکر، همانجا). همچنین کتاب *شفاء الغلیل فی ذم الصاحب والخلیل* را به وی نسبت داده‌اند که سیوطی خلاصه‌ای از آن تهیه کرده و آن را *الشهاب الثاقب فی ذم الخلیل والصاحب* نامیده است (زرکلی، ۲۹۷/۴).

مآخذ: ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *غرائب التنبیهات علی عجائب التشبیهات*، به کوشش محمدزغلول سلام و مصطفی صاوی جوینی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ ابوالفضل، محمد ابراهیم، مقدمه و حاشیه بر *بدائع البدائه*؛ (نک: ابن‌ظافر در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال‌السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق: زرکلی، *اعلام*؛ سلام، محمد زغلول و مصطفی صاوی جوینی، مقدمه و حاشیه بر *غرائب* (نک: ابن‌ظافر در همین مآخذ)؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ یاقوت، *ادبا*، نیز: ESC²; GAL; GAL, S.

سیمین محقق

اِبْن ظَفَر، ابوعبدالله، محمدبن عبدالله بن محمد (۴۹۷-۵۶۵ ق/۱۱۰۴-۱۱۷۰ م)، ادیب، لغوی، مفسّر و شاعر. تاریخ درگذشت او را ۵۶۷ و ۵۶۸ ق و کُنیهٔ او را ابوجعفر (یاقوت، ۴۸/۱۹) و ابوهاشم (*المکتبة*، ۶۶۵) نیز گفته‌اند. یاقوت (همانجا) و صفدی (۱۴۱/۱) زادگاه او را صقلیه، فاسی (۳۴۴/۲، ۳۴۵) و سیوطی (۱۴۲/۱) مکه دانسته‌اند. ابن ظفر دوران کودکی را در مکه گذرانید (یاقوت، صفدی، همانجاها) و نسبت مکّی وی نیز از همین جاست. در کودکی موطن خود را ترک کرد و برای کسب دانش راهی مصر، مغرب و اندلس شد. در اسکندریه با ابوبکر طرطوشی و در اندلس با ابوبکر ابن‌عربی (ه‌م) و ابومروان باجی و ابوالولید دبّاغ و ابن مَسَرّه (ه‌م) ملاقات کرد (یاقوت، همانجا؛ فاسی، ۳۴۶/۲) و احتمالاً از محضر آنان بهره برد. وی *مقامات* حریری را نیز نزد حافظ ابوطاهر سلفی فرا گرفته (ابن حجر، ۳۷۲/۵) و خود از راویان او بوده است (*المکتبة*، ۶۶۷).

ابن ظفر در ادبیات و تفسیر اطلاعات وسیع داشته و شاگردان بسیاری در این رشته‌ها تربیت کرده است. عمادالدین کاتب (۴۹/۳) وی را در تفسیر و ادبیات، امام عصر دانسته و گفته است که ضمن ملاقاتی با او در حماه، طالبان علم را شیفتهٔ وی یافته است. از میان شاگردان او می‌توان از ابوالمحاسن عمر بن قرشی (فاسی، ۳۴۴/۲)، ابوالمواهب ابن‌بصری و موفق بن قدامه (ابن حجر، همانجا) نام برد. وی بیشتر عمرش را در سفر گذرانید، مدتی را در مهدیه سپری کرد و در آنجا شاهد جنگهای صلیبی و سقوط این شهر به دست صلیبیان بود. در ۵۵۴ ق/ ۱۱۵۹ م به صقلیه رفت و در آنجا اثر معروف خود *سُلوان المطاع* را نوشت و به یکی از حکمرانان محلی تقدیم کرد. سپس به مصر بازگشت و پس از اقامتی کوتاه در آنجا به حلب رفت و در مدرسهٔ ابن ابی عصرون اقامت گزید و به تدریس پرداخت و تفسیر بزرگ خود را نوشت، اما در جریان منازعاتی که میان شیعیان و سنیان حلب رخ داد، بیشتر آثار و کتابهای او به یغما رفت (عمادالدین، ۴۹/۳؛ یاقوت، همانجا؛ سیوطی، ۱۴۲/۱؛ قفطی، ۷۵/۳). پس از این رخداد، اقامت در حلب را جایز ندانست و راهی حماة شد و در آنجا ضمن پرداختن به کار تألیف (نک: سیوطی، همانجا) به تحصیل فقه شافعی نیز همت گماشت (فاسی، همانجا). در حماة نورالدین محمود زنگی مقرری ماهانهٔ ناچیزی معادل ۷ درهم برای وی معین کرد که کفایت زندگی او را نمی‌کرد و او ناچار در نهایت تنگدستی روزگار می‌گذرانید (قفطی، ۷۵/۳-۷۶). چنانکه گویند از شدت نیاز دختر خود را به ازدواج مردی درآورد که او را از حماه برده و در شهری دیگر به معرض فروش گذاشت (ابن خلکان، ۳۹۷/۴؛ صفدی، ۱۴۱/۱). این وضع تا پایان عمر ابن ظفر ادامه داشت. مرگ وی نیز در همان شهر روی داده است.

آثار: آثاری که از ابن ظفر بر جای مانده، اینهاست:

الف - چاپی ۱. *أنباء نجباء الأبناء*، در موضوعات مختلف ادبی و شرح حال مشاهیر که با سیرهٔ حضرت محمد (ص) آغاز می‌شود. این کتاب یک بار در ۱۳۱۵ ق و بار دیگر به کوشش مصطفی قبّانی در ۱۳۲۲ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۲. *خَیْرُ البِشَر بخیر البَشَر*، شامل پیشگوییهای مربوط به رسالت پیامبر اکرم (ص). این کتاب نخستین بار در ۱۲۸۰ ق/۱۸۶۳ م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. *سُلوان المُطاع فی عدوان الأَتباع*. این کتاب که در خلال اقامت کوتاه

ابن ظفر در صقلیه نوشته شده به سبک کلیله و دمنه و مشتمل بر ۵ «سُلوانه» در تفویض، صبر، تأسّی، رضا و زهد است. این اثر به چهار زبان ترجمه شده است: الف ـ به فارسی، با نام *ریاض الملوک* توسط شخصی به نام نظام الدین، برای شیخ اویس بهادرخان جلایری در بغداد. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس موجود است (نک: شورا، ۱۹۰/۶)؛ ب ـ به ترکی توسط قره خلیل‌زاده که در ۱۲۸۵ ق در استانبول به چاپ رسیده است؛ ج ـ به ایتالیایی توسط آماری که در ۱۸۵۱ م در فلورانس چاپ شده است؛ د ـ به انگلیسی در ۱۸۵۲ م در لندن منتشر شده است. اصل کتاب نخستین بار در ۱۲۷۸ ق/۱۸۶۱ م در قاهره چاپ سنگی شده و از آن پس بارها در تونس و بیروت و قاهره به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی ۱. *ابهام الغواص فی ایهام الخواص*،که ذیلی است بر *درّة الغواص* حریری و نسخه‌هایی از آن در دارالکتب و آصفیه موجود است (GAL, S, I/488)؛ ۲. *زادالملوک المظفری*، منسوب به‌وی، مشتمل بر سه بخش که به نام سلطان امیر حاج بن محمد بن قلاوون تألیف شده و نسخه‌ای از آن در ازهریه موجود است (ازهریه، ۴۸/۳)؛ ۳. *شرح غریب المقامات* یا *التنقیب علی ما فی المقامات من الغریب*، که شرحی است بر مقامات حریری. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های بارودی در بیروت (معلوف، ۱۳۴)، گارت (حتی، 651) و (GAL, S, I/487) موجود است؛ ۴. *ینبوع الحیاة*، در تفسیر که نسخه‌هایی از مجلدات مختلف آن در آصفیه (۴۰۳/۱)، دارالکتب مصر، برلین و پاریس (دوسلان، 140 - 141؛ بلوشه،315؛ GAL, I/432; GAL, S, I/596;)موجود است.

ج ـ یافت نشده: *ارجوزة فی الفرائض*؛ *اسالیب الغایة فی احکام آیة*؛ *الاشتراک اللغوی و الاستنباط المعنوی*؛ *اکسیر کیمیاءِ التفسیر*؛ *الانباء عن الکتاب المسمی بالاحیاء*؛ *الاشارة الی علم العبارة* (یاقوت، ۴۸/۱۹ ـ ۴۹؛ صفدی،۱۴۲/۱)؛ *البرهانیة فی شرح اسماءِ الحسنی* (المکتبة، ۶۶۶)؛ *التشحین فی اصول الدین*؛ *الجُنّة من فرق اهل السّنة* (صفدی، همانجا)؛ *الجود الواصب* (المکتبة، ۶۶۷)؛ *الحُوَذُ الواقیة و العُوَذُ الراقیة* (صفدی، همانجا)؛ *ریاض الذکری*؛ *فوائد الوحی الموجز الی فرائد الوحی المعجز* (المکتبة، ۶۶۶)؛ *القواعد و البیان فی النحو* (یاقوت، ۴۹/۱۹)؛ *کشف الکسف فی نقض الکتاب المسمّی بالکسف*؛ *مالک الاذکار فی مسالک الافکار* (صفدی، همانجا)؛ *المسنی فی الفقه علی مذهب مالک بن انس*؛ *معاتبة الجری علی معاقبة البری فی اعتقاد ابی حنیفة و الاشعری* (المکتبة، همانجا)؛ *المعادات*؛ *مُلَح اللغة*، در کلمات مشترک اللفظ و مختلف المعنی؛ *نصائح الذکری* (صفدی، همانجا). ابیاتی از اشعار وی نیز در *سلوان المطاع* و دیگر مآخذ آمده است (برای نمونه نک: عمادالدین، ۵۰/۳ ـ ۵۷).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن حجر، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ازهریه، *فهرست*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شورا، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ عمادالدین کاتب، محمد ابن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ قاسی، محمد بن احمد، *العقد الثمین*، به کوشش فؤاد سیّد، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرّواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ معلوف، عیسی اسکندر، «من نفائس الخزانة البارودیة الکبری فی بیروت»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۵ م، شم ۵؛ *المکتبة العربیة الصقلیة*، به کوشش میکله آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Blochet; *De Slane*; GAL; GAL, S; Hitti, Ph.K.et al. , *Descriptive Catalog of The Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ‌ظَهیر، ابو عبدالله، محمد بن احمد اِربِلی، ملقب به مجدالدین (۶۰۲ ـ ۶۷۷ ق/۱۲۰۵ ـ ۱۲۷۸ م)، ادیب، شاعر و فقیه حنفی. از آنجا که پدرش ظهیرالدین لقب داشت، به ابن ظهیر شهرت یافت. وی در اربل به دنیا آمد و در همانجا به طلب علم پرداخت (ابن رافع، ۱۷۶؛ ابن تغری بردی، ۲۸۳/۷). در اربل از ابن مکرم (ذهبی، سیر، ۲۴۶/۲۲ ـ ۲۴۷) و در بغداد از ابوبکر ابن‌خازن و کاشغری و در دمشق از سخاوی، کریمه دختر عبدالوهاب قرشی و تاج‌الدین ابن حمویه حدیث شنید (ابن شاکر، *فوات*، ۳۰۱/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۸۴/۷) و گروهی چون ابو شامة، دمیاطی، ابن عطار، ابن خباز، از وی روایت حدیث کرده‌اند (همانجاها؛ صفدی، ۱۲۳/۲) و او به ذهبی اجازهٔ نقل همهٔ روایات خود را داده بود (ذهبی، معجم، ۱۵۲/۲). احمد ابن‌محمد بن غانم نیز از او دانش آموخت (ابن حجر، ۳۱۴/۱ ـ ۳۱۵) و شهاب‌الدین محمود از شاگردان خاص او بود که فنون نظم و نثر را نزد وی فرا گرفت (ابن شاکر، *فوات*، ۸۲/۴) و هموست که چون استادش درگذشت، قصیده‌ای بزرگ در رثای او سرود و مناقب او را در آن برشمرد (ابن شاکر، عیون، ۳۱۸/۹ ـ ۳۲۰). وی بعد از پدر و برادرش شمس‌الدین به سرپرستی مدرسهٔ قایماریه برگزیده شد (ابن شداد، ۲۱۲؛ شمیسانی، ۱۲۵). ابن ظهیر به مصر نیز مسافرت کرد و در آنجا به نقل احادیثی که از کریمه و سخاوی فرا گرفته بود، پرداخت (سیوطی، ۳۷/۱).

ابن ظهیر شاعری زبردست بود و در این باب شهرت بسزایی داشت و بیشتر اشعار او در قالب غزل است با اینهمه از عهدهٔ دیگر انواع شعر چون مرثیه، اخوانیّات، خمریّه نیز به نیکی بر می‌آمد (ابن شاکر، *فوات*، ۳۰۲/۳ ـ ۳۱۰؛ همو، عیون، ۳۲۰ ـ ۳۲۳؛ ابن فرات، ۱۲۷/۷ ـ ۱۲۹؛ ذهبی، معجم، همانجا). او را قصیده‌ای است در اشتیاق به دمشق که در آن زندگی شیرین خویش و نیز مناظر، تفرجگاهها، کوه قاسیون، غوطه، آبگیرها و مسجد جامع دمشق را به زیبایی تمام وصف کرده است. این قصیده به تصریح خود او در مصر سروده شده و چنین پیداست که از اقامت در مصر ناخشنود بوده است (ابن شاکر، *فوات*، ۳۰۴/۳ ـ ۳۰۸؛ مقری، ۳۹۳/۲ ـ ۳۹۵).

وی سرانجام به دمشق بازگشت و باقی عمر را در آنجا سپری کرد و پس از مرگ در مقابر الصوفیه به خاکش سپردند (ابن شاکر، عیون، ۳۱۸/۹؛ ابن رافع، ۱۷۷). تا آنجا که اطلاع داریم، هیچ یک از آثار او به چاپ نرسیده است.

آثار او عبارتند از: ۱. *تذکرة الاریب و تبصرة الادیب*، که نسخه‌ای از آن در پاریس موجود است (GAL, S. I/291)؛ ۲. *مختصر امثال الشریف الرضی* (سید، ۲۷/۳ ـ ۲۸)؛ ۳. اشعاری از وی در ضمن مجموعه‌هایی در بغداد وبرلین موجود است (نقشبندی، ۳۰۳ـ۳۰۴؛ *آلوارت*، شم 8251). دیوانی که برخی چون ابن تغری بردی (۲۸۴/۷) به او نسبت داده‌اند، ظاهراً مفقود شده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن رافع، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ فیض‌الله افندی،استانبول؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی الدهان، دمشق ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *معجم الشیوخ، المعجم الکبیر*، به کوشش محمد حبیب الهیلة، طائف، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ سید، *خطی*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ شمیسانی، حسن، *مدارس دمشق فی‌العصر الایوبی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ مقری تلمسانی؛ احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ نقشبندی، اسامة ناصر و ظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL, S.

ابوالفضل بیرجندی

اِبْنِ ظَهیره، عنوان افراد خاندانی از بنی مخزوم که در سده‌های ۹ و ۱۰ ق/۱۵ و ۱۶ م به شهرت رسیدند و در مکه عهده‌دار افتاء، قضا و تدریس بودند. زبیدی (۳۷۵/۳) به کتابی با عنوان *البُدور المُنیرة فی السادة بنی ظهیرة* در شرح حال این خاندان اشاره کرده است. مهم‌ترین افراد خاندان ابن‌ظهیره اینانند:

۱. **ابوحامد محمدبن عبدالله بن ظهیرة بن احمدبن‌عطیة بن ظهیرهٔ قرشی مکی**، ملقب به جمال‌الدین (اول شوال ۷۵۱ـ۱۶ رمضان ۸۱۷ ق/۲ دسامبر ۱۳۵۰ـ۲۹ نوامبر ۱۴۱۴ م)، خطیب، قاضی و مفتی مکه. او در مکه زاده شد و در همانجا پرورش یافت (ابن فهد، ۲۵۳). حدیث را نزد شیخ خلیل مالکی، قاضی تقی الدین حرازی، قاضی عزالدین ابن جماعه، شیخ عبدالله یافعی، محمدبن احمدبن عبدالمعطی و دیگران (فاسی، ۵۳/۲ـ۵۴) و مقدمات فقه را نزد قاضی ابوالفضل و عمویش قاضی شهاب‌الدین و جمال‌الدین امیوطی و جمعی دیگر فرا گرفت. سپس به مصر رفت و از زین‌الدین عبدالرحمن بن علی بن هارون ثعلبی و محمدبن علی حرانی حدیث و از ابوالبقاء محمدبن عبدالبر سبکی و سراج الدین بلقینی و ابن ملقّن و ابن نحوی فقه آموخت (همو، ۵۵/۲).

او در سفر به دمشق از ابن اُمَیله و صلاح الدین ابن ابی عمر حدیث (همو، ۵۴/۲) و از ابوالبقاء سبکی و عمادالدین اسماعیل بن خلیفهٔ حُسبانی فقه آموخت (همو، ۵۵/۲). وی همچنین به بعلبک، حِمص، حماه، حلب، بیت المقدس، غزّه (همانجا) و نیز اسکندریه (ابن فهد، ۲۵۴) سفر کرد و از دانشمندان و استادان آن شهرها فقه و حدیث فراگرفت. کسانی چون خلیل بن عبدالرحمن مالکی، بلقینی و ابن ملقن به وی اجازهٔ افتاء و تدریس دادند و بلقینی افزون بر آن اجازهٔ تدریس حدیث و اصول فقه و ادبیات را نیز به وی داد. فاسی احاطهٔ وی به ادبیات عرب، فقه، تاریخ و شعر را ستوده است (۵۵/۲ـ۵۶). او پس از ۷۷۰ ق/۱۳۶۹ م بیش از ۴۰ سال در مکه به تدریس پرداخت و از همه جا به گرد وی جمع شدند (ابن‌فهد، همانجا). از جمله شاگردان وی تقی‌الدین فاسی است که به گفتهٔ خود وی علم حدیث را در فُرع (جایی بین مکه و مدینه) از وی آموخته و از او اجازه گرفته است (۵۸/۲ـ۵۹). ابن‌فهد مکی از دیگر شاگردان وی در فقه و حدیث، گوید که از اوایل سدهٔ ۹ ق تا زمان وفات وی از او بهره جسته است (صص ۲۵۵). ابن حجر عسقلانی نیز از جمله شاگردان مبرّز وی در حدیث است. او در ۱۲ سالگی (۷۸۵ق/۱۳۸۳ م) نزد ابن ظهیره که اولین استاد وی در مکه بود، به فراگیری حدیث پرداخت (ابن‌حجر، ۱۵۸/۷؛ سخاوی، ۹۴/۸).

ابن ظهیره در مکه مسند افتاء داشت و مردم از نقاط مختلف برای مسائل شرعی خود نزد وی می‌آمدند (فاسی، ۵۶/۲)، تا آنجا که ریاست شافعیه در حجاز به او منتهی شد و به قول سخاوی (۹۳/۸ـ۹۴) به عالم حجاز ملقب گشت.

او علاوه بر امور علمی به مشاغل دیوانی نیز می‌پرداخت و به گفتهٔ ابن حجر (همانجا) در ۸۰۰ ق/۱۳۹۸ م در مکّه عهده‌دار منصب قضا شد. فاسی (همانجا) گوید که ولایت حرم شریف وتدریس‌درس بشیر جمدار ناصری بر عهدهٔ وی بود، اما از آن سمت عزل شد و در ذیحجهٔ ۸۰۶ بار دیگر به قضای مکه منصوب گردید و نیز وظایف دیگری چون خطابه و رسیدگی به حرم شریف و حسبهٔ آنجا را به عهده گرفت و تا آخر عمر بارها از این منصبها عزل و مجدداً منصوب شد، اما در هنگام مرگ همچنان در مسند قضا باقی بود. او همچنین سالها به تدریس در مدارس مجاهدیه، غیاثیه و رسولیه در مکه پرداخت و بعد از وی فرزندش محب الدین عهده‌دار آن مسئولیتها شد. ابن‌ظهیره در مکه درگذشت و در معلاة به خاک سپرده شد (فاسی، ۵۷/۲ـ۵۸). ازآثار او شرحی بر قسمتهایی از *الحاوی الصغیر* از بیع تا وصایا، پاسخ نامه‌ای به سئوالهای فقهی اهل رهران و پاسخ نامهٔ دیگری به پرسشهای مردم عدن است (فاسی، ۵۶/۲؛ ابن‌قاضی شهبه، ۷۱/۴؛ ابن فهد، ۲۵۵؛ سخاوی، ۹۴/۸). او همچنین دو جزء روایی از احادیث مسند گرد آورده است (ابن فهد، همانجا). فاسی (۵۸/۲) از تألیف دیگری از وی با عنوان معجم نام برده است.

۲. ابوالبرکات کمال‌الدین محمدبن محمد بن حسین بن علی بن احمد بن عطیة بن ظهیرهٔ مخزومی مکی (۷۶۵/۸۲۰ق ـ ۱۳۶۴/۱۴۱۷ م)، محدث و قاضی مکه. او در کودکی به درس قاضی عزالدین ابن جماعه حاضر شد (فاسی، ۲۸۷/۲) و نیز از درس جد مادریش شهاب‌الدین احمدبن ظهیره بهره جست و از بهاءالدین ابن

عقیل و کمال‌الدین ابن حبیب حدیث شنید و صلاح الدین ابن ابی عمر و ابن امیله و ابن‌کثیر و گروهی دیگر به وی اجازهٔ نقل حدیث دادند و وقتی خود حدیث می‌گفت، دانشمندانی مانند نجم الدین ابن‌فهد در مجلس وی حضور می‌یافتند. او ابتدا به نیابت از جد مادریش به امور حسبه در مکه پرداخت (سخاوی، ۷۷/۹) و پس از اینکه از مصر بازگشت، در ۸۰۸ق به نیابت از قاضی جمال الدین ابن‌ظهیره به قضای مکه و رسیدگی به امور حسبهٔ آنجا منصوب شد، اما چون جمال‌الدین فرزند خود محب‌الدین را به نیابت خطابت و قضا برگزید، روابط آن دو به تیرگی گرایید. جمال‌الدین پس از چندی از قضا عزل شد و چون در ۸۱۲ ق دوباره به این مقام منصوب گردید، ابو البرکات را بار دیگر به نیابت برگزید (در مورد روابط بین آن‌دو وعزل ونصب ابوالبرکات نک: فاسی ۲۸۸/۲ـ۲۸۹؛ ابن‌حجر، ۲۴۶/۷ـ۲۴۷). او بعد از در گذشت قاضی جمال الدین عهده‌دار قضا و رسیدگی به امور اوقاف و مرز داری مکه گردید، اما رقابت بین او و قاضی القضاة محب‌الدین احمد فرزند جمال الدین مذکور بار دیگر سبب شد که در ۸۱۸ق از آن مقام عزل و در ۸۱۹ق مجدداً به آن مقام منصوب گردد، ولی قاضی محب‌الدین باز به جای وی نشست و ابوالبرکات تا زمان مرگش معزول ماند (فاسی، ۲۸۷/۲). او نیز در مکه درگذشت و در معلاة به خاک سپرده شد (ابن حجر، ۲۴۷/۷؛ ابن‌فهد، ۲۶۷؛ سخاوی، ۷۸/۹).

۳. **ابوالسعادات محمدبن ابی البرکات محمدبن محمدبن حسین ابن علی‌بن احمدبن‌عطیة‌بن ظهیرهٔ مخزومی**، ملقب به جلال الدین (۷۹۵ـ۸۶۱ق/۱۳۹۳ـ۱۴۵۷م)، فقیه شافعی و قاضی مکه. کنیهٔ دیگر وی ابوالخیر است (سخاوی، ۱۰۵/۱۱). او در مکه زاده شد و در همانجا قرآن و مقدمات علوم را فرا گرفت. سپس فقه را نزد غیاث الدین گیلانی و جمال‌الدین ابن ظهیره و ابن‌جزری و اصول عقاید را نزد ابو عبدالله وانوغی و نیز بساطی که به مکه آمده بود، فرا گرفت و در آن علم از بساطی بسیار بهره جست و از شیوخی چون ابن‌حجر عسقلانی حدیث شنید و تنوخی و هیثمی و بلقینی و ابن ملقن و دیگران به وی اجازه دادند. همچنین از استادش گیلانی و دیگران اجازهٔ افتاء و تدریس یافت و در ۸۱۲ق به جای پدر به قضای مکه منصوب شد. در ۸۲۰ ق خطیب آنجا گردید و چون با او مخالفت شد، از تصدی آن سرباز زد. سپس در ۸۲۲ق به جای خطیب ابن محب الدین ابوالفضل نویری به نظارت مسجد الحرام و امور حسبه در مکه تعیین شد و پس از عزل و نصبی چند و وفات رقیبش ابوالفضل در ۸۲۷ق به قاهره مسافرت کرد و به همان وظایف پرداخت. لیکن به‌زودی برای کسب مقام قضا به مکه بازگشت و باز پس از عزل و نصبی چند در ربیع الثانی ۸۴۶ق از قضای مکه کناره گرفت و به مدینه رفت. در آنجا به تدریس فقه و اصول‌ودیگرعلوم پرداخت و بارها به قضا منصوب شد و به هنگام مرگ نیز در مسند قضا بود.

سخاوی که ابوالسعادات را بسیار ستوده، او را در ۸۵۶ ق در مکه دیده و از محضر او بهره برده است. همو با استناد به گفتهٔ ابن حجر و بساطی، ابوالسعادات را رئیس مکه و شیخ حجاز و بلاد مجاور آن و یگانه فقیه شافعی مذهب آن دیار خوانده و به نقل از مقریزی آثاری چون *تکملة شرح الحاوی* در فقه، *المناسک*، *تعلیق علی جمع الجوامع* و *ذیل علی طبقات الفقهاء* سبکی را به وی نسبت داده است (۲۱۴/۹ـ۲۱۶).

سیوطی (ص ۱۶۷) افزون بر آثار مذکور از تکملهٔ وی بر *محط الرجال* جمال‌الدین امیوطی در فقه نیز نام برده است.

۴. **ابوطیب احمدبن محمدبن (محمد بن) حسین بن علی ابن احمد بن عطیة بن ظهیرهٔ قرشی مخزومی مکی**، ملقب به محب‌الدین (۸۲۵ـ۸۸۵ ق/ ۱۴۲۲ـ۱۴۸۰م)، قاضی و فقیه شافعی. او در مکه زاده شد و در همانجا رشد کرد و به حفظ قرآن و فراگیری علوم زمان خویش پرداخت. او به درس ابن جزری حاضر شد و از شهاب‌الدین مرشدی و ابوشعر حنبلی و مقریزی و تقی‌الدین ابن فهد و دیگران حدیث شنید و از برخی از آنان اجازه یافت و فقه را نیز نزد پدر و کمال‌الدین اسیوطی فرا گرفت. سخاوی (۱۹۱/۲) نام استادان او را در علوم مختلف چون فقه، معانی و بیان، کلام و تصوف به تفصیل بیان کرده و دقت نظر وی را در فراگیری آن علوم ستوده است. در ۸۳۹ ق و بعد از آن مشایخ عصر چون تقی‌الدین مقریزی و یحیی بن محمد مغربی شادلی و علم‌الدین احمد اخنائی و ابوالقاسم نویری مالکی و جمعی دیگر به وی اجازه دادند. وی در مکه در ۸۴۷ ق به نیابت از پدر بر مسند قضا نشست و بعد از وفات پدرش نیز به استقلال به آن کار پرداخت. سپس از آن مقام کناره گرفت، اما پس از چندی مجدداً منصوب گردید و مسئولیتهای دیگری چون نظارت بر مسجدالحرام و قضای جده برعهدهٔ او گذاشته شد، ولی مدتی نگذشت که از همهٔ آنها کناره گرفت و تا آخر عمر به هیچ یک از آن مشاغل روی نیاورد، تا اینکه در مکه درگذشت و به رسم بنی مخزوم در برابر حجرالاسود بر وی نماز گذاردند و کنار پدرش در معلاة به خاک سپرده شد. او علاوه بر مشاغل حکومتی به تصنیف، تدریس و افتاء نیز می‌پرداخت. سخاوی که خود محب‌الدین را دیده، گوید که او ردیه‌ای بر پسر عمویش خطیب فخرالدین ابوبکر در مسائل فقهی نوشته است (۱۹۰/۲ـ۱۹۲).

کامل المهندس (صص «د»، «ه») این احتمال را مردود ندانسته که مؤلف کتاب *الفضائل الباهرة فی محاسن مصر والقاهرة* محب‌الدین ابن ظهیره باشد و وقایع مصر در ۹۸۲ ق/ ۱۵۷۴م که در آن کتاب بیان گردیده، بعد از وفات مؤلف از سوی برخی از افراد خاندان وی اضافه شده باشد (نک: زرکلی، ۲۳۱/۱).

۵. **جمال الدین محمدبن نورالدین محمدبن ابی‌بکر بن علی بن ظهیره**. دربارهٔ زندگی او در منابع متقدم چیزی در دست نیست، ولی بروکلمان (GAL,S,II/40) بدون ذکر مأخذی متذکر شده که او در ۸۲۰ ق/ ۱۴۱۷م در قدس زاده شده و در ۸۴۳ ق/ ۱۴۳۹م به قاهره رفته و در ۸۸۸ ق / ۱۴۸۳م در گذشته است. همو تألیف کتاب *الفضائل الباهرة*

فی محاسن مصر والقاهرة را به وی نسبت داده است (همانجا؛ GAL, II/52). اما کامل المهندس (ص «د») با استناد به اینکه جمال‌الدین در ۹۸۶ ق وفات کرده و مؤلف *الفضائل الباهرة* از شاگردان مقریزی (د ۸۴۵ ق/ ۱۴۴۱م) بوده است، در انتساب آن به جمال‌الدین تردید کرده و مؤلف آن را احتمالاً ابواسحاق برهان‌الدین ابراهیم بن علی بن محمدبن محمدبن حسین بن علی بن عطیة بن ظهیره (د ۸۹۱ ق/ ۱۴۸۶م) یا چنانکه گذشت، ابوطیب محب‌الدین ابن ظهیره (د ۸۸۵ ق/ ۱۴۸۰م) دانسته است. این کتاب به کوشش مصطفی سقا و کامل المهندس در قاهره ۱۹۶۹م به چاپ رسیده است.

۶. ابوبکربن علی بن ابی البرکات محمدبن محمدبن حسین بن علی بن احمد بن علی بن عطیة بن ظهیرهٔ مکی، ملقب به فخرالدین (۸۳۸-۸۸۹ ق/ ۱۴۳۵-۱۴۸۴م)، فقیه شافعی. او در مکه زاده شد و در آنجا رشد کرد و به حفظ قرآن و فراگیری علوم وقت پرداخت و از عمویش ابوالسعادات و ابوالفتح مراغی و شوائطی و تقی‌الدین ابن فهد حدیث شنید و شیوخی چون زین‌الدین زرکشی، ابن فرات، ابن حجر، مقریزی و عینی به وی اجازهٔ نقل حدیث دادند.

فخرالدین همچنین در علوم مختلف چون فقه، ادب عرب، معانی و بیان و جز آن از برادرش عمر بهره جست و در ۸۵۸ ق/ ۱۴۵۴م در مکه به درس ابن همام نیز حاضر شد. او در ۸۶۲ ق به قاهره مسافرت کرد و در آنجا از علم‌الدین بلقینی، ابن دیری و عزالدین حنبلی حدیث شنید و اصول فقه را نزد محلّی و محمدبن محمدبن مرزوق و دیگران فرا گرفت. سخاوی که به تفصیل نام استادان و مشایخ وی در علوم مختلف را بیان کرده است، می‌گوید که جمعی از آنان به وی اجازهٔ افتاء و مخصوصاً تدریس دادند (۱۱/۵۸-۶۰). همو ابن ظهیره را در ۸۷۱ ق دیده و فضل و دانش و نیز مداومت او را در مطالعه و مباحثه با دانشمندان ستوده است (همانجا). او بارها به قاهره مسافرت کرد و در حجاز به مشاغلی چون ایراد خطابه در مسجدالحرام و مسئولیتهایی چون نظارت بر برخی موقوفات و قضا در جده (بعد از وفات برادرش کمال‌الدین ابوالبرکات) گماشته شد. او در مکه درگذشت و همچون دیگر اعضای این خاندان در آرامگاه اختصاصی آن خاندان در معلاة به خاکش سپردند (همانجا). از او تنها ۲ اثر برجای مانده است: ۱. *غنیة الفقیر فی حکم حج الاجیر* (همو، ۵۹/۱۱) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ پاریس (دوسلان، شم 4151(3)) موجود است؛ ۲. *کفایة المحتاج الی الدماء الواجبة علی المعتمر والحاج*، که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۲۶۶/۳) وبرلین (آلوارت، شم 4050) موجود است. کتابی با عنوان *بلوغ السول فی احکام بسط روضة الرسول* نیز به وی نسبت داده شده است (سخاوی، همانجا). از وصف حاجی خلیفه در مورد این کتاب چنین برمی‌آید که او اصل نسخه را دیده است (۲۵۴/۱).

۷. محمد جارالله بن محمدبن ابی بکربن علی بن ظهیرهٔ قرشی مکی، ملقب به جمال‌الدین (ز ۹۶۰ ق/ ۱۵۵۳م)، مورخ و فقیه حنفی. تاریخ وفات وی معلوم نیست، اما زرکلی (۵۹/۷) آن را ۹۸۶ ق/ ۱۵۷۸م و دجیلی (۲۲۷/۲) ۹۶۰ ق گفته و دیگران (سرکیس، ۱۵۰؛ قمی، ۳۴۵/۱؛ مدرس، ۸۷/۸) او را در تاریخ اخیر در قید حیات دانسته‌اند.

از زندگی وی چیز زیادی دانسته نیست، فقط می‌دانیم که اهل مکه بوده و در همانجا نیز به افتاء پرداخته است (زرکلی، ۶۰/۷). کتاب *الجامع اللطیف فی فضل مکة واهلها وبناء البیت الشریف* به وی منسوب است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب (ص ۲) خود را محمد جارالله بن ظهیرهٔ قرشی مکی حنفی شناسانده است. اما در *دلیل الکتاب المصری* ۱۹۷۲م (ص ۲۲۱) این اثر به فردی دیگر به نام محمدبن محمد بن حسین بن ظهیره منسوب شده است که با گفتهٔ مؤلف در مقدمهٔ کتاب (ص ۲) سازگاری ندارد. این کتاب بارها، از جمله در ۱۹۲۲، ۱۹۳۸، ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳م در قاهره و در ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م در بیروت به چاپ رسیده است.

۸. علی بن جارالله بن محمدبن ابی الیمن بن ابی بکر بن علی ابن ابی البرکات محمدبن ابی السعود محمدبن حسین بن علی بن احمدبن عطیة بن ظهیرهٔ قرشی مخزومی مکی (د ۱۰۱۰ ق/ ۱۶۰۱م)، منطقی، شاعر، خطیب و فقیه حنفی. او در مکه زاده شد (خفاجی، ۴۴۰/۱)، اما از تحصیلات وی چیز زیادی دانسته نیست. همچون جدش ابوالیمن، اولین حنفی مذهب این خاندان، به مذهب حنفی گرایش داشت (همانجا؛ قس: محبی، ۱۵۰/۳) و در حرمین شریفین به امر خطابت و افتاء می‌پرداخت و در فصاحت و رسایی سخن از شهرت بسزایی برخوردار بود. خفاجی (همانجا) گوید که او را در پیری و هنگامی که بیش از ۷۰ سال داشته، دیده و از محضر درسش بهره جسته و از او اجازه گرفته و بدین طریق از اقران خود پیشی جسته است. از جمله شاگردان وی می‌توان شیخ عبدالرحمن مرشدی و برادرش قاضی القضاة شهاب‌الدین احمد و عبدالقادر طبری را نام برد (محبی، همانجا). او در اواخر عمر بینایی خود را از دست داد و در ۹۰ سالگی درگذشت (همو، ۱۵۱/۳). از وی اثری با عنوان *فتاوی ابن ظهیرة* برجای مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریهٔ مصر (ازهریه، ۲۱۳/۲) موجود است. نیز آثاری با عناوین *حاشیة علی شرح التوضیح*، *حاشیة علی شرح ایساغوجی للقاضی زکریا*، *تذکرة مفیدة* که بغدادی (هدیه، ۷۵۱/۱) آن را *تذکرة الظهیریة* ثبت کرده است و *رشف الشرابات السنیة من مزج الفاظ الآجرومیة* (بغدادی، همانجا؛ همو، *ایضاح*، ۵۴۲/۲) به وی نسبت داده شده است. وی شعر نیز می‌سرود و دیوانی به وی نسبت داده‌اند (محبی، همانجا).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن ظهیرة، محمد جارالله، *الجامع اللطیف فی فضل مکة واهلها وبناء البیت الشریف*، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ ابن فهد مکی، محمدبن محمد، *لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ازهریة، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ خفاجی، احمدبن

محمد، *ریحانة الالبا وزهرة الحیاة الدنیا*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷م؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، *اعلام العرب فی العلوم والفنون*، نجف، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م؛ *دلیل الکتاب المصری* ۱۹۷۲م، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سرکیس، *چاپی*؛ سیوطی، *نظم العقیان فی اعیان الاعیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ المهندس، کامل، مقدمه بر *الفضائل الباهرة فی محاسن مصر والقاهرة* اثر ابن ظهیره، قاهره، ۱۹۶۹م؛ نیز: *Ahlwardt; De Slane;* GAL; GAL, S.

علی اکبر ضیائی

اِبْنِ‌عابِدین، عنوان چند فقیه حنفی، که در اواخر دوران حکومت عثمانی در شامات می‌زیستند.

۱. محمدامین بن عمربن عبدالعزیزبن احمدبن عبدالرحیم بن محمد صلاح‌الدین (۱۱۹۸ ـ ۱۲۵۲ ق/ ۱۷۸۴ ـ ۱۸۳۶ م)، فقیه و پیشوای حنفیان شام. او به جهت انتساب به جد اعلایش محمد صلاح‌الدین معروف به عابدین، به ابن عابدین شهرت یافت. نسب وی را به اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) می‌رسانند. (نک: تیمور پاشا، ۲۵۶؛ بستانی ف). ابن عابدین پس از حفظ قرآن، تجوید و قرائت برخی علوم دیگر را از شیخ سعید حموی شیخ القرّاء دمشق فرا گرفت و در این هنگام بر مذهب شافعی بود. آنگاه به ملازمت شاکر عَقّاد پرداخت و از وی دانش آموخت. او به تشویق استادش از مذهب شافعی به حنفی عدول کرد و دراین مذهب شهرتی یافت و به مرجعیت در فتوی رسید (مردم بک، ۳۶ ـ ۳۷). پدرش بازرگان بود و برای تجارت به هند سفر می‌کرد و از آنجا برای مطالعهٔ او کتاب می‌آورد (بیطار، ۳۰(۱)/ ۱۲۷). از استادان و مشایخ او علاوه بر دو استاد مذکور می‌توان از عبدالقادر و ابراهیم بن اسماعیل نابلسی و هبة الله بعلی شارح *الاشباه والنظائر* یاد کرد (ابن عابدین، ۳ ـ ۴؛ کتانی، ۲/۲۱۶). پسرش علاءالدین محمود و برادرزاده‌اش احمد عابدین، عبدالغنی میدانی، آلوسی، عارف حکمت بک، عمربن احمد عقّاد و دیگران از او دانش آموخته یا اجازه دریافت داشته‌اند (کتانی، ۲/۲۱۷). وی در دمشق درگذشت و در مقبرهٔ باب الصغیر در خاک سپرده شد (مردم بک، ۳۹).

آثار چاپی: ۱. *ردّ المحتار علی الدر المختار فی شرح تنویر الابصار*، که حاشیه‌ای است بر*الدر المختار* حصکفی که خود شرحی است بر *تنویر الابصار* غزی. این کتاب در ۵ جلد، نخستین بار در ۱۲۴۳ ق در کلکته چاپ شده است و حاشیهٔ ابن عابدین نیز نامیده می‌شود. پسرش تکمله‌ای بر آن افزوده و آن را به پایان رسانده است؛ ۲. *العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیة*، که از مشهورترین آثار ابن عابدین به شمار می‌رود و در بولاق در ۱۲۷۰ و ۱۳۰۰ ق به چاپ رسیده است؛ ۳. *عقود اللآلی فی الاسانید العوالی* (دمشق، ۱۳۰۲ ق)؛ ۴. *مجموعة رسائل ابن عابدین*، مشتمل بر بیش از ۳۰ رساله (دمشق، ۱۳۰۱ ق)؛ ۵. *منحة الخالق*، حاشیه بر کتاب *البحر الرائق فی شرح الدقائق*، در ۸ جزء (قاهره، ۱۹۱۶ م)؛ ۶. *نسمات الاسحار علی شرح المنار المسمی بافاضة الانوار*، در اصول و حاشیه‌ای است بر شرح حصکفی بر کتاب *المنار* تألیف نسفی (استانبول، ۱۳۰۰ ق، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ و ۱۹۷۹ م).

آثار خطی: ۱. *القاب الزحاف والعلل*، در عروض (سید، ۱/۷۴؛ *آلوارت*، شم (3)7157)؛ ۲. *التعلیقات فی تحقیق مافی النقایة* (*خالدوف*، شم 4161)؛ ۳. *فتح رب الارباب بحواشی لب الالباب بشرح نبذة الاعراب*. دو نسخه از این کتاب موجود است (ظاهریه، نحو، ۳۷۵ ـ ۳۷۶)؛ ۴. *نزهة النواظر علی الاشباه و النظائر* (ظاهریه، فقه، ۲/۲۴۶).

همچنین *ذیل تاریخ مرادی*، حاشیه‌ای بر تفسیر بیضاوی و *مطول* و آثاری دیگر به او نسبت داده شده است (بغدادی، ۲/۳۶۷ ـ ۳۶۸).

۲. محمدبن محمدامین بن عمر، ملقب به علاءالدین (۱۲۴۴ ـ ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۲۸ ـ ۱۸۸۹ م)، فقیه حنفی، از پیروان طریقت خلوتی که عمر خود را در مناصب قضایی و علمی و اجتماعی گذراند و در دمشق وفات یافت‌ودرگورستان باب الصغیر دفن شد (حافظ، ۱/۶۳ ـ ۶۴). او پس از کسب مقدمات در کودکی از مجلس درس پدر استفاده کرد و پس از مرگ پدر، از علمای دمشق و مصر و حجاز چون شیخ سعید حلبی، عبدالرحمن کزبری، عبدالرحمن طیبی، حسن شطّی، حسن بیطار، حامد عطار، هاشم تاجی بعلی، ابراهیم باجوری شیخ جامع ازهر، احمد دحلان مفتی شافعیان در مکه، یوسف غزّی رئیس مدرسان در مدینه و دیگران فقه و حدیث را فرا گرفت. اصول طریقهٔ خلوتیه را از قطب زمان شیخ محمد مهدی زواوی مغربی فرا گرفت (حافظ، همانجا) و جانشین او گردید و به دستور او به قبول مناصب دولتی در دولت عثمانی از جمله مقام قضا در طرابلس شام تن در داد (تیمور پاشا، ۲۵۳) و درجمعیت علمی برای گردآوری *المجلة الشرعیة* به ریاست وزیر و مورخ مشهور احمد جودت پاشا، در استانبول شرکت جست (سرکیس، ۱/۱۵۵). در زمانی که ریاست جمعیت خیریه را در دمشق عهده‌دار بود، کتابهای موقوفه درشام ــ که در دسترس مردم نبود و تنها متولیان در اختیار داشتند ــ در یک‌جا گردآوری و نام المکتبة العمومیة بر آن نهاده شد (کرمی، ۱۱).

از آثار او *قرة عیون الاخبار بتکملة رد المحتار علی الدرالمختار*، از ۱۲۹۰ ق تاکنون چندبار در مصر چاپ شده و *الهدیة العلائیة لتلامذة المکاتب الابتدائیة*، که بار اول در ۱۲۹۹ ق در سوریه و بار دوم در ۱۹۶۳ م به چاپ رسیده است. از دیگر آثار باقی‌ماندهٔ او نسخه‌ای از کتاب *معراج النجاح فی شرح نور الایضاح*، به خط مؤلف درکتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، فقه، ۲/۱۸۳ ـ ۱۸۴؛ در مورد دیگر آثار او نک: حافظ، ۱/۶۵).

از دیگر افراد این خاندان احمدبن عبدالغنی بن عمربن عبدالعزیز (۱۲۳۸ ـ ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۲۳ ـ ۱۸۹۰ م)، محدث و فقیه حنفی صوفی

مسلک نیز قابل ذکر است (نک: تیمور پاشا، ۲۵۱؛ حافظ، ۸۳/۱-۸۴). از وی چند اثر خطی با عنوانهای *رفع الالتباس عن بغیة الناس فی احکام الطهارة والانجاس* (ظاهریه، فقه حنفی، ۳۹۶/۱۰)؛ *نثر الدرر علی مولد ابن حجر* (همان، تاریخ، ۵۳۱/۲-۵۳۲)، *العقیدة القلبیة* و چند اثر دیگر در دست است (نک: حافظ، ۸۴/۱؛ تیمور پاشا، ۲۵۲).

همچنین می‌توان از ابوالخیر محمدبن احمدبن عبدالغنی بن عمر (۱۲۶۹-۱۳۴۳ ق/ ۱۸۵۳-۱۹۲۵ م)، فقیه حنفی و مفتی شام یاد کرد (نک: تیموریه، ۱۸۷/۳) که اثری با عنوان *التقریر فی التکویر* از او در استانبول در ۱۹۰۰ م به چاپ رسیده است (در مورد دیگر آثار وی، نک: حافظ، ۴۰۴/۱).

مآخذ: ابن عابدین، محمد، *ردالمحتار علی الدر المختار*، بولاق، ۱۲۷۲ ق؛ بستانی ف؛ بغدادی، هدیه؛ بیطار، محمد بهجة، «مذکرات سائح فی الشرق العربی»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ تیمور پاشا، احمد، *اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ تیموریه، *فهرست*؛ حافظ، محمد مطیع و اباظة نزار، *تاریخ علماء دمشق فی القرن الرابع عشر الهجری*، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سید، خطی؛ سرکیس، چاپی؛ ظاهریه، خطی؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۷ ق؛ کرمی، سعید، «دورالکتب وفائدتها»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ مردم بک، خلیل، *اعیان القرن الثالث عشر*، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ نیز:
Ahlwardt; Khalidov.

عبدالامیر سلیم

اِبْنِ عات، ابوعمر، احمدبن هارون بن احمد بن جعفر بن عات نَفْزی (۵۴۲-۶۰۹ ق/ ۱۱۴۷-۱۲۱۲ م)، فقیه مالکی، محدث، ادیب و مورخ اندلسی. او در روز جمعه ۵ شوال در نَفْزَه از شهرهای اندلس متولد شد. مقدمات علوم را نزد پدر و اساتید دیگر آموخت. در جوانی به مصر رفت و پس از آن حج گزارد، در مکه نزد استادانی حدیث آموخت و از چند تن از آنان اجازهٔ روایت گرفت و در فقه و حدیث و ادب و تاریخ به درجه‌ای رفیع رسید. وی در پایان عمر برای جهاد به زادگاه خویش بازگشت و در جنگ میان مسیحیان و مسلمانان در اندلس که به «واقعهٔ عقاب» معروف است، ناپدید شد (ابن ابار، ۱۰۱/۱-۱۰۲).

معلمان او افزون بر پدرش، ابوالحسن بن محمدبن هذیل، ابوعبدالله ابن سَعاده، ابوبکر ابن بَیْبَش، ابوعبدالله ابن‌عبدالرحیم، ابوالحسن ابن عبدالعزیز حافظ، ابوطاهر سلفی، ابوعبدالله ابن حَضْرَمی، ابوطاهرابن‌عوف و ابوطاهرابن‌عثمانی بوده‌اند.

بسیاری از شیوخ محدثان از او حدیث نقل کرده‌اند، مانند احمدبن محمدبن وهب بکری از اهالی شاطبه (همو، ۱۲۴/۱)، ابوالحسن‌ابن قطان، ابوالحسن صاعد، ابوالخطاب ابن‌واجب، ابوالعباس ابن‌سید الناس، ابومحمد عبدالرحمن بن برطلة، ابوبکر ابن مسدی و جمعی دیگر از بزرگان محدثان (ابن فرحون، ۵۹-۶۰). وی در سلامت نفس و گفتار نیکو و حسن روایت و درایت، زبانزد خاص و عام بود (ابن فرحون، همانجا).

ابن‌عات مردی زاهد و متعبد بود، خرمای خشکیده می‌خورد و لباس خشن می‌پوشید. وی نثری پخته و روان داشت و شعر نیکو می‌گفت (ابن فرحون، ۶۰). حافظ احادیث بسیار بود و متن کامل آنها را با ذکر سلسله روات نقل می‌کرد (ابن ابار، ۱۰۱/۱۰).

آثار: ۱. *طرر ابی هارون* (در فقه). نسخه‌ای از این کتاب به شمارهٔ ۱۵۱۵در کتابخانهٔ عمومی رباط موجود است (علوش، ۲(۱)/ ۲۹۷)؛ ۲. *النُزهة فی التعریف بشیوخ الوجهة*، در ترجمهٔ احوال استادان و مشایخ خود و برخی از صالحان آن روزگار؛ ۳. *ریحانة النفس و راحة الانفس فی ذکر شیوخ الاندلس*، یا *ریحانة‌التنفس و راحة الانفس فی ذکر شیوخ الاندلس* (سخاوی، ۲۵۱؛ مقری، ۶۰۱/۲). طبق گفتهٔ عمر فروخ ابن عات کتابی در ذکر قاضیان شهر خودش شاطبه (و کتابی دیگر؟) در احوال قاضیان اندلس پرداخته بوده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳م؛ علوش، ی و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م.

عبدالمحمد روح‌بخشان

اِبْنِ عاشِر، ابوالعباس احمدبن عمربن محمد، صوفی و زاهد مغربی (د ۷۶۵ ق/ ۱۳۶۴ م). ابن عاشر را به سبب زندگی زاهدانه‌اش یکی از دو تن اشخاص بسیار برجستهٔ روزگار خود (نک: بابا تنبکتی، ۷۰) و حتی با مبالغه افضل اهل زمانه در علم و عمل (نک: مقری، ۳۴۰/۷) گفته‌اند، چنانکه از اولیاء الله و ابدال نیز خوانده شده است (ابن خطیب، ۳۷۹؛ ابن قنفذ، *الوفیات*، ۳۶۵؛ بابا تنبکتی، همانجا). وی به هیأت و صورت ظاهر خویش توجهی نداشت، اما دارای وقار و هیبتی خاص بود (ابن خطیب، بابا تنبکتی، همانجاها). اصلش از اندلس بود و در ناحیهٔ شمینه[1] زاده شد و در همانجا پرورش یافت. سپس به «جزیرة الخضراء[2]» رفت و به تعلیم قرآن پرداخت، اما در کشاکش با مسیحیان، جزیره به محاصره افتاد، و چون آنجا را در حال سقوط دید عازم سفر حج شد و پس از آن به فاس رفت. اقامت او در آن شهر دیری نپایید و از آنجا به مکناسه و سپس به سَلا رفت. در سلا به رباط الفتح فرود آمد و در زاویهٔ شیخ ابوعبدالله یابوری (یا بالوری) اقامت گزید (ابن قاضی، *درة‌الحجال*، ۱۴۸/۱-۱۴۹؛ همو، *جذوه*، ۱۵۳). به گفتهٔ سلاوی (۲۱/۴) هنگامی که ابن عاشر از اندلس به شهرهای مغرب چون فاس و مکناسه رفت، هیچ جا آرام و قرار نیافت، جز در سلاکه آنجا را مقام و مسکن خود قرار داد. همو از زبان ابن عاشر دو بیت شعر که حاکی از دلبستگی او به این شهر است، نقل می‌کند (همانجا). وی به امر معاش خویش سخت بی‌اعتنا بود (بابا تنبکتی، همانجا) و از راه استنساخ کتاب *العمدة* (در حدیث) روزگار

1. Jimena 2. Algeciras

می‌گذراند. گویند که در فروش نسخه‌های این کتاب جز قیمت آن چیزی نمی‌گرفت (ابن قنفذ، *انس الفقیر*، ۹ـ۱۰؛ ابن قاضی، *درة الحجال*، ۱۴۹/۱). وی پیوسته به زیارت اهل قبور می‌رفت (ابن خطیب، بابا تنبکتی، همانجاها)، در انزوا به سر می‌برد، از امرا و حکام روی گردان بود و از شنیدن نامشان نیز بیزاری می‌جست و حتی از دیدار صالحان نیز اجتناب می‌کرد (ابن‌خطیب، بابا تنبکتی، همانجاها؛ ابن قنفذ، *الوفیات*، ۳۶۶؛ همو، *انس الفقیر*، ۹).

گفته‌اند که در ۷۵۷ ق / ۱۳۵۶ م هنگامی که سلطان ابوعنان، پادشاه مغرب (از بنی مرین) به سلا رفت، قصد زیارت ابن عاشر را کرد، ولی شیخ او را نپذیرفت، و هر چند صبر کرد و راههای گونه‌گون را آزمود نتیجه نبخشید (ابن قنفذ، ابن قاضی، بابا تنبکتی، همانجاها). اما ابن خطیب موفق به دیدار او گردید و در کتابش *نفاضة الجراب* بخشی را به ستایش از او اختصاص داد (همانجا).

هر چند که ابن عاشر از خلق کناره می‌گرفت، اما مردم او را بزرگ می‌داشتند و سخت مورد احترام و قبول همگان بود، به گونه‌ای که وی را مستجاب الدعوه می‌انگاشتند (ابن خطیب، بابا تنبکتی، همانجاها). مشهور بود که وی دارای کراماتی است و خود او نیز به کرامات اولیاء الله، حتی پس از مرگ ایشان اعتقاد داشت (نک: ابن قنفذ، *انس الفقیر*، ۷، ۹، ۱۰). وی در اغلب اوقات در حال قبض بود و کم اتفاق می‌افتاد که روی خندان کند (همان، ۹)؛ بدین جهت است که او را مفرط در انقباض گفته‌اند (ابن خطیب، همانجا). التزام شیخ به سکوت (همانجا) و انزوای شدید او نیز شاید ناشی از غلبهٔ حال قبض بوده باشد. ابن عاشر در تمسک به سنت درحد کمال بود (ابن قنفذ، *الوفیات*، همانجا).

وی از امام محمد غزالی پیروی می‌کرد و *احیاء العلوم* او را سرمشق خود قرار داده بود (همو، *انس الفقیر*، ۹). با اینکه داعیهٔ ارشاد نداشت و بنابر شواهد موجود به هیچ سلسله‌ای وابسته نبود، شاگردانی داشت و کسانی از او کسب فیض می‌کردند.

عارف مشهور ابن عباد رُندی (ه م) که او را قطب و ولی‌الله خوانده‌اند، از شاگردان نزدیک و برگزیدهٔ ابن عاشر بود (همان، ۷۹؛ بابا تنبکتی، ۷۱؛ مقری، ۳۳۸/۷، ۳۴۲).

ابن عاشر در شهر سلا (ابن قنفذ، *الوفیات*، ۳۶۵) درگذشت. مقری که در ۱۰۰۹ ق / ۱۶۰۰ م از این شهر دیدن کرده گوید که مدفنش خارج از شهر و نزدیک ساحل بحر محیط قرار داشته است (۳۵۰/۷).

بعدها بر آرامگاه او ضریحی قرار داده شد و آن محل به نام خود او به «سیدی احمدبن عاشر» معروف (نک: لوی پرووانسال، ۲۲۳) و زیارتگاه همگان شد (ابن قاضی، جذوة، ۵۳؛ مقری، همانجا).

مناقب نامه‌ای در احوال ابن عاشر موجود است به نام *تحفة الزائر فی بعض مناقب سیدی الحاج احمدبن عاشر* که به قلم یکی از همشهریان همنام او ابوالعباس احمدبن عاشر بن عبدالرحمن ملقب به حافی (د ۱۱۶۳ ق / ۱۷۵۰ م) تصنیف شده است. آرامگاه این شخص نیز در همان شهر سلا، در جوار مزار سیدی احمدبن عاشر واقع است (لوی پرووانسال، همانجا).

مآخذ: ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *نفاضة الجراب فی علالة الاغتراب*، به کوشش احمد مختار عبادی، قاهره، دارالکاتب العربی؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، *درة الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره / تونس، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن قنفذ، احمدبن حسن، *انس الفقیر وعزالحقیر*، به کوشش محمد الفاسی وادولف فور، رباط، ۱۹۶۵ م؛ همو، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ بابا تنبکتی، احمدبن احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶ م؛ لوی پرووانسال، *مؤرخو الشرفاء*، ترجمهٔ عبدالقادر الخلادی، رباط، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.

مسعود جلالی مقدم

اِبْنِ عاشِر، عبدالواحد بن احمدبن علی انصاری فاسی (۹۹۰ـ۲۳ ذیحجهٔ ۱۰۴۰ ق / ۱۵۸۲ـ۲۳ ژوئن ۱۶۳۱ م)، عالم مالکی مذهب. نیاکان وی اندلسی بودند و خود وی در فاس زاده شد و همانجا پرورش یافت. قرآن را از ابوالعباس احمدبن فقیه و عثمان لمطی و قرائتهای هفتگانه را نزد احمدبن کفیف و محمد شریف مری و دیگران آموخت. نحو را از قاسم بن ابی العافیهٔ نحوی و حدیث را از محمدبن قاسم بن قصار، محمدبن ابی العافیه و ابن عزیز فرا گرفت. در ۱۰۰۸ ق به مکه و از آنجا به مصر رفت. در مصر به درس مشایخ حاضر شد، *مؤطأ* مالک و *شمائل* ترمذی را نزد ابوعبدالله محمدجنان و ابوالحسن علی بن بطوی خواند. او در فنونی چون قرائت، تفسیر، کلام، اصول، فقه، منطق، ادبیات، طب و ریاضیات دستی داشت. از میان شاگردانش تنها از احمدبن محمد میاره که بر *المرشد المعین* ابن عاشر شرحی نوشته، یاد شده است (محبی، ۹۶/۳ـ۹۸).

آثار چاپی: ۱. *تنبیه الخلاّن فی علم رسم القرآن*،که به گفتهٔ زرکلی (۱۷۵/۴) چاپ شده است؛ ۲. *متن ابن عاشر* (قاهره، بدون تاریخ)؛ ۳. *المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین* (قاهره، ۱۳۰۰ ق)،که منظومه‌ای است در اصول دین بر طریق مالکیان و شرحهای زیادی برآن نوشته شده است.

آثار خطی: ۱. *ارجوزة فی عمل الربع المجیب*، حدود ۱۳۰ بیت است و شرحی به نام *اتحاف المباشر* توسط محمدبن علی اغزاوی فاسی برآن نوشته شده است. نسخه‌ای از آن در وین موجود است (کرافت، شم 330)؛ ۲. *الاعلان بتکمیل مورد الظمآن فی کیفیة رسم القرآن*، تعلیقه‌ای است بر شرح *مورد الظمآن* (ازهریه، ۶۱/۱)؛ ۳. *رسالة منظومة فی الفقه*، نسخه‌ای از این اثر در انستیتوی خاورشناسی شوروی نگهداری می‌شود (خالدوف، شم 4867)؛ ۴. *فتح المنّان بمورد الظمآن*، شرحی است بر *مورد الظمآن* ابن خزّاز (تیموریه، ۲۲۰/۱؛ ازهریه، ۱۲۰/۱؛ خدیویه، ۷ (۱) / ۳۴۱؛ علوش، شم ۶۳۲؛ *کاتالوگ*، شم 92)؛ ۵. *قصیدة فی النحو* (علوش، شم ۱۶۹۵)؛ ۶. *منظومة فی الاتباع والتوکید* (نک: GAL, S, II/700)؛ ۷. *نظم فی النکاح وتوابعه من طلاق وغیره* (علوش، شم ۱۶۲۰). علاوه بر عناوین یادشده آثار

دیگری نیز به وی نسبت داده شده است (نک: محبی، ۹۸/۳؛ بغدادی، ۶۳۶/۱).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ بغدادی، هدیه؛ تیموریه، فهرست؛ خدیویه، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ علوش، ی و عبدالله رجراجی، فهرس المخطوطات العربیة برباط، مغرب، ۱۹۵۴ م؛ محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ نیز:
Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico, London, 1846; GAL, S; *Khalidov*; Krafft, A., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften...*, Wien, 1842.
ناصر گذشته

اِبْنِ عاشور، عنوان افراد خاندانی مالکی مذهب که در سده‌های ۱۱-۱۴ ق /۱۷-۲۰م عالمان و قضاتی از آن برخاستند و در تونس عهده‌دار مناصبی شدند. نسب این خاندان به ادریسیان حسینی از اشراف مغرب باز می‌گردد که از مراکش، خاستگاه اصلی خود، به اسپانیا رفته و مدتی در آنجا سکنیٰ داشته‌اند، اما در اثر آزارهای مذهبی، نیای بزرگ این خاندان، عاشور، در ۱۰۳۰ ق/۱۶۲۱م اسپانیا را ترک و به مغرب کوچ نمود و در شهر سَلا مسکن گزید. این خاندان بعدها به دو شاخه تقسیم شد: شاخه‌ای از آن در مغرب اقصی (سلا و رباط) باقی ماند و شاخهٔ دیگر به تونس منتقل گردید. این شاخه در تصوف و فقه و احراز مناصب دینی در تونس حائز اهمیت بسیاری شد (نک: EI²؛ بستانی، ۳۲۷/۳؛ محفوظ، ۳۰۰/۳). مشاهیر خاندان ابن عاشور عبارتند از:

۱. **محمدبن عاشور** (۱۰۳۰-۱۱۱۰ ق/۱۶۲۱-۱۶۹۸م)، صوفی و فقیه. وی پس از مهاجرت پدرش از اندلس به مراکش در سلا تولد یافت (ابن ابی‌الضیاف، ۸۹/۲). از زندگی و استادان وی آگاهی دقیقی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند وی در مراکش به واسطهٔ محمد کُجَیری به حلقهٔ اهل تصوف درآمد و در ۱۰۵۵ ق به تونس مهاجرت کرد. در حدود ۳۰ سالگی برای گزاردن حج به مکه رفت و پس از بازگشت برای همیشه در تونس رحل اقامت افکند. در آنجا بود که شدیداً زیر نفوذ علی زَواوی از پیشوایان صوفیه قرار گرفت، اما دیری نپایید که با درگذشت او، محمدبن عاشور به عنوان پیر طریقت به جای وی نشست و در زاویه‌ای که از شیخ خود به ارث برده بود و بعدها به نام خود او موسوم شد، مستقر گردید و سرانجام طریقهٔ شاذلیّه را در پیش گرفت. او از مقامات دنیوی کناره می‌گرفت و در فقر به‌سر می‌برد. در تونس و دیگر شهرها به تأسیس زاویه‌هایی اقدام کرد و سرانجام در همانجا درگذشت و در زاویهٔ استادش زواوی به خاک سپرده شد. پس از وی تنی چند از فرزندان و احفاد او به مقاماتی مهم رسیدند (EI²؛ *بستانی*، همانجا).

۲. **عبدالقادر بن محمد بن عاشور،** صوفی. از جزئیات زندگانی وی اطلاعی در دست نیست. نوشته‌اند که پس از مرگ پدرش پیشوای طریقه گردید، اما برخلاف پدر در رفاه نسبی می‌زیست. با اینهمه کمابیش نفوذ معنوی داشت و درویشانی از هندوستان و دیگر نقاط شرق به دیدار وی می‌شتافتند. اهمیت علمی این خاندان در تونس بیشتر به فرزندان نوادهٔ عبدالقادر باز می‌گردد که سه برادر به نامهای احمد، محمد (حمده) و محمدطاهر بودند. از آن میان احمدبن محمدبن محمد شاذلی بن عبدالقادر (د ۱۲۵۵ ق/۱۸۳۹م) که در مسجد جامع زیتونه نحو و فقه تدریس می‌کرد، از اهمیت کمتری برخوردار بوده است (EI²).

۳. **محمدبن محمدبن محمد شاذلی بن عبدالقادر،** معروف به حمده (د صفر ۱۲۶۵ / ژانویهٔ ۱۸۴۹)، فقیه و اصولی. از تاریخ تولد و تحصیل وی اطلاعی نداریم، اما می‌دانیم که در جامع زیتونه و زاویهٔ جد خود در باب المناره (یکی از دروازه‌های تونس) تدریس می‌کرده و جمعی از جمله برادرش محمدطاهر نزد وی دانش آموخته‌اند (محفوظ، ۲۹۹/۳؛ قس: مخلوف، ۳۹۲). او نیز مانند نیای خویش از مناصب حکومتی گریزان بود، چنانکه در یک مورد به عنوان قاضی عسکر برگزیده شد، اما او نپذیرفت. وی در تونس درگذشت و در زاویهٔ علی زواوی به خاک سپرده شده (EI²؛ محفوظ، همانجا). تنها تألیفی که برای وی برشمرده‌اند، حاشیه‌ای است بر *شرح المحلّی* بر *جمع‌الجوامع* سبکی در اصول فقه (محفوظ، همانجا).

۴. **محمدطاهر بن محمدبن محمد شاذلی بن عبدالقادر** (۱۲۳۰-۲۱ ذیحجهٔ ۱۲۸۴ ق/۱۸۱۵-۱۴ آوریل ۱۸۶۸م)، ادیب، قاضی و مفتی مالکی و نقیب اشراف. وی در کودکی پدر را از دست داد، ازاین‌رو برادرش محمد حمده تربیت و آموزش وی را برعهده گرفت. او در جامع زیتونه نزد عالمانی مانند برادرش محمد، ابن‌ملوکه، محمد بیرم سوم، محمد معاویه، ابراهیم ریاحی و دیگران دانش آموخت و در اصول و فروع چیره‌دست شد تا آنجا که نوشته‌اند وی در علوم عقلی بیش از فقه مهارت داشت؛ اما بعدها برای جبران این نقیصه به فراگیری فقه اهتمام کرد و در زُمرهٔ فقها درآمد. او در آموزش و بیان مسائل فقهی از ابوالفدا اسماعیل تمیمی پیروی می‌کرد و هر مسأله را با استدلال بیان می‌داشت (مخلوف، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۰/۳-۳۰۱؛ حسن حسنی، ۲۶۸). او پس از فراغ از تحصیل در ۱۲۵۹ ق به تدریس در جامع زیتونه پرداخت و در آنجا نحو، بلاغت و *شرح المحلّی* را تدریس کرد (*بستانی*، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۰/۳). افراد بسیاری از او دانش آموخته‌اند که از جملهٔ آنان وزیر محمد بوعتور، وزیر یوسف حعیط، احمدبن خوجه، سالم بو حاجب، محمد نجّار و محمدبیرم پنجم را می‌توان نام برد (مخلوف، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۲/۳). آوازهٔ او تا آنجا رسید که مشیر احمد پاشای بای وی را برای تصدی قضا دعوت کرد و او در حالی که ۳۷ سال داشت، در ۱۲۶۷ ق به عنوان قاضی‌القضاة تونس انتخاب گردید (*بستانی*، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۰/۳، ۳۰۲). در ۱۲۷۷ ق در دوران حکومت مشیر محمد صادق بای از قاضی القضاتی کناره گرفت و مفتی شد و نیز سمت نقابت اشراف را تا پایان عمر برعهده داشت (EI²؛ حسن حسنی، همانجا؛ قس: محفوظ، ۳۰۱/۳).

محمدطاهر املاک بسیاری داشت و درآمد سرشار وی از املاک خود و اوقاف خانواده و حقوق دیوانی به وی امکان می‌داد که به

جمع‌آوری کتابهای علمی کمیاب همت گمارد و حتی از خارج تونس مانند استانبول نیز کتاب تهیه کند و زندگی مرفهی برخلاف برادر خود محمد حمده داشته باشد (محفوظ، ۳/۳۰۱-۳۰۲). او نیز پس از مرگ در زاویهٔ علی زواوی به خاک سپرده شد (EI²).

آثار: وی را تألیفات بسیاری است که از میان آنها به کتاب *شفاء القلب الجریح بشرح بردة المدیح* می‌توان اشاره کرد که در مصر (۱۲۹۶ ق) به چاپ رسیده است. اثر دیگر او *هدیة الاریب الی اصدق حبیب* که حاشیه‌ای است بر *قطر الندی* ازابن‌هشام‌که در همان سال در مصر چاپ شده و تا اصلاحات نظام تحصیلی در ۱۹۵۸م، کتاب درسی مدرسهٔ زیتونهٔ تونس بوده است (محفوظ، ۳/۳۰۳؛ EI²). برخی از اشعار و ابیات وی از حماسه و جز آن نیز در منابع آمده است (نک: حسن حسنی، ۲۶۹ - ۲۷۰). همچنین مجموعه‌ای از اشعار وی به کوشش محمد سنوسی در *مجمع الدواوین التونسیة* جمع‌آوری شده که نسخه‌ای از آن در مدرسهٔ خلدونیهٔ تونس موجود است. (بستانی، همانجا). از دیگر آثار وی *حاشیة علی شرح العصام لرسالة البیان* در بلاغت؛ *حاشیة علی شرح المحلّی لجمع الجوامع*، در اصول فقه، ناتمام؛ *الغیث الافریقی*، تعلیقة بر حاشیهٔ عبدالحکیم سیالکوتی بر *مطول*، در بلاغت که ناتمام بوده و نسخه‌های خطی آنها در کتابخانهٔ زیتونهٔ تونس موجود است (همانجا؛ محفوظ، همانجا؛ بغدادی، ۲/۳۷۸). دیگر تألیفات او عبارتند از: *کنش فی الفقه*؛ *تعلیقات علی ما اقرأه من صحیح مسلم*؛ *تقاریر علی حاشیة الصبان علی الاشمونی*، ناتمام؛ *حاشیة علی شرح ابن سعد الحجری علی الاشمونی*، که شاگرد وی احمد کریم جمع کرده است (مخلوف، محفوظ، همانجاها).

نوادهٔ محمدطاهر که او نیز محمد طاهر نام دارد (۱۲۹۶-۱۳۹۳ ق /۱۸۷۹ - ۱۹۷۳م) و فرزند این نواده، محمد فاضل (۱۳۲۷ - ۱۳۹۰ ق /۱۹۰۹ - ۱۹۷۰م)، هر دو از نویسندگان و رجال علمی - سیاسی تونس بوده‌اند (برای شرح حال این دو، نک: محفوظ، ۳/۳۰۴-۳۱۴؛ زمرلی، ۳۴۹ - ۳۵۴، ۳۶۱ - ۳۶۷؛ دعوة الحق، جم؛ *الحرکة الادبیة والفکریة*، ۷ - ۱۸).

مآخذ: ابن ابی‌الضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزّمان*، تونس، ۱۳۱۹ ق؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ *الحرکة الادبیة والفکریة فی تونس* (محاضرات الشیخ محمد فاضل بن عاشور)، تونس، ۱۹۷۲م؛ حسن حسنی، عبدالوهاب، *مجمل تاریخ الادب التونسی*، تونس، ۱۹۶۸م؛ دعوت‌الحق (مجلّه)، س ۱۳، شم ۷، صص ۵۲ - ۶۳، شم ۹ و ۱۰، صص ۱۲۷ - ۱۳۲؛ زمرلی، صادق، *اعلام تونسیون*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفین التونسیّین*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نیز: EI².

علی رفیعی

اِبْن عاصِم، ابوبکر محمد بن محمد بن عاصم قیسی اندلسی غرناطی (۷۶۰ - ۸۲۹ ق/ ۱۳۵۹ - ۱۴۲۶ م)، ادیب و فقیه مالکی. ابن عاصم در غرناطه متولد شد. در همان شهر پرورش یافت و علوم را از دو دایی خود ابوبکر ابن جُزَیّ و ابومحمد ابن جزی و نیز از ابواسحاق ابراهیم بن الحاجّ، ابوسعید بن لُبّ، ابوعبدالله قیجاطی، ابوعبدالله ابن علاّق، ابوالحسن علی بن منصور اشهب، ابومحمد عبدالله تلمسانی، ابواسحاق شاطبی، ابوعبدالله بلنسی و دیگران فراگرفت (بابا تنبکتی، ۲۸۹ - ۲۹۰). فرزندش قاضی ابویحیی مطالب مفصلی دربارهٔ او نوشته که بابا تنبکتی (همانجا) آن را نقل کرده است، اما این مطالب بیشتر در مدح و ستایش اوست و جز نکاتی معدود اطلاعی از زندگی او به دست نمی‌دهد. گفته‌اند او در آغاز، پیشهٔ صحّافی و کتابفروشی داشته و سرانجام به قاضی القضاتی غرناطه رسیده است (فروخ، ۶/۶۲۶). مدتی نیز کاتب (وزیر) یوسف ثانی، الغنی بالله، صاحب غرناطه بوده است (پالنثیا، ۴۲۹). ابن عاصم علاوه بر پایهٔ رفیعش در فقه، در قرائت و ادب نیز مهارت داشته و بیشتر تألیفات او به صورت ارجوزه و قصیده است. در نحو بین قیاس و سماع جمع می‌کرده و گرایش به رأی بصریان داشته است (بابا تنبکتی، ۲۸۹؛ مقری، ۷/۲۰).

آثار: از ده کتاب او که در منابع آمده، ۴ اثر زیر بر جای مانده است: ۱. *تحفة الحکّام فی نکت العهود والاحکام*، ارجوزه‌ای در فقه مالکی است در ۱۶۹۸ بیت این ارجوزه که به *تحفهٔ ابن عاصم* و *العاصمیة* نیز معروف است،مکرّراً چاپ شده است، ازجمله چاپی است با ترجمهٔ فرانسوی توسط هودا[1] و مارتل[2] (الجزیره و پاریس، ۱۸۹۲ - ۱۸۹۳ م) و چاپی دیگر به کوشش برشه[3] (الجزیره، ۱۹۵۸ م). بر این رساله که از مراجع فقه مالکی است، گروهی شرح و تفسیر نوشته‌اند که از آن جمله تفسیرهای محمد بن احمد میّاره و محمد بن سودهٔ تاودی و علی بن عبدالسلام تسولی و عثمان بن مکی تَوْزری را می‌توان نام برد؛ ۲. *حدائق الازهار* (یا *حدیقة الازاهر*) *فی مستحسن الاجوبة والمضحکات والحکم والامثال والحکایات والنوادر* (فاس، بدون تاریخ)؛ ۳. *مهیع* (*مرتقی*) *الوصول الی معرفة علم الاصول* (فاس بدون تاریخ)؛ ۴. *منظومة فی مبادیء النّحو*، نسخهٔ خطی موجود در رباط (علوش، ۱/۳۵۶؛ برای اطلاعات بیشتر در مورد آثار او نک: GAL, II/341; GAL, S, II/ 375).

مآخذ: بابا تنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج» در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ پالنثیا، آنخل گونزالس، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ علوش و رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة برباط*، مغرب، ۱۹۵۴ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز: GAL; GAL, S.

محمد آصف فکرت

اِبْن عاصِم، ابو یحیی محمد بن محمد (ح ۷۹۰ - ۸۶۰ ق / ۱۳۸۸ - ۱۴۵۶ م)، قیسی غرناطی، قاضی، ادیب، شاعر، فقیه و محدّث مالکی معاصر نصریان غرناطه. علاوه بر پدر نام سه تن از اجدادش نیز همه محمد بوده است (مقری، *نفح*، ۸/۲۹۰). وی بیشتر عمر خود را در غرناطه سپری کرد و احتمالاً خاندان او از جمله کسانی بودند که پس از سقوط تدریجی شهرهای اندلس به دست مسیحیان، به غرناطه پناه

1. Houdas 2. Martel 3. Bercher

آوردند (همان، ۳۰۴/۶). وی از پدر و عموی خود و دیگر دانشمندان عصر از جمله ابوالحسن ابن سمعة، ابوالقاسم ابن سراج غرناطی، ابوعبدالله منتوری، ابوعبدالله بیانی و ابوجعفر ابن ابی القاسم سبتی علوم مختلف را فرا گرفت و در شمار مشاهیر روزگار خود درآمد (بابا تنبکتی، ۳۱۳؛ مقری، *ازهار*، ۱۴۵/۱؛ همو، *نفح*، ۲۹۱/۸؛ مخلوف، ۲۴۸). او خود در شرحی که بر *تحفهٔ* پدرش نوشته، گوید در ۸۳۸ ق منصب قضا را در غرناطه برعهده گرفت (مقری، *ازهار*، همانجا؛ بابا تنبکتی، همانجا). ظاهراً وی سالیان دراز در این مقام باقی ماند و در ادارهٔ امور جدیت و پای‌بندی بسیار از خود نشان داد، چنانکه در ۸۴۵ ق نامه‌ای به ابن طرکاط که شاید یکی از قاضیان زیردستش بود، نوشت و او را سرزنش کرد و به اجرای عدالت در امر قضا فرا خواند (مقری، *نفح*، ۲۹۶/۸ ـ ۲۹۸). ۱۲ سال پس از این تاریخ، یعنی در ۸۵۷ ق بود که بنابر حکم مشروحی از طرف سلطان محمد الغالب بالله (احتمالاً احنف محمد بن عثمان از سلاطین بنی نصر) به سمت قاضی القضاتی غرناطه منصوب شد. در این حکم وی همطراز ابن جیّاب و ابن خطیب معرفی شده و از تمامی قضات و خطبا و فقها خواسته شده است تا به اطاعت و فرمانبری از او گردن نهند (همان، ۲۹۸/۸ ـ ۳۰۴).

برخی پنداشته‌اند که وی در آنِ واحد، ۱۲ منصب از جمله وزارت، قضا، کتابت و امامت مسجد را برعهده داشته است (بابا تنبکتی، همانجا). تردید نیست که اینهمه مسئولیت و قدرت، بسیاری از معاصران را خشمگین می‌ساخت. شاید به همین جهت میان او و ابوعبدالله سرقسطی، مفتی غرناطه درگیریهایی رخ داد، هر چند که منشأ آن را اختلاف در مسائل فقهی دانسته‌اند (مقری، *ازهار*، ۱۴۵/۱).

وی کینه و خشم و نفرت شدیدی نسبت به مسیحیان ابراز می‌کرده و بر آن بوده است که آنان با فریب و نیرنگ و ایجاد تفرقه بین صفوف مسلمانان قوای ایشان را تضعیف کرده، شهرهای اندلس را یکی پس از دیگری به اشغال خود در می‌آورند. از این رو مسلمانان را به یاری دین خدا خوانده آنان را بر ضد دشمن اشغالگر تحریک به قیام می‌کرد (مقری، *نفح*، ۳۰۱/۶ ـ ۳۰۴، به نقل از *جنة الرضی*). ابن عاصم سرانجام به دلایلی که اینک بر ما پوشیده است، به دستور حاکم غرناطه کشته شد (بابا تنبکتی، همانجا).

وی به سبب شیوایی سخن و نیز کاردانی و آزمودگی در کشورداری، در زمان حیاتش به ابن خطیب ثانی (نک: هـ د، ابن خطیب) مشهور شد (مقری، *نفح*، ۲۹۱/۸، ۳۰۴). در شعر و نثر به صنایع لفظی و معنوی سخت عنایت داشت و در این باب تکلف بسیار به خرج می‌داد. یکی از کارهای جالب، اما تکلف‌آمیز او، پرداختن قصیده‌ای است که اگر شمار معینی کلمه از درون آن استخراج گردد، از مجموع آنها دو قصیدهٔ دیگر و از هر کدام نیز موشّحه‌ای به دست می‌آید. از این رو شاعر ناچار شده است در درون قصیده برخی کلمات را به رنگ سبز و برخی دیگر را به رنگ قرمز بنگارد، تا استخراج آنها میسر شود. مقری یکی از این موشحات را اختصار کرده و در نتیجه از آن موشحهٔ ناقص دیگری پدید آمده است (نک: مقری، *ازهار*، ۱۴۶/۱ ـ ۱۵۶). این قصیده شامل ۱۲۰ بیت است و در مدح سلطان ابوالحجاج یوسف (د ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴ م) سروده شده است.

چندین کتاب به ابن عاصم نسبت داده‌اند که امروز هیچ یک از آنها در دست نیست. این کتابها عبارتند از: ۱. *جنّة الرّضَی فی التسلیم لما قدّرالله و قضیٰ* (بابا تنبکتی، همانجا)؛ ۲. *الروض الأریض فی تراجم ذوی السیوف و الاقلام والقریض*، که ذیلی است بر کتاب *الاحاطة فی اخبار غرناطة* تألیف ابن خطیب (مقری، *نفح*، ۲۹۱/۸؛ همو، *ازهار*، ۱۴۵/۱)؛ ۳. شرح *تحفة الحکام فی نکت العقود و الاحکام* (بابا تنبکتی، همانجا؛ قس: بستانی، ۳۲۷/۳).

مآخذ: بابا تنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بستانی؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ عاقُولی، غیاث‌الدین ابوعبدالله ابوالمکارم محمدبن محمدبن عبدالله (رجب ۷۳۳ ـ صفر ۷۹۷ / مارس ۱۳۳۳ ـ نوامبر ۱۳۹۴)، محدث و فقیه شافعی که به سبب اقامت اجدادش در عاقول (قریه‌ای در بخش شرقی واسط) به آنجا منسوب شده است (معروف، ۱۳۸/۱).

ابن عاقولی در بغداد زاده شد و در همان شهر زندگی کرد و پرورش یافت (ابن فرات، ۹(۲)/۴۲۳). گفته شده که وی خود را از نسل نُعمان ابن منذر می‌دانست (ابن‌قاضی شهبه، *تاریخ*، ۵۷۰/۳). ابن حجر (۲۷۶/۳) تولد ابن‌عاقولی را در ۷۳۲ ق ذکر کرده و سیوطی (۲۲۶/۱) درگذشت او را به سال ۷۹۸ ق ثبت کرده است. خاندان ابن عاقولی، اهل علم و فضیلت بودند و ۳ تن از آنان یعنی جد وی، پدرش و خود او، تقریباً تا اواخر سدهٔ هشتم هجری، به هنگام یورش اول تیمور لنگ به بغداد (۷۹۵ ق / ۱۳۹۳ م) در مستنصریه تدریس می‌کردند (معروف، ۳۵/۱). از آثار بر جای ماندهٔ آل عاقولی، دارالقرآن الجمالیه یا جامع‌العاقولی کنونی است که درآغاز، مدرسه‌ای برای دانش‌پژوهان بود و بعد به صورت جامع درآمد (عزاوی، ۲۲۸/۲؛ معروف، ۱۳۸/۱). ابن عاقولی این مدرسه را بر مرقد پدرش بنا نهاد و بر آن موقوفاتی معین کرد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۷۰/۳). بنا به گفتهٔ ابن‌حجی، ابن عاقولی بر علوم گوناگون زمان خود از حدیث و فقه و ادبیات چیره بود و همواره قاضیان و وزیران به علت مقام علمی وی به سویش روی می‌آوردند (ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، ۵۷۰/۳). ابن عاقولی نزد پدرش و سراج قزوینی و دیگر عالمان روزگار آموزش دید و از آنان حدیث شنید و میدومی و دیگران به وی اجازهٔ نقل حدیث دادند (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۳۴۱/۳؛ سیوطی، ۲۲۵/۱).

ابن حجر (۲۷۶/۳ ـ ۲۷۸) نقل کرده که ابن‌عاقولی در سفر به مکه، مدینه، دمشق و حلب، در این شهرها حدیث می‌گفت و یک‌بار به مدت چند ماه، پیش از موسم حج در حلب اقامت گزید. همچنین مدتی در

بیت‌المقدس حدیث می‌گفت. بین ابن عاقولی و سلطان احمدبن اویس جلایری، اختلافی پیش آمد. از این‌رو ابن عاقولی به سوی تکریت روان شد و سپس به حلب روی آورد (همو، ۲۷۸/۳). وی به هنگام هجوم تیمور لنگ به بغداد به همراه سلطان احمدبن اویس از آن شهر گریخت، ولی اموالش به یغما رفت و خانواده‌اش به اسارت گرفته شد. وی نخست در شام رحل اقامت افکند.سپس به قاهره رفت و بعد از مدتی در رمضان ۷۹۶ ق به همراه سلطان احمد به بغداد بازگشت،ولی ابن عاقولی پنج ماه بعد درگذشت و بنا به وصیت او، در جوار مرقد معروف کرخی به خاک سپرده شد (ابن‌فرات،۹(۲)/۳۴۸؛ ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، ۵۷۰/۳؛ معروف، ۳۵/۱).

آثـار:

الف ـ چاپی: *الرصف‌فیماروی‌عن‌النبی(ص)من‌الفضل‌والوصف*. زرکلی (۴۳/۷) بدون ذکر تاریخ بیان می‌کند که این کتاب برای اولین‌بار در دمشق به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *الدرایة فی معرفة الروایة* (ورهووه، VII/61)؛ ۲. *عرف الطیب من اخبار مکة و مدینة الحبیب*،که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (وکیل، ۲(۴)/۲۸۷)؛ ۳. *کفایة الناسک فی معرفة المناسک* (ورهووه، 164 - VII/163)، ۴. *مفتاح الرجا فی شرح مصابیح الدُجی* که شرح *مصابیح السنة* بغوی است (لاندبرگ، شم 191). همچنین مجموعه‌ای از مکاتبات ابن عاقولی با عنوان منشآت در کتاب *الانصاف بین الحاوی وما اورد من الخلاف فی مدح السلطان احمد* ثبت شده است. نسخه‌ای از کتاب *الانصاف* ذیل مجموعه‌ای در کتابخانهٔ تقوی که اکنون جزء کتابخانهٔ مجلس می‌باشد، موجود است (مرکزی، ۶۱۶).

ج ـ آثاری که تنها نامی از آنها باقی مانده است: ۱. *شرح منهاج الوصول الی علم الاصول* از بیضاوی؛ ۲. *شرح الغایة القصوی فی درایة الفتوی* از بیضاوی (ابن حجر، ۲۷۶/۳)؛ ۳. *تعلیق بر المهمات* اسنوی (بغدادی، ۱۷۵/۲)؛ ۴. *الرد علی الرافضة* (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۲۴۳/۳؛ در مورد دیگر آثار منسوب، نک: ابن‌حجر، ابن قاضی شهبه، زرکلی، هماتجاها).

ابن عاقولی شعر نیکو می‌گفت و قصیده‌ای را که دربارهٔ عقاید اسلامی سروده،عدة الوحید وعمدة التوحید نامیده است (ابن‌قاضی شهبه، همانجا). ابن‌حجر (۲۷۶/۳ ـ ۲۷۸) نیز ابیاتی از وی ذکر کرده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹م؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین رزیق ونجلاء عزالدین، بیروت، ۱۹۳۸م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹م؛ بغدادی، *هدیه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بُغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۴ ق /۱۹۳۶م؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ معروف، ناجی، *تاریخ علماء المستنصریة*، قاهره، ۱۳۹۶ ق؛وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ نیز:
Landberg, Carlo, *catalogue de manuscrits arabes provenant d,une bibliothèque privée à el-Medina*, Leiden, 1883; *Voorhoeve*.

مهیار علوی مقدم

اِبْنِ عالِمه، نجم‌الدین ابوالعباس احمدبن ابوالفضل اسعدبن حلوان دمشقی، مشهور به ابن عالمه و ابن‌منفاخ (۵۹۳ـ۱۳ ذیقعدهٔ ۶۵۲ق/۱۱۹۷ـ۲۵ دسامبر ۱۲۵۴ م)، پزشک مشهور. او در دمشق متولد شد. مادرش معروف به بنت دهین اللّوز از زنان عالمهٔ دمشق بود و بدین سبب فرزندش به ابن‌عالمه شهرت یافت. پدر او موفق الدین معروف به منفاخ از اهالی معرّه و طبیبی متبحر بود، از این‌رو برخی پسرش نجم‌الدین را ابن منفاخ نامیده‌اند. وی چندی در خدمت ملک الاشرف موسی‌بن ابوبکر ایوبی بود و سپس از او جدا شد و در ۶۴۲ق در حماه درگذشت (یونینی، ۹۵/۱؛ جندی، ۲۵۲/۲). ابن عالمه نزد حکیم مهذب الدین عبدالرحیم بن علی مشهور به دخوار (د ۶۲۸ق) پزشکی آموخت و پس از چندی خود طبیبی نامور شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۶۵/۲). یونینی که بیشتر مطالب خود را در احوال ابن‌عالمه از کتاب ابن ابی اصیبعه اقتباس کرده، گوید: از جملهٔ استادان ابن عالمه در طب حکیم صدقهٔ سامری است (۹۲/۱؛ نیز نک: ابن شاکر، ۶۷/۹،که همین نکته را تکرار کرده است). وی به فراگیری رشته‌های دیگر چون ادبیات، منطق، فلسفه و ریاضی نیز روی آورد و در نواختن عود و حسن خط و موسیقی دستی داشت (ابن ابی اصیبعه، ۲۶۵/۲). کسانی که احوال ابن‌عالمه را پرداخته‌اند، وی را به هوشمندی و ذکاوت و فصاحت بیان وصف کرده‌اند (همانجا؛ نیز نک: صفدی، ۲۴۷/۶). ابن عالمه هرچند به تدریج بیشتر دانشهای متداول در آن زمان را فرا گرفت، اما شهرت اصلی او در پزشکی بود، چنانکه ملک مسعود ایوبی فرمانروای شهر آمِد او را نزد خود خواند و پزشک ویژهٔ خویش کرد و آنگاه به سبب کاردانی و لیاقتی که داشت به وزارت خود برگزید. این دوران چندان نپایید و ابن‌عالمه که تند خو و کج خلق بود و نمی‌توانست با مردم به بردباری و مدارا رفتار کند، به زودی دشمنانی یافت که نظر مساعد حاکم را از او برگرداندند؛ چنانکه سرانجام از وزارت معزول گردید و اموالش مصادره شد. از آن پس نجم الدین در آن شهر نماند و به دمشق بازگشت. در این شهر پزشکان نزد او به تکمیل معلومات خود پرداختند، تا آنکه در اواخر عمر، ملک الاشرف مظفر الدین موسی ایوبی فرمانروای شهر حمص او را نزد خود خواند و طبیب مخصوص خویش کرد. ابن عالمه سرانجام در همین شهر درگذشت. برخی از قول برادرش قاضی شهاب الدین ابن عالمه گفته‌اند که دشمنانش وی را مسموم کردند (ابن ابی اصیبعه، ۲۶۵/۲، ۲۶۶؛ فیلسوف الدوله، ۷۷). تاریخ درگذشت او را ۶۵۶ق نیز نوشته‌اند (یونینی، ۹۳/۱؛ صفدی، ۲۴۷/۶) که درست نیست.

آثـار: ابن ابی اصیبعه که معاصر ابن عالمه بود، تألیفات وی را اینگونه بر شمرده است: ۱. کتاب *التدقیق فی الجمع و التفریق* (یا *التدقیق فی الجمع بین الامراض و التفریق*)؛ ۲. هتک الاستار فی

تمویه الدخوار؛ ۳. تعالیق (ماحصل له من التجارب وغیرها)؛ ۴. شرح احادیث نبویّة تتعلق بالطب؛ ۵. *کتاب المهملات فی کتاب الکلیات*؛ ۶. *کتاب المدخل الی الطب*؛ ۷. *کتاب العلل و الأعراض*؛ ۸. *کتاب الاشارات المرشدة فی الادویة المفردة* (۲۶۶/۲؛ نیز نک: صفدی، ۲۴۷/۶؛ ابن‌شاکر، ۶۷/۹). از *کتاب العلل و الاعراض* نسخه‌ای به خطّ نسخ در کتابخانهٔ آستان قدس به شمارهٔ ۵۲۰۳ موجود است (مشهد ۹۱۶/۲،۲). مؤلفان بعدی نیز شماری از آثار او را معرفی کرده و به وصف آنها پرداخته‌اند (حاجی خلیفه، ۹۶/۱، ۱۹۱۶/۲،۳۸۲، ۲۰۲۸). *کتاب التدقیق* او که ظاهراً از شهرت بیشتری برخوردار بوده، در بیان بیماریهای متشابه واصول تشخیص آنها از همدیگر است.

دو اثر زیر را نیز به‌او نسبت داده‌اند که ابن ابی اصیبعه متذکر آنها نشده است: ۱. *کفایة‌الطبیب فی‌الطب* (بغدادی، ۳۷۲/۲)؛ ۲. *تنبیهات العقول علی حل تشکیکات الاصول*، که اثری است در حل مشکلات *کتاب الفصول* بقراط. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملّی پاریس موجود است. در پایان همین نسخه رساله‌ای دیگر از ابن عالمه آمده که در توضیح برخی فقرات مبهم کتاب *المسائل* حنین بن اسحاق نوشته شده است (دوسلان، شم 2841). اما بیشتر آثار مهم او در دست نیست. از آثار موجود او ظاهراً تاکنون چیزی به‌چاپ نرسیده است.

ابن عالمه در سرودن شعر نیز دست داشت. پاره‌ای از سروده‌های او در دست است (یونینی، ۹۴/۱؛ صفدی، ۲۴۷/۶؛ جندی، ۲۵۲/۲).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به‌کوشش أوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، استانبول، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ فیض‌الله افندی استانبول ؛بغدادی، ایضاح؛ جندی، محمد سلیم، تاریخ معرة النعمان، به‌کوشش عمررضا کحاله، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق؛ فیلسوف الدوله، میرزا عبدالحسین خان، *مطرح الانظار*، تهران، ۱۳۳۴ ق؛ مشهد[۲]، خطی؛ یونینی، موسی ابن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق؛ نیز: *De Slane.*

سیدعلی آل داود

اِبْن‌عامِر، ابو عمران عبدالله‌بن عامربن یزیدیَحصُبی (د ۱۰ محرم ۱۱۸ ق/۲۹ ژانویهٔ ۷۳۶م)، قاری شام و یکی از قاریان هفتگانه. دربارهٔ کنیهٔ او اقوال دیگری نیز وجود دارد (نک: اندرابی، ۷۷؛ ذهبی، معرفة، ۶۷). نسب او به یحصب از قبایل یمن می‌رسد (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۱۲۲) و گفته شده در میان قاریان هفتگانه تنها وی و ابو عمروبن علاء نسب عربی داشته‌اند (نک: ابوعمرودانی،۶). براساس روایتی که خالدبن یزید از خود ابن‌عامر نقل کرده (نک: ابن‌جزری، غایة،۴۲۵/۱)، او در ۸ق/۶۲۹ م در بلقاء (در اردن کنونی) به‌دنیا آمده است. در این صورت خاندان او از مسیحیان عربی بوده‌اند که از یمن به شام کوچ کرده بودند و اسلام آوردن آنان پس از فتح شام (۱۳ ـ ۱۴ق) صورت گرفته است. بنابر روایت مذکور ابن‌عامر همراه خانوادهٔ خود در ۱۷ق/۶۳۸ م به دمشق رفته است (همانجا). روایت دیگری از یحیی ذماری تولد ابن‌عامر را در ۲۱ق/۶۴۲م گفته است (ذهبی، همانجا).

زمانی که ابن‌عامر به آموختن قرائت آغاز کرد هنوز برخی از اصحاب پیامبر (ص) در شام در قید حیات بودند. در منابع از اینکه ابن‌عامر از برخی از آنان چون ابو درداء و واثلةبن اسقع قرائت آموخته باشد، سخن به‌میان آمده (نک: ابو عمرو دانی، ۹؛ اندرابی، ۸۱؛ ابن‌عساکر، ۲۶۲؛ ابن‌جزری، *النشر*، ۱۴۴/۱؛ همو، غایة، ۴۲۴/۱)، ولی در مورد اینکه تا چه حد این گزارشها صحیح باشد و در صورت صحت، ابن‌عامر تا چه حد از آنان بهره گرفته است، باید تأمل کرد. آنچه در منابع مورد تکیه قرار گرفته این است که ابن‌عامر قرائت را از شخصی به‌نام مغیرةبن ابی شهاب مخزومی و او از عثمان فرا گرفته است (نک: ابن‌مجاهد، ۸۶؛ ابن مهران، ۳۹؛ ابوعمرودانی، همانجا)، حتی در برخی روایات شامی از قرائت ابن‌عامر نزد خود عثمان نیز سخن گفته شده، ولی چندان مورد تأیید قرار نگرفته است (نک: ابن‌مهران، ۴۰؛ ابو عمرودانی، ابن عساکر، همانجاها). ریشه‌دار بودن گرایش به عثمان در شام در اثر سلطهٔ امویان و وجههٔ عثمان به عنوان عاملی برای گردآوری مصحف را نمی‌توان با سند قرائت ابن‌عامر به‌عنوان قاری نمونهٔ شام بی‌ارتباط تلقی کرد، چنانکه این سند مایهٔ تفاخر شامیان بوده است (به‌عنوان نمونه، نک: مقدسی، ۱۴۲ ـ ۱۴۳). شاید توجه به همین ارتباط موجب شده تا برخی چون محمدبن جریر طبری سند قرائت ابن‌عامر را مورد تردید قرار دهند (نک: ابن‌جزری، غایة، ۴۲۴/۱، ۳۰۵/۲). دور نیست که این سند عالی از نظر شامیان، بیشتر یک سند نمادی باشد تا واقعی، به‌خصوص با عنایت به این نکته که مغیرةبن ابی شهاب جز به‌عنوان واسطه‌ای بین ابن‌عامر و عثمان شناخته نشده است (نک: همان، ۳۰۵/۲ ـ ۳۰۶). به‌هر حال این سند بدون شک در مقبولیت این قرائت نزد شامیان مؤثر افتاده و حتی برخی قرائت ابن‌عامر را قرائت عثمان قلمداد کرده‌اند (نک: وکیع، ۲۰۳/۳).

آشنایی نزدیک ابن‌عامر با معاویه، بانی خلافت اموی در شام، موقع ابن‌عامر در قرائت آن دیار و حساس بودن نقش قاریان شام در جریانهای سیاسی سدهٔ نخست هجری (مثلاً نک: نصربن مزاحم، ۸۵، ۱۸۸، ۲۲۲، ۲۹۱، ۴۹۹)، همگی از عواملی بودند که به‌اعتبار ابن‌عامر در صحنهٔ اجتماعی نیز افزودند. به گفته ابن‌عساکر (ص ۲۵۸) وی پس از ابو ادریس خولانی (د ۶۰ق) به قضای شام منصوب شد. با به خلافت رسیدن ولیدبن عبدالملک و دستور او برای ساختن جامع اموی دمشق در ۸۶ ق ابن‌عامر به عنوان ناظر بر بنای مسجد تعیین (نک: ذهبی، سیر، ۲۹۳/۵) و پس از پایان ساختمان عهده‌دار ریاست جامع اموی شد (همانجا؛ بسوی، ۴۰۳/۲). احکام او در مسجد نافذ بود (ذهبی، همانجا)، چنانکه دو تن از عالمان صاحب نام را به جرم بالا رفتن صدایشان به هنگام تدریس تنبیه نمود (بسوی، ۴۰۲/۲؛ ابوزُرعه، ۳۴۳/۱) و عطیةبن قیس، قاری دیگر دمشق را به این دستاویز که دستانش را در نماز بالا برده، مورد ضرب قرار داد (بسوی، همانجا؛ ابوزرعه، ۳۴۶/۱). ابن‌عامر در دوران ولید، احتمالاً پس از بلال بن ابی درداء در ۹۳ ق به‌عنوان قاضی دمشق تعیین شد (ابو عمرودانی، ۵؛

ابن‌حجر، ۲۷۵/۵؛ قس: ابوزرعه، ۲۰۱/۱؛ وکیع، ۲۰۳/۳). از منزلت ابن‌عامر در دوران سلیمان بن عبدالملک (۹۶ ـ ۹۹ق) اطلاع درستی نداریم، اما می‌دانیم که در زمان خلافت عمربن عبدالعزیز (۹۹ ـ ۱۰۱ق) دیگر قاضی دمشق نبود (نک: ابوزرعه، وکیع، همانجاها) و حتی عمربن عبدالعزیز به جهت رفتار او با عطیةبن قیس و شاید به جهاتی دیگر از پذیرفتن او به حضور خود امتناع کرد (بسوی، ۴۰۳/۲؛ ابوزرعه، ۳۴۶/۱ ـ ۳۴۷). پس از ۱۰۱ق نیز شاید به سبب کهن‌سالی وی یا جهات دیگر گزارشی از مناصب سیاسی ـ اجتماعی ابن‌عامر به‌دست نرسیده است.

اگرچه قرائت ابن‌عامر را تابع نقل سلف دانسته‌اند (نک: اندرابی، ۷۷)، ولی مطالعه بر روی موارد اختلاف ابن‌عامر با دیگر قاریان نشان می‌دهد که مصحف شام تأثیر عمیقی بر قرائت او داشته است (به‌عنوان نمونه دربارهٔ آیه‌های: بقره /۱۱۶/۲؛ نساء/۶۶/۴؛ انعام /۳۲/۶، ۱۳۷، قس: ابوعمرودانی، ۷۶،۹۶،۱۰۲، ۱۰۷ با ابن ابی داوود، ۴۵،۴۴ و رهنی، ۵۳، به نقل از مصحف شام). باید گفت به همین جهت، نزدیکی مصحف شام به مصحف مدینه موجب شده تا قرائت ابن‌عامر تا حد زیادی به قرائت نافع مدنی نزدیک بوده و نام آن‌دو در بسیاری از موارد اختلاف در کنار هم قرار گیرد (به‌عنوان نمونه دربارهٔ آیه‌های: بقره /۱۳۲/۲؛ آل‌عمران /۱۳۳/۳؛ مائده /۵۴/۵؛ توبه /۱۰۷/۹، قس:ابوعمرودانی، ۷۷، ۹۰، ۹۹، ۱۱۹ با ابن ابی داوود، ۴۴ ـ ۴۶). البته در چند مورد معدود پیروی ابن‌عامر از مصحف شام ثابت نشده است (در آیه‌های: انفال /۶۷/۸؛ روم /۹/۳۰؛ مدثر /۳۳/۷۴، قس: منابع قرائت ابن‌عامر با ابن ابی داوود، ۴۵ و رهنی، ۵۳ ـ ۵۴). در مورد میزان تأثیر لهجهٔ شامی در قرائت ابن‌عامر نمی‌توان با اطمینان سخن گفت، ولی شاید برخی موارد چون فتح تا در «یا ابتَ» و ابقای الف در «لکنا» به هنگام وصل (ابوعمرودانی، ۱۲۷،۱۴۳) بی‌رابطه با لهجهٔ شام نبوده باشد. ترجیح باب تفعیل بر ثلاثی مجرد (همو، ۹۰، ۹۱، جم)، صیغهٔ معلوم بر مجهول (همو، ۱۲۱، ۱۳۸)، و تای مضارع بر یا (همو، ۹۹، ۱۰۷، جم) به‌صورت گرایشهای غالب در قرائت ابن‌عامر دیده می‌شوند و موارد خلاف آن اندک است (مثلاً همو، ۷۶). بنابراین قرائت ابن‌عامر را از نظر یک‌نواخت بودن می‌توان از قانونمندترین قرائات به شمار آورد و همین نکته مایهٔ مباهات برخی از هواداران آن بوده است (نک: مقدسی، ۱۴۳). گفته شده برخی از پیشینیان بر ابن‌عامر در برخی موارد معدود از قرائتش خرده گرفته‌اند (نک: مقدسی، همانجا)، ولی به جزئیات امر اشاره نشده است.

مهم‌ترین شاگرد ابن‌عامر که عامل اصلی انتقال قرائت وی به آیندگان شد، یحیی‌بن حارث ذماری است. دو راوی مشهور قرائت ابن‌عامر یعنی هشام بن‌عمار و ابن ذکوان (ه م) هر دو قرائت ابن‌عامر را با یک واسطه از یحیی فرا گرفته‌اند (نک: ابن مجاهد، ۸۶؛ ابن‌مهران، ۳۹؛ اندرابی، ۷۷ـ۷۹؛ ابن‌جزری، *النشر*، ۱۳۵/۱ـ۱۴۴)، البته قرائت ابن‌عامر به روایت دیگر راویان نیز تا اندازه‌ای رواج داشته است (نک: اندرابی، ۷۹ـ۸۰؛ ابن‌عساکر، ۲۵۸؛ ابن‌جزری، *غایة*، ۴۲۵/۱). بین دو روایت مشهور ابن‌عامر یعنی روایت هشام و ابن‌ذکوان اختلافات زیادی دیده می‌شود که اغلب نمی‌توان آن را به شخص ابن‌عامر منسوب دانست. به خصوص در مباحث تجویدی این نکته بیشتر به چشم می‌خورد. گاه تا حدودی می‌توان با برخی قراین خارجی چون موافقت مصحف شام یکی از دو روایت را بر دیگری ترجیح داد. برخی از موارد شاذ قرائت ابن‌عامر که از نظر صحت انتساب قابل تأمل است، توسط ابن‌خالویه در مختصر گرد آمده است که در برخی از این موارد ابن‌عامر در کنار ابودرداء که احتمالاً استاد او بود، قرار گرفته است (نک: صص ۲۳، ۴۲، ۶۸، ۱۴۶). در کتب قرائت گاه از ابن‌عامر به «شامی» و همراه ابن‌کثیر به «ابنان» تعبیر می‌گردد (ابن‌خلف، ۴۰؛ صفاقسی، ۲۸، جم).

در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰ م قرائت ابن‌عامر به‌عنوان قرائتی معتبر در بغداد و دیگر نقاط شناخته شده بود. ابوعبید قاسم بن سلام، احمدبن جبیر انطاکی، اسماعیل‌بن اسحاق مالکی، محمدبن جریر طبری و محمدبن احمد داجونی در آن زمان قرائت او را در کتب خود درج کرده و ابن‌مجاهد (د ۳۲۴ق) در کتاب *السبعة* این قرائت را به‌عنوان یکی از قرائات هفتگانه تثبیت کرد (نک: ابن‌جزری، *النشر*، ۳۴/۱).

از نظر رواج، قرائت ابن عامر در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م نه تنها در سراسر شام، بلکه در بلاد جزیره (شمال بین‌النهرین) قرائت غالب بود و اندکی نیز در مصر رواج داشت (ابن مجاهد، ۸۷). در نیمهٔ دوم همان سده این قرائت نفوذ گذشته را در شمال بین‌النهرین حفظ کرده بود، ولی در شام قرائت ابو عمرو بصری به رقابت با قرائت ابن عامر برخاسته و در سراسر شام غلبه یافته بود و قرائت ابن عامر تنها در دمشق به صورت غالب رواج داشت. قرائت او در مصر نیز کم‌رونق‌ترین قرائات سبع بود (نک: مقدسی، ۱۴۲، ۱۸۰، ۲۰۲).

این ضعف روزافزون در پایان سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م به اوج خود رسیده بود (نک: ابن جزری، غایة، ۴۲۴/۱). ابن عامر در علوم وابسته به قرائت نیز صاحب نظر بود و به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۹) دو اثر با عناوین اختلاف *مصاحف الشام و الحجاز و العراق* و کتاب *فی مقطوع القرآن و موصوله* تألیف کرده بود. آیه شماری (عدد) شامیان نیز منسوب به ابن عامر بوده است (نک: وکیع، ۲۰۳/۳).

ابن عامر در بُعد محدودی به حدیث نیز پرداخته (نک: ابن سعد، ۷ (۲)/ ۱۵۸) و چند حدیث او که از معاویه شنیده، در کتب حدیث از شهرت خاصی برخوردار است (نک: مسلم، ۷۱۸/۲؛ احمد بن حنبل، ۹۹/۴، ۱۰۰؛ برای چند حدیث دیگر، نک: ابن عساکر، ۲۵۸ ـ ۱۶۱). از دیگر مشایخ او در حدیث واثلة بن اسقع، فضالة بن عبید و نعمان بن بشیر را می‌توان نام برد (نک: خطیب، ۷۴۸/۲؛ ابن عساکر، ۲۵۸). از رجالیان احمد بن حنبل، نسائی، عجلی و ابن حبان او را ثقه دانسته‌اند (عجلی، ۲۶۲؛ ابن حبان، ۳۷/۵؛ ابن عساکر، ۲۶۴؛ ذهبی، سیر،

۲۹۲/۵). ابن عساکر (همانجا) فهرستی از راویان او در حدیث به دست داده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن ابی داوود، عبدالله بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضبّاع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدر آبادکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدر آبادکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خالویه، حسن بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلف، اسماعیل، *العنوان فی القراءات السبع*، به کوشش زهیر زاهد و خلیل عطیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخائو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق* (من الجزء الرابع و الثلاثین، عبدالله بن سالم / عبدالله بن ابی عائشه)، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن مجاهد، ابوبکر، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوزرعه، عبدالرحمن بن عمرو، *التاریخ*، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابوعمرو دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش پرتسل، استانبول، ۱۳۶۹ ق؛ احمد بن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اندرابی، احمد بن ابی عمر، *قراءات المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ خطیب بغدادی، احمد ابن علی، *تلخیص المتشابه*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ رهنی، محمد بن بحر، مقدمات علم *القرآن* (بخش باقی مانده)، به کوشش احمد پاکتچی [منتشر نشده]؛ صفاقسی، سیدی علی، «غیث النفع»، در ذیل *سراج القاری المبتدی*، بیروت، دارالفکر؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ مسلم بن حجاج، *الصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ وکیع، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م.

احمد پاکتچی

اِبْنِ عائِذ، نک‍: محمد بن عائِذ.

اِبْنِ عایِشه، ابراهیم‌بن محمدبن عبدالوهاب‌بن ابراهیم امام (د ۲۱۰ ق/ ۸۲۵ م)، از طرفداران ابراهیم‌بن مهدی ـ برادر هارون‌الرشید ـ که در شورش بر ضد مأمون خلیفهٔ عباسی (د ۲۱۸ ق/ ۸۳۳ م) شرکت داشت. وی به واسطهٔ نام جده‌اش عایشه دختر سلیمان‌بن علی، به ابن عایشه معروف شد (ابن حبیب، *المحبر*، ۴۸۹). او را از شجاعان قریش دانسته‌اند (همو، *المنمق*، ۵۳۰). از زندگی و تاریخ تولد وی اطلاعی در دست نیست. ابن ابی‌طاهر طیفور در بیان احوال ابن‌عایشه می‌گوید که او و یارانش کسانی را که در آخرین شنبهٔ جمادی‌الاول یا جمعه چهارم رجب ۲۱۰ در به آتش کشیدن بازار عطاران، صرافان، رویگران، پوستین‌دوزان و... دست داشتند، پنهان کرده بودند (صص ۹۸ ـ ۹۹). یعقوبی یاران ابن‌عایشه را مالک‌بن شاهی نقّری اهل سواد عراق و محمدبن ابراهیم افریقی معرفی می‌کند و می‌افزاید که اینان دیوانهایی تشکیل دادند و در آن نام یاران خود را نوشتند و نیز عاملان و کارگزاران خود را تعیین کردند (۴۵۹/۲).

مأمون در ۶ صفر ۲۱۰ ابن‌عایشه و همفکرانش را دستگیر کرد و پس از سه روز شکنجه او را در سیاه چال به بند افکند. مالک‌بن شاهی و همراهانش بر اثر شکنجه نام همدستان خود و قصدشان را مبنی بر گرفتن پل در هنگام خروج لشکر و استقبال از نصربن شبث فاش کردند (طبری، ۶۰۲/۸؛ ابن ابی‌طاهر، ۹۷ ـ ۹۸؛ ابن‌اثیر، ۳۹۱/۶).

براساس روایت یعقوبی در دورانی که ابن‌عایشه و یارانش در زندان بودند، به مأمون خبر رسید که آنان مانند نصرانیان به خود زنار بسته و صلیبهایی بر گردن آویخته‌اند (۴۵۹/۲) و به قصد شورش و برای رهایی از زندان سرگرم ایجاد نقب هستند (ابن ابی‌طاهر، ۹۸). ابن عایشه و همراهانش یک روز قبل از این واقعه در زندان را بستند و اجازهٔ ورود به کسی ندادند. این امر چنان بر مأمون گران آمد که شخصاً در زندان حاضر شد و شورشیان را خواست؛ نخست ابن‌عایشه را گردن زد و سپس افریقی و فرج بغواری را هم به قتل رساند و آنگاه دستور داد که جسد آنان را از پل پایین شهر بیاویزند (ابن ابی‌طاهر، یعقوبی، همانجاها).

جسد ابن‌عایشه یک روز (۳ روز: یعقوبی، همانجا) بر دار بود و پس از آن به زیر آوردند و در قبرستان قریش بغداد و ابراهیم افریقی را در خیزران به خاک سپردند (ابن ابی‌طاهر، همانجا؛ طبری، ۶۰۴/۸). مسعودی (۴۴۸/۳) او را در زمرهٔ نخستین عباسیانی می‌داند که به دار آویخته شده‌اند.

مآخذ: ابن ابی‌طاهر طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، به کوشش عزت عطار حسینی، بغداد، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حبیب بغدادی، محمد، *المُحبر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ همو، *المنمّق فی اخبار...*، به‌کوشش احمد فاروق، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ مسعودی، علی‌بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

علیرضا علاءالدینی

اِبْنِ عایِشه، ابوجعفر محمد، موسیقی‌دان و خوانندهٔ نیمهٔ اول سدهٔ ۲ ق/ ۸ م. وی به سبب نام مادرش عایشه، به ابن عایشه معروف شده است و بدخواهانش به او ابن عاهة الدار (خانه خراب کن) می‌گفته‌اند (ابوالفرج، ۲۰۳/۲). نام پدرش به درستی معلوم نیست، ولی احتمال داده‌اند که جعفر بوده است (همانجا). ابوالفرج اصفهانی به نقل از عبیدالله پسر وی می‌گوید: ولید بن یزید یا ولید ثانی یازدهمین خلیفهٔ اموی (حک ۱۲۵ ـ ۱۲۶ ق/ ۷۴۳ ـ ۷۴۴ م) از ابن عایشه دربارهٔ پدرش و اینکه چرا او را به نام مادرش می‌خوانند، سؤال کرد و او پاسخ داد: «مادرم آرایشگری بود که به خانهٔ بزرگان مدینه می‌رفت و مرا همراه خود می‌برد، آنان وقتی مزد مادرم را می‌دادند، مبلغی هم بدان می‌افزودند و می‌گفتند این هم سهم پسر عایشه. این است که من به ابن عایشه مشهور شدم» (همانجا).

تاریخ و محل تولد ابن عایشه مشخص نیست، ولی مادرش از موالی کثیربن صلت کِندی حلیف قریش یا به قولی از موالی مُطّلب بن

ابی وداعه (همانجا) یا وداعهٔ سهمی (نویری، ۲۸۰/۴) بود. تاریخ درگذشت او را حدود ۱۰۰ ق/ ۷۱۸ م ذکر کرده‌اند (زرکلی، ۱۷۹/۶؛ عاملی، ۷۵)، ولی صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی هنگامی که ابن عایشه در مجلس ولیدبن یزید حضور یافت و مَعبَد و مالک دو موسیقی‌دان بزرگ آن زمان نیز حضور داشتند، در عنفوان جوانی بود (ابوالفرج، ۲۱۰/۲ ـ ۲۱۱) و چون به قرینهٔ خطاب «ای امیرالمؤمنین» به ولید توسط معبد (همو، ۲۱۱/۲) معلوم می‌شود که ولید در آن وقت خلیفه بوده است، به این نتیجه می‌رسیم که سال ۱۰۰ ق باید سال تولد ابن عایشه باشد، نه درگذشت او. بنابراین احتمال دارد با درنظر گرفتن اخبار مربوط به درگذشت او در زمان ولید (EI²)، چنانکه در *الموسوعة العربیة* (۲۱/۱) نیز آمده است، وی در ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م درگذشته باشد.

ابن عایشه موسیقی را در مدینه از استادانی چون معبد و مالک (نویری، ۲۸۱/۴) و به قولی جمیله (فارمر، ۱۶۲) فرا گرفت و چون معبد شاگرد نشیط فارسی (همو، ۱۱۵) و جمیله، پرورش یافتهٔ سائب خاثر ایرانی (همو، ۱۱۲ ـ ۱۱۳) بود، می‌توان گفت به طور غیرمستقیم فرهنگ و هنر ایران در شکوفایی استعداد او سهم بسزایی داشته تا آنجا که به زودی همانند استادان خود به اوج شهرت رسید و سالها بعد از او هنرمندان بزرگی مانند اسحاق موصلی (د رمضان ۲۳۵ ق/۸۵۰ م) و ابوایوب مدنی کتابهایی دربارهٔ او نوشتند (ابن ندیم، ۱۵۸، ۱۶۵). به روایت یونس کاتب، نخستین نویسندهٔ متون موسیقی عرب، ابن عایشه مثل بسیاری از موسیقی‌دانان آن روزگار یا به عبارت صحیح‌تر بنابر آنکه اقتضا می‌کرد، نوازنده خواننده هم باشد، عود نیز می‌نواخت (ابوالفرج، ۲۰۵/۲)، ولی در خواندن آواز ماهرتر بود، به ویژه که با صدای بسیار خوش شنوندگان را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌داد (همانجا؛ عاملی، ۷۶). هنر اصلی ابن عایشه بدیهه خوانی و انتخاب مایه‌های جالب توجه و برداشتهای عالی (ابتداء) بود. بدین جهت به «حسن ابتداء» او مثل می‌زدند و وقتی کسی در آواز برداشت خوبی می‌کرد، می‌گفتند «کأنّه ابتداء ابن عائشة» (شیخانی، ۳۱).

ابن عایشه به اقتضای هنر متعالی خوش خوانی، دارای طبع بسیار حساس و زودرنجی بود. بدین جهت اگر به او می‌گفتند بخوان، دیگر ابداً نمی‌خواند و یا اگر درضمن اینکه می‌خواند، ستایشی می‌کردند، بی‌درنگ از خوانندگی دست می‌کشید. درعوض بسیار خوش مشرب و مجلس آرا و خوش قلب بود (همو، ۳۲) و ضمن داشتن صدای شیرین و دل‌انگیز خوش سیما نیز بود (*الموسوعة*، ۲۱/۱).

از هنرمندی یا هنرنمایی ابن عایشه داستانهایی نقل کرده‌اند که احتمال دارد به مرور زمان ساخته و پرداخته و آمیخته به گزافه شده باشد. به عنوان مثال گفته‌اند برای ولید بن یزید به قدری خوب خواند که او تمام لباسهای خود را با ۱۰۰۰ دینار به ابن عایشه داد (ابوالفرج، ۲۲۶/۲). یا نوشته‌اند یکی از یاران ابن عایشه او را در موسم حج دید که متحیر ایستاده است. از او علت را پرسید. جواب داد در این فکرم که بین این جمعیت کسی است که اگر دهان باز کند همه در جای خود بی‌حرکت خواهند شد. آن شخص سؤال کرد: او کیست؟ پاسخ داد: من. آنگاه شعری را به آواز خواند. با شنیدن صدای او همه بر جای خود بی‌حرکت شدند. محملها به هم خورد و حتی شترها گردن کشیدند. این بود که ابن عایشه را نزد هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵ ـ ۱۲۵ ق/۷۲۳ ـ ۷۴۳ م) بردند. هشام او را مورد عتاب قرار داد، ولی وی گفت وقتی کسی تا این اندازه بر قلبها تسلط داشته باشد، حق دارد هرچه می‌خواهد بکند. هشام خندید و او را آزاد کرد (ابوالفرج، ۲۰۸/۲).

ابوالفرج اصفهانی که فصلی از کتاب خود را به اخبار ابن عایشه اختصاص داده است (۲۰۳/۲ ـ ۲۴۱)، ضمن نقل داستانها و اخباری که مربوط به دوران خلافت هشام بن عبدالملک و ولید بن یزید می‌شود، به ذکر اسامی روات می‌پردازد و نام گویندگان اشعاری را که به مناسبتهای مختلف خوانده شده است، و حتی وزن (ریتم) و پردهٔ اشعار را با عنوان صوت نقل می‌کند. با توجه به قراین موجود احتمال دارد واژهٔ صوت در اینجا، به قول عبدالقادر مراغی (ص ۲۵۰) اصطلاحی مربوط به موسیقی و معادل میانخانه در نشیدها باشد. به گفتهٔ ابوالفرج ابن عایشه مورد محبت و حمایت حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) بوده و به اصرار او همراه وی به نخلستان بُغَیبغه در نزدیکی مدینه که امام علی (ع) بر اولاد فاطمه (ع) وقف کرده بوده است، رفته (یاقوت، ۶۹۸/۱) و در طول راه و سه روز اقامت در آنجا آوازهای جالب توجهی خوانده است، اما پس از آن هرگز با وی دیدار نکرده است (ابوالفرج، ۲۱۷/۲ ـ ۲۲۰). ابوالفرج به نقل از حَماد راویه نیز می‌گوید حماد برای کاری نزد ولید بن یزید که در بحراء شام، ییلاقی در مرز حجاز، رفت و دید که ولید بر تختی آرمیده و معبد و مالک نزد او هستند. در این بین حاجب وارد شد و گفت آن کسی که امیرالمؤمنین او را می‌خواست، آمده است. ولید گفت او را بیاور. جوانی بسیار زیبا وارد شد که اندکی می‌لنگید. ولید از او خواست که بخواند و چون خواند گفت دوباره بخوان. معبد باناراحتی گفت: ای امیرالمؤمنین ما اینجا هستیم و شما به این جوان توجه می‌کنید! ولید پاسخ داد این جوان به قدری خوب می‌خواند که آوازش از گرمی مثل این است که مرا در تابه می‌اندازد. حماد می‌گوید اسم او را پرسیدم، گفتند ابن عایشه است (۲۱۰/۲ ـ ۲۱۱).

چگونگی درگذشت ابن عایشه را ابوالفرج به صورتهای مختلف ذکر کرده است: یکی اینکه ابن عایشه با غَمر بن یزید از امرای بنی امیه عازم شام شده بود. چون به قصر ذی خُشُب که در چهار فرسخی مدینه قرار داشت، رسیدند به استراحت پرداختند و در بام قصر مجلسی آراستند. در آنجا ابن عایشه به خوانندگی پرداخت و غمر که به نشاط آمده بود از او خواست که دوباره بخواند، ولی ابن عایشه بنا بر عادتی که داشت، نپذیرفت و درنتیجه او را به دستور غمر از بام به زیر انداختند. و نیز گفته‌اند شب هنگام ابن عایشه سرمست به کنار بام رفت و سقوط کرد (۲۳۵/۲ ـ ۲۳۶؛ برای روایتهای دیگر، نک‍: همو، ۲۳۵/۲

ـ ۲۳۷). درهرحال می‌گویند وقتی ابن عایشه درگذشت ابوالقاسم اشعب (ابن جُبیر از موالی عبدالله بن زبیر و معروف به طمّاع: زرکلی، ۳۳۲/۱)، از شنیدن خبر فوت او می‌گریست و می‌گفت: «چند بار گفتم رُبَیحهٔ شمّاسیّه را به عقد ابن عایشه درآورید تا مزامیر داوود به وجود آید و شما بدان عمل نکردید» و مردم به او می‌خندیدند (ابوالفرج، ۲۳۷/۲؛ ابن شاکر، ۱۹۹/۱).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ زرکلی، *اعلام* ؛ شیخانی، سَمیر، *اشهر المغنین عند العرب*، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ عاملی، علی عسیلی، *الغناء فی الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ فارمر، هنری جورج، *تاریخ موسیقی خاورزمین*، ترجمهٔ بهزاد باشی، ۱۳۶۶ ش؛ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *الموسوعة العربیة المیسرة*، به کوشش محمد شفیق غربال، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الادب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

تقی بینش

اِبْنِ عَبّاد، نک: صاحب‌بن عبّاد.

اِبْنِ عَبّاد، ابوالحسن احمدبن عبدالله بن محمدبن عباد اُکَیلی، شاعر ماجراجوی یمنی، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق /۹م، که در صَعده می‌زیسته است. صعده در آن روزگار از شهرهای آباد و پرجمعیت یمن بود (یاقوت، ۳۸۹/۳). خاندان وی، بنو عباد، از طایفهٔ بنی‌مالک، از قبیلهٔ خَوْلان بودند (نک: همدانی، ۲۲۸/۱) و چون عم بزرگشان یزیدبن حجر عابد (برادر نیای ششم شاعر) به نام «مُتوکل» شهرت یافته بود، از آن زمان به بعد این خاندان «اُکَیلی» (منسوب به اکیل = مُصغّر متوکل) نیز خوانده می‌شدند (همو، ۲۲۸/۱ ـ ۲۲۹؛ سمعانی، ۳۳۸/۱). بیشتر افراد این خاندان سوارکار، تیرانداز، جنگجو و جاه‌طلب بودند (نک: همدانی، ۲۲۰/۱ ـ ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۸) و به شعر (همو، ۲۲۱/۱، ۲۲۶ ـ ۲۲۷، ۲۳۵، نیز: دو بیت از متوکل، ۲۳۰) تمایل بسیار داشتند. ۳ تن از نامداران این طایفه نیز به گوشه‌گیری و پارسایی مشهور بوده‌اند (همو، ۲۲۸/۱ ـ ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۹). عبدالله پدر احمد یکی از دو شاعر طراز اول یمن در زمان خود (همو، ۲۴۵/۱؛ برای اشعار وی، نک: همو، ۲۴۵/۱ ـ ۲۴۹؛ سمعانی، همانجا؛ شامی، ۳۰۸ ـ ۳۱۱) و جنگجویی دلاور بود (نک: همدانی، ۲۴۱/۱).

احمد نیز مانند پدر، هم شاعری خوش‌قریحه بود (برای اشعار وی، نک: همو، ۲۵۳/۱ ـ ۲۶۱؛ شامی، ۳۱۲ ـ ۳۱۶) و هم سواری رزمنده. در ۲۸۴ ق /۸۹۷م هنگامی که قرارداد صلحی میان امام هادی، یحیی‌بن حسین علوی (حکـ ۲۸۴ ـ ۲۹۸ ق) و مسیحیان نجران (برای متن صلح‌نامه، نک: علوی، ۷۱ ـ ۷۸؛ قس: زبارة، ۱۳/۱) تنظیم می‌شد، وی نیز حضور داشت و آن را کتباً گواهی کرد (علوی، ۷۸). اما ۲ سال بعد، چون امام هادی به قصد حمله به نجران وارد صعده شد، ابن عباد به سبب خویشاوندی با طایفهٔ بنی‌حارث (ساکن نجران) از این موضوع رنجیده خاطر شد و شهر را ترک گفت. سپس پیامهایی حاکی از تسلیم و فرمانبرداری نزد امام هادی فرستاد و از او خواست دست از نجران بردارد، یا دست کم او و افرادش را از حضور در این لشکرکشی معاف دارد. امام هادی به هیچ‌یک از درخواستهای او وقعی ننهاد (همو، ۱۵۵ ـ ۱۵۶). چون ابن عباد خبر یافت که امام هادی بر آن نبرد مصمم است، شبانه بر یاران او تاخت، و با بنی‌سعد وارد کارزار شد و پس از به جای گذاشتن چند کشته و تحمل خسارت به قلعهٔ عَلاف گریخت (همو، ۱۵۶ ـ ۱۵۷). بامداد روز بعد، امام هادی افراد وی را امان داد و با سواران خویش همراه کرد و به نجران لشکر کشید (همو، ۱۵۷). ابن عباد بر آن شد که در غیاب امام هادی بر محمدبن عبیدالله والی او در صعده هجوم برد و زندانیان را آزاد سازد و حکومت آنجا را خود در دست گیرد. اما توطئه‌اش آشکار شد و در این کار توفیقی نیافت (همو، ۱۶۳ ـ ۱۶۴). ابن عباد، نقشهٔ دیگری طرح کرد و جماعتی از اکیلیان و جنگجویان دیگر طوایف خولان را بر ضد امام هادی متشکل گردانید و در دو قلعهٔ علاف و ثوراعلی آمادهٔ نبرد شد. چون امام هادی از نجران بازگشت و از نقشه‌های ابن عباد باخبر شد (۲۸۷ ق) در صعده اردو زد و به ویران کردن خانه‌ها و تاکستانهای اکیلیان فرمان داد و پس از جنگی سخت، ابن عباد و سپاهیانش را سرکوب کرد (همو، ۱۸۹ ـ ۱۹۰). هواداران ابن عباد از امام هادی امان گرفتند و ابن‌عباد نیز خود ناگزیر نامه‌ای نوشت و از امام هادی امان طلبید، اما خواهش او پذیرفته نشد (همو، ۱۹۶ ـ ۱۹۸؛ زبارة، ۱۹/۱).

ابن عباد به سابقهٔ حمایت خلیفه واثق از پدرش (نک: همدانی، ۲۴۱/۱)، راه حجاز و عراق در پیش گرفت (علوی، ۱۹۸؛ ابن قاسم، ۱۷۶) و با قصیدهٔ بائیه‌ای در مدح عباسیان، و شرح گرفتاریهایی که حمایت از این سلسله برای اکیلیان در یمن ایجاد کرده بود (برای بخشی از آن قصیده، نک: همدانی ۲۵۳ ـ ۲۵۷؛ شامی، ۳۱۲ ـ ۳۱۴)، به بغداد وارد شد. معتضد عباسی آخرین روزهای عمر را می‌گذرانید و از مردم برای مکتفی بیعت گرفته بودند (همدانی، ۲۴۹/۱ ـ ۲۵۰؛ قس: ابن قاسم، ۱۸۷). مکتفی به او وعده داد که لشکری بزرگ همراهش گسیل کند. اما پس از یک سال به بهانهٔ اینکه خبر یافته است که امام هادی را از صنعا بیرون رانده‌اند، ابن عباد را از حمایت خویش نومید گردانید. ابوالصباح حسن فرزند ابن عباد که بعدها در قبیلهٔ خولان سروری یافت (همدانی، ۲۴۹/۱؛ قس: زرکلی، ۱۵۶/۱؛ شامی، ۳۱۲)، شمه‌ای از چگونگی برخورد خلیفهٔ عباسی را با پدرش از قول خود او نقل کرده است (همدانی، ۲۶۱/۱؛ شامی، ۳۱۴). ابن قاسم دوبار به سفر ابن عباد به عراق اشاره کرده است. یک‌بار ضمن حوادث ۲۸۷ ق (ص ۱۷۶) و دیگربار در حوادث ۲۸۹ ق (ص ۱۸۷)، اما از آنجا که ابن‌عباد یک سال در عراق اقامت داشته، بعید نیست که در گزارش ابن قاسم خلطی رخ داده باشد. برخی از معاصران نیز (زرکلی، همانجا؛ شامی، ۳۱۲) بدون توجه به دقایق زندگی او و منابع کهن‌تر و پراکندگی روایات ابن قاسم، سفر او را به بغداد دوبار پنداشته‌اند.

ابن عباد، خوار و نومید به یمن بازگشت (علوی، زبارة، همانجاها)

و با وساطت بنی‌کُلَیب از امام هادی امان یافت، اما نتوانست آرام بگیرد. در اواخر ۲۸۹ ق سواران خود را به جان مردم انداخت و به قتل و غارت و ایجاد وحشت پرداخت، امام هادی بی‌درنگ بر او تاخت و او را گوشمالی سخت داد. این‌بار نیز او و یارانش از امام هادی امان یافتند (زبارة، ۲۸/۱؛ قس: علوی، ۲۵۱).

از زندگانی ابن‌عباد بیش از این اطلاعی نداریم. از اشعارش نیز بجز آن قصیدهٔ بائیه و قصیدهٔ هائیه‌ای که در اثنای سفر به عراق سروده و خاطرات تلخ و آرزوهای شیرینش را به سبک شعرای جاهلی در آن برشمرده (همدانی، ۲۵۷ ـ ۲۶۱؛ شامی، ۳۱۴ ـ ۳۱۶)، ظاهراً شعر دیگری بر جای نمانده است.

مآخذ: ابن قاسم، یحیی بن حسین، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م؛ زبارة، محمدبن محمد، *ائمة الیمن*، یمن، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۲م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ شامی، احمد محمد، *قصة الادب فی الیمن*، قاهره، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۵م؛ علوی، علی بن محمد، *سیرة الهادی الی الحق یحیی بن الحسین*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ همدانی، حسن بن احمد، *الاکلیل*، به کوشش محمدبن علی اکوع حوالی، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ یاقوت، *بلدان*.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ عَبّاد، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم نفزی حمیری رُندی (۷۳۳ ـ ۷۹۲ ق/۱۳۳۳ ـ ۱۳۹۰ م)، فقیه، خطیب و از مشاهیر صوفیهٔ اندلس. وی در شهر رُنده به دنیا آمد. قرائت را نزد پدرش که مردی خطیب و دانشمند بود فرا گرفت و علم لغت را نزد دایی خود قاضی عبدالله فریسی آموخت و در ۷ سالگی قرآن را از بر داشت. در رنده در مجلس درس علی بن ابی الحسن رندی نیز حاضر می‌شد (مقری، ۳۴۱/۵ ـ ۳۴۲). سپس برای تکمیل تحصیلات خود به مغرب رفت و در تلمسان و فاس نزد استادانی چون ابوعبدالله تلمسانی، ابوعبدالله مقّری، ابومحمد عبدالنور عمرانی، ابوعبدالله آبلی و ابوعمران موسی عبدوسی و دیگران علم لغت، فقه، اصول، کلام و فلسفه فرا گرفت (همو، ۳۴۲/۵؛ ابن قنفذ، ۷۹؛ غنیمی، «ابن عبّاد»، ۲۲۶/۶ ـ ۲۲۷). ابن عبّاد پس از تحصیل علوم ظاهری به علوم باطنی روی آورد و برای ملاقات صوفی مشهور ابن عاشر، ابوالعباس (هـ م) به سلامهاجرت کرد و چندین سال در خدمت او به سر برد (مقری، همانجا؛ غنیمی، همان، ۲۲۹/۶) و از بزرگان اصحاب و از برگزیدگان شاگردان او شد، چنانکه ابن عاشر او را بر دیگر اصحاب خویش مقدم می‌داشت و آنان را به پیروی و بهره‌مند شدن از او امر می‌کرد و دربارهٔ او می‌گفت که ابن عبّاد به تنهایی یک امّت است (مقری، ۳۴۶/۵ ـ ۳۴۷؛ ابن قنفذ، همانجا). ابن عبّاد پس از وفات ابن عاشر، برای ملاقات ابومروان عبدالملک صوفی به طنجه رفت و از مصاحبت او بهرهٔ فراوان برد و از او اجازهٔ عام دریافت کرد (مقری، ۳۴۲/۵ ـ ۳۴۳؛ غنیمی، همان، ۲۲۹/۶ ـ ۲۳۰). وی هرگز ازدواج نکرد و کنیزی نیز اختیار ننمود. بیشترین بهرهٔ او از دنیا بوی خوش و بخور بود. کارهایش را خود انجام می‌داد. لباسش در خانه وصله‌دار بود، اما وقتی که از خانه خارج می‌شد، روی آن لباسی سبز یا سفید می‌پوشید (ابن قنفذ، ۸۰؛ مقری، ۳۴۴/۵). دربارهٔ خصلتهای معنوی او گفته‌اند که در عبودیت و برائت از حول و قوهٔ غیرخالق و عدم توجه به مدح و ذمّ مردم و اعراض از خلق و ذکر حق و سکون و زهد و صلاح ممتاز بود. طریقهٔ او در تصوف طریقهٔ شاذلیّه بود (همو، ۳۴۶/۵) و ظاهراً این طریقه را از استاد خویش ابن عاشر گرفته بود (منوفی، ۲۵۷/۲). ابوسعید سلوی بر روی دیوار مسجد قرویین سه بیت شعر به خط ابن عبّاد دیده بود که مضامین عاشقانه داشت. هنگامی که ابوسعید این ابیات را به سبب مضامین تغزّلی آنها با اظهار تردید برای ابوالقاسم صیرفی نقل کرد، صیرفی یادآور شد که این اشعار دربارهٔ مهدی قائم سروده شده است (مقری، ۳۴۸/۵).

در میان شاگردان برجستهٔ ابن عباد می‌توان یحیی سرّاج، ابوعبدالله ابن سکاک، لسان الدین ابن خطیب و خطیب بن قنفذ را نام برد (غنیمی، همان، ۲۴۳/۶ ـ ۲۴۴؛ *بستانی ف*). ابن عباد پس از ملاقات با ابومروان عبدالملک صوفی به فاس رفت و در آنجا امام و خطیب مسجد قرویین شد، و پس از ۱۵ سال وعظ و ارشاد وفات یافت و در محلی به نام کدیة البراطل در باب الفتوح به خاک سپرده شد (مقری، ۳۴۵/۵)، اما یحیی سراج گفته است که ابن عباد در فاس نزدیک باب المسدود معروف به حمراء مدفون گشته است (غنیمی، همان، ۲۴۲/۶). به گفتهٔ مقری (۳۴۹/۵) سلطان ابوالعباس احمد بن ابی سالم و مردم دو شهر جدید و قدیم فاس بر جنازهٔ او حاضر شدند. همو می‌افزاید: من قبر او را بارها در فاس زیارت کرده‌ام و او نزد مردم فاس همچون شافعی است نزد مصریان (۳۴۴/۵).

آثار و نوشته‌های ابن عباد در نشر طریقهٔ شاذلیّه در مغرب و اندلس بسیار مؤثر بوده است (غنیمی، همان، ۲۳۳/۶). این آثار عبارتند از: ۱. *غیث المواهب العلیّة فی شرح الحکم العطائیّة*، که شرحی است بر *الحکم* تألیف ابن عطاءالله سکندری (هـ م). ابن عباد چنانکه خود نیز در مقدمهٔ کتاب (۴۹/۱ ـ ۵۰) اشاره دارد، این شرح را به درخواست دو تن از یارانش به نام یحیی سراج و سلیمان بن عمر نوشته است (مقری، ۳۴۵/۵). این کتاب شامل تعلیماتی است در آداب سلوک و توضیح مطالب رمزآمیز و دشواری که در *الحکم* ابن عطاءالله آمده است. این کتاب به نام التنبیه نیز شناخته شده است. حاجی خلیفه به اشتباه (۶۷۵/۱) *التنبیه* را به علی، فرزند ابن عباد، نسبت داده است، اما چنانکه می‌دانیم ابن عباد فرزندی نداشت (نک: غنیمی، همان، ۲۵۰/۶ ـ ۲۵۱). *غیث‌المواهب* چندین بار به چاپ رسیده که نخستین بار در بولاق (۱۲۸۵ ق/۱۸۶۹ م) بود و در ۱۹۷۰ م به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف در دو جلد در قاهره منتشر شد؛ ۲. *الرسائل الکبری*. این مجموعه که ابن عباد آن را به شاگرد خود یحیی سراج هدیه کرده، مشتمل بر ۳۸ رساله در آداب سلوک الی الله است (همان، ۲۵۲/۶ ـ ۲۵۳). این کتاب در ۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۲ م در ۴ جزء در فاس به چاپ (سنگی) رسیده است؛ ۳. *الرسائل الصغری*. این کتاب شامل ۱۶

رساله است که ۶ رسالهٔ اول آن به محمد بن ادیبه و ۹ رسالهٔ بعدی به یحیی سراج و رسالهٔ آخر به ابواسحاق ابراهیم شاطبی نوشته شده و مشتمل است بر وصایا و پاسخ سؤالاتی که در آداب تصوف و مقامات سلوک مطرح شده است. این کتاب به کوشش پل نویا در ۱۹۵۷ م با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی، در بیروت به چاپ رسید و در ۱۹۷۴ م با اضافاتی تجدید طبع شد؛ ۴. *ادعیة مرتبة علی اسماء الله الحسنی*، که *شرح اسماء الله الحسنی* نیز نامیده شده و در چاپ اخیر *رسائل الصغری* همراه با آن به چاپ رسیده است؛ ۵. *نظم الحکم العطائیة*. احمد زروق در *الشرح الحادی عشر* خود بر *الحکم*، این نظم را اُرجوزه‌ای در ۸۰۱ بیت دانسته‌است (نک: غنیمی، *ابن عطاءالله*، ۹۷). ابویحیی بن سکاک دربارهٔ این کتاب گوید که ابن عباد *الحکم* را شرح کرد و دُرهای منثور آن را به رشتهٔ نظمی بدیع کشید (مقری، ۳۴۵/۵ ـ ۳۴۶). زرکلی (۲۹۹/۵) نسخه‌ای از آن را به نام *بعیة المرید* دیده و یاد کرده است؛ ۶. *تحقیق العلامة فی احکام الامامة*. نسخه‌ای از این کتاب را احمد زروق دیده و شیخ قوری احتمال داده است که تألیف پدر ابن عباد باشد (مقری، ۳۴۵/۵؛ غنیمی، «ابن عباد»، ۲۵۳/۶ ـ ۲۵۴)؛ ۷. *مجموعة خطب*. این کتاب مشتمل بر خطبه‌های ابن عباد در مسجد قرویین فاس بوده است (همان، ۲۵۴/۶). مقری (۳۴۹/۵ ـ ۳۵۰) گوید که ابن عباد خطبه‌های مدون مشهوری داشته است که در روز میلاد پیامبر اکرم (ص) در مقابل سلطان، و در سایر اوقات متبرکه در اجتماعات می‌خوانده‌اند؛ ۸. *رسائل علی قوت القلوب*. نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانه‌های اسکوریال (ESC^2، شم (2)740) و ازهریه (ازهریه، ۵۶۸/۳) موجود است؛ ۹. *فتح التحفة واضاءة الشرفة (السدفة)*. این کتاب در علم حدیث نوشته شده است و نسخهٔ خطی آن در کتابخانه‌های اسکوریال (ESC^2، شم (3)740) و رباط الفتح (*فهرس*، شم ۷۸۴) موجود است. این کتاب در ۵۰ عنوان تدوین شده و هر قسمت با شرح مختصری همراه است (غنیمی، همان، ۲۵۵/۶ ـ ۲۵۶). زرکلی (همانجا) از کتابی به نام *فتح الطرفة* یاد کرده که ظاهراً همین کتاب است؛ ۱۰. *اجوبة فی مسائل العلوم*. مقری (۳۴۲/۵) این کتاب را در دو جلد ذکر کرده است؛ ۱۱. بستانی و زرکلی (همانجاها) نیز از کتابی از تألیفات او با عنوان *کفایة المحتاج* یاد کرده‌اند. برخی از اشعار او را ابن خطیب (صص ۴۱ ـ ۴۴) نقل کرده است.

مآخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ ابن عباد رندی، محمد بن ابراهیم، *غیث المواهب العلیة فی شرح الحکم العطائیة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۷۰ م؛ ابن قنفذ، احمد، *انس الفقیر*، به کوشش محمد فاسی و ادولف نور، رباط، ۱۹۶۵ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بستانی ف؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ غنیمی تفتازانی، ابوالوفاء، «ابن عبّاد رندی، حیاته و مؤلفاته»، *صحیفة معهد الدراسات الاسلامیة فی مدرید*، مادرید، ۱۹۵۸ م؛ همو، *ابن عطاءالله السکندری و تصوفه*، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ *فهرس المخطوطات العربیة*، به کوشش عبدالله رجراجی و ی. س. علوش، رباط، ۱۹۵۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ منوفی حسینی، محمود فیض، *جمهرة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ نیز: ESC^2.

حسین لاشی

اِبْنِ عَبّاد، معتمد، نک: بنی‌عبّاد.

اِبْنِ‌عَبّاس، نک: عبدالله‌بن عباس.

اِبْنِ عَبْدان، ابوالفضل عبدالله بن عبدان بن محمدبن عبدان همدانی (د صفر ۴۳۳ / اکتبر ۱۰۴۱)، فقیه شافعی. از تاریخ ولادت وی اطلاعی در دست نیست. بیشتر منابع از او به عنوان عالم و مفتی همدان یاد کرده‌اند. در بغداد از ابوالحسین ابن‌اخی منتمی، ابن خباب، عثمان ابن المنتاب، ابوحفص کتّانی والمخلص استماع کرده (ذهبی، حوادث سال ۴۳۳ ق؛ سبکی، ۲۰۴/۳-۲۰۵) و از دیگر مشایخ وی می‌توان صالح بن احمد، جبریل، علی بن حسن بن ربیع و ابوبکر احمدبن علی معروف به ابن الآل را نام برد (ذهبی، همانجا؛ اسنوی، ۱۸۸/۲). نیز کسانی همچون محمدبن عثمان، احمدبن عمر، ابن عبدوس و پدرش و علی الحسنی از او روایت کرده‌اند (ذهبی، سبکی، همانجاها). ذهبی به نقل از شیرویة بن شهردار وی را موثق دانسته است (همانجا). نیز ذهبی به نقل از همو گوید: به خطّ ابن عبدان دیدم که نوشته بود: در خواب دیدم: خدای تعالیٰ به من سخنی فرمود که در آن مرا از خودستایی نسبت بدانچه به من داده است،بیم داد. گفتم: من در نفسم فروتر از آنم. فرمود برترین سخن که شایسته است مردم را بدان فرا خوانند «الاله الخلق والأمر» است (همانجا؛ قس: سبکی، ۲۰۵/۳). ابن عبدان از کسانی است که قنوت را در نماز وتر در طول سال مستحب دانسته‌اند (نک: سبکی، ۲۰۴/۳، ۲۰۵؛ برای دیگر آراء فقهی او، نک: سبکی، اسنوی، همانجاها).

آثار: ۱. *شرائط الاحکام*،در فقه، که بنا به گفتهٔ اسنوی (۱۸۸/۲) نسخه‌ای از آن نزد وی موجود بوده است؛ ۲. *شرح العبادات*، کتابی است مختصر که بیشتر نظرات فقهی وی از این کتاب نقل شده است؛ ۳. مقامات (عامری، ۳۵۵).

مآخذ: اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ایاصوفیهٔ ترکیه، شم ۳۰۰۹؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م.

حسن صفری نادری

اِبْنِ عَبْدُالبَرّ، ابوعمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ابن عاصم نَمَری (۲۵ ربیع‌الآخر ۳۶۸ ـ آخر ربیع الاول ۴۶۳ ق/۳۰ نوامبر ۹۷۸ ـ ۵ ژانویهٔ ۱۰۷۱ م)، فقیه، محدث، تاریخ نگار و ادیب اندلسی. اورا از این روی نمری خوانده‌اند که نسبش به نمر بن قاسط ابن‌افصی بن دعمی بن جَدیلة بن اسد بن ربیعة بن نزار می‌رسد (ابن حزم، ۳۰۰ ـ ۳۰۲). در قرطبه زاده شد و در همانجا رشد کرد. پدرش از فقیهان قرطبه بود و او در ۱۸ سالگی پدر را از دست داد (قاضی عیاض، ۵۵۶/۴). در قرطبه به فراگیری دانشهای معمول آن زمان پرداخت (حمیدی، ۳۴۴). از استادانش می‌توان به اینان اشاره کرد: ابوالولید ابن فَرَضی، ابوعمر طَلَمَنکی، قاسم بن اصبغ بیّانی که نزد او

حدیث خواند (همو، ۱۰۶، ۲۳۸، ۳۱۲)، ابوعمر ابن مکوی، سعید بن نصر (قاضی عیاض، ۸۰۸/۴)، احمد بن فتح تاجر، احمد بن قاسم تاهرتی بزاز که کتابهای محمد بن جریر طبری را به نامهای *صریح السنة*، *التبصیر* و *فضائل الجهاد*، نزد او خواند، قاضی ابن صفار و ابن جسور که *ذیل المذیل* را نزد او خواند (حمیدی، ۹۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۳۶۲).

ابن عبدالبر در آغاز ظاهری مذهب بود، سپس مالکی شد و گاه در پاره‌ای از مسائل به فقه شافعی می‌گرایید (ذهبی، ۱۵۶/۱۸ ـ ۱۵۷). او چندان به درس و پژوهش اهتمام ورزید که پس از چندی از دیگر پیشینیان اندلسی خود پیشی گرفت (قاضی عیاض، ۸۰۹/۴). حمیدی در ۴۴۸ ق/۱۰۵۶ م ضمن آنکه با او دیدار کرده است، از وی اجازه‌ای برای روایت شنیده‌ها و گردآورده‌هایش گرفته است (صص ۳۴۵، ۳۴۶). دیگر شاگردانش: ابوالعباس دلایی، ابومحمد بن ابی قحافه، طاهر بن مفوز، ابوبحر سفیان بن عاصی، ابوعلی غسّانی که *الموطأ* را نزد او خواند و ابن بُربال حِجاری بودند و افزون بر اینان ابن حزم را نیز از شاگردان وی شمرده‌اند (ابن عطیه، ۷۸، ۱۰۸، ۱۲۸ ـ ۱۳۳؛ قاضی عیاض، ۸۰۸/۴، ۸۰۹).

در روزگاری که ابن عبدالبر در قرطبه به سر می‌برد، این شهر مرکز حکومت امویان در اندلس بود و هشام مؤید بن حکم (حک ۳۶۶ ـ ۳۹۹ ق/ ۹۷۷ ـ ۱۰۰۹ م) بر آن فرمانروایی داشت. در جمادی‌الآخر ۳۹۹ محمد بن هشام ملقب به مهدی بر مؤید شورید و او را کنار زد. در ۵ شوال ۳۹۹ هشام بن سلیمان بن ناصر به همراه بربریان بر او شورید. از طرف دیگر عموم مردم قرطبه به یاری محمد بن هشام برخاسته و بربریان را شکست دادند. آنان دوباره گرد آمده و سلیمان بن حکم بن سلیمان را به فرمانروایی برداشتند و با یاری مسیحیان جنگ خونینی آغاز کردند که هزاران نفر از مردم قرطبه از جمله ابن فرضی (حمیدی، ۲۳۸) استاد ابن عبدالبر، کشته شدند و مهدی شکست خورد. در ۴۰۰ ق/۱۰۱۰ م مهدی دوباره لشکری فراهم آورد و در شوال همین سال بر قرطبه مسلط شد که پس از درگیری دیگری با بربریان و شکست از آنان در ذیحجهٔ همین سال کشته شد و مؤید بن حکم دومین بار (۴۰۰ ـ ۴۰۷ ق) به حکومت رسید (همو، ۱۸، ۱۹). ابن عبدالبر در این گیرودار جز دور شدن از این آشوبها و رفتن به محیطی آرام، فراروی خود راهی نمی‌دید. از این رو از قرطبه بیرون آمد، ولی هیچ گاه از اندلس بیرون نرفت (همو، ۳۴۴). او که به دنبال مکانی مناسب می‌گشت، تنها دانیه را که دورترین نقطهٔ شرق اندلس بود، برگزید و به آنجا رهسپار شد. این شهر در نزدیکی بلنسیه و تحت حکومت ابوالحسن مجاهد عامری (حک ۴۰۸ ـ ۴۳۲ ق) که به دانش دوستی شهره بود، قرار داشت. چند سال بعد پسرش ابومحمد که در اشبیلیه وزیر یکی از ملوک طوایف اندلس به نام معتضد بن عباد (حک ۴۳۴ ـ ۴۶۱ ق) بود، مورد خشم وی قرار گرفت و به سیاه‌چال افتاد.

ابن عبدالبر چون شنید که جان پسر در معرض خطر است، سراسیمه خود را به اشبیلیه رساند و از معتضد درخواست تا وی را ببخشاید. معتضد که از کمتر کسی درمی‌گذشت، وی را به جان امان داد. ابوعمر که با زیرکی پسر را نجات داده بود (ابن بسام، ۳(۱)/۱۲۵، ۱۲۶؛ ابن سعید، ۴۰۷/۲، ۴۰۸؛ ابن ابار، ۲۲۰، ۲۲۱)، او را با خود به دانیه برد، اما دیری نپایید که در ۴۵۰ ق پیش از پدر درگذشت (حمیدی، ۲۴۹). به هر حال مدت اقامت ابوعمر را در دانیه از بابرکت‌ترین و پرثمرترین دوران زندگی او شمرده‌اند، چه در همین جا بود که بیشتر کتابهای بزرگش را نوشت و در افق این شهر بود که دانش وی آشکار گردید (ابن سعید، ۴۰۷/۲، ۴۰۸). ابوعمر پس از مردن مجاهد و روی کار آمدن پسرش علی (مراکشی، ۷۴)، ظاهراً محیط دانیه را چندان مناسب ندید و به قصد یافتن مأوایی دیگر از شرق اندلس به غرب آمد. در این میان مظفر بن افطس (حک ۴۳۷ ـ ۴۶۰ ق، نک‍: ه‍ د، بنی افطس) که او را به عقل، ادب و شجاعت وصف کرده‌اند، در بطلیوس حکومت را به عهده گرفته بود (ابن عذاری، ۲۳۶/۳، ۲۳۷). ابن عبدالبر به نزد او رفت و از طرف وی در اشبونه[1] و شنترین[2] به منصب قضا گماشته شد (ابن خلکان، ۶۷/۷) و سرانجام در شاطبه درگذشت (قاضی عیاض، ۸۱۰/۴).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، کتابی است در بارهٔ صحابه که از مهم‌ترین منابع در این زمینه به شمار می‌رود. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله در قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰م؛ ۲. *الاستذکار*. این کتاب تحریر گونه‌ای از اثر دیگر ابن عبدالبر با عنوان *التمهید* است که در شرح *الموطأ* مالک بن انس نوشته شده بود. مؤلف در این کتاب به بررسی ونقد آراء فقیهان پیشین نیز پرداخته است (قاهره، ۱۹۷۳ م)؛ ۳. *الانباه علی قبائل الرواة*، که در باب نسب شناسی است وتنها به قبیله‌های مهمی که رجال آن از پیامبر اکرم (ص) حدیث نقل کرده‌اند، پرداخته است (قاهره، ۱۳۵۰ ق)؛ ۴. *الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*. این کتاب در بارهٔ سه تن از امامان مذهبهای فقهی یعنی مالک، شافعی وابوحنیفه است. این اثر در بیروت به چاپ رسیده است؛ ۵. *الانصاف فیما فی بسم الله من الخلاف* (قاهره، ۱۳۴۳ ق)؛ ۶. *بَهجة المَجالس و اُنس المُجالِس* (بیروت، ۱۹۸۱ م). در این کتاب امثال سائر، ابیات نادر، گزارشهای ظریف، سخنان حکیمان پیشین، حکایتهای دلپذیر و مانند آن گردآوری شده است. مؤلف در این کتاب نه تنها مقدار قابل ملاحظه‌ای از شعر شاعران اندلس را آورده که در منابع دیگری یافت نمی‌شود، بلکه در پاره‌ای از موارد شعرهایی از شاعران شرقی آورده که در خود منابع شرق یافت نشده است. این کتاب از مهم‌ترین منابع در بارهٔ ادب اندلس در سده‌های ۴ و ۵ ق به شمار می‌آید (خولی، ۲۸ ـ ۳۰)؛ ۷. *التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الاسانید* (رباط، ۱۳۸۷ ـ ۱۴۰۱ ق). ابن حزم در بارهٔ این کتاب می‌گوید: من در فن حدیث

1. Lisbonne, Lisboa
2. Santarem

مانند آن را ندیدیم، چه رسد به بهتر از آن (مقری، ۳/۱۵۶ ـ ۱۶۹)؛ ۸. *جامع بیان العلم و فضله*. این کتاب حدیثی در بارهٔ معنای دانش و فضیلت جست و جوی آن، ستوده بودن کوشش در آن و عنایت به آن است. این کتاب در بیروت چاپ شده است؛ ۹. *الدُّرَر فی اختصار المغازی و السیر* (قاهره، ۱۹۶۶ م). این اثر در سیرهٔ نبوی و خلاصه‌ای است از سیرهٔ ابن اسحاق. البته افزون بر کتاب ابن اسحاق روایتهایی از کتابهای موسی بن عقبه و ابن ابی خیثمه و نیز از روایتهای استادانش آورده است. ابن حزم دوست یا به تعبیری شاگرد ابن عبدالبر نیز در *جوامع السیرة* از این کتاب بهره جسته است (ضیف، ۱۷)؛ ۱۰. *الزیادات التی تقع فی الموطأ عند یحیی بن یحیی عن مالک* (قاهره، ۱۳۵۰ ق)؛ ۱۱. *القصد و الأمَم فی التعریف باصول العرب و العجم*. این کتاب نیز همچون *الانباه* در نسب شناسی است، با این فرق که از آن کوچک‌تر است و در بارهٔ ریشه‌های اصلی ملل گوناگون از عرب، بربر، حبشه ومصر گرفته تا یونان، ترک، چین و جز آن بحث کرده است. این اثر به همراه *الانباه* چاپ شده است؛ ۱۲. *الکافی فی فقه اهل المدینة المالکی* (ریاض، ۱۹۷۸ م).

ب ـ خطی: ۱. *تعریف فقهاء المالکیة* (نک: سید، ۲(۲)/۴۰)؛ ۲ ـ ۴. *التمهید فی الانساب*؛ *رسالة فی آداب المجالسة و خوض اللسان* ؛ *نزهة المستمعین و روضة الخائفین* (نک: GAL,S,I/629)؛ در مورد سه اثر خطی دیگر، نک: زرکلی، ۸/۲۴۰).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی/تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵؛ ابن عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، *الأستذکار*، به‌کوشش نجدی ناصف، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ همو، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، *الانباه علی قبائل الرواة*، به کوشش حسام‌الدین قدسی، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ همو، *الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *بهجة المجالس وانس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، *جامع بیان العلم وفضله*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *الدرر فی اختصار المغازی والسیر*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، «القصد والامم»، همراه *الانباه* (نک: ابن عبدالبر در همین مآخذ)؛ ابن عذاری مراکشی، محمد بن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولان و پرووانسال، بیروت، ۱۹۲۹م؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمدزاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م؛ خولی، محمد مرسی، مقدمه و حاشیه بر *بهجة المجالس* (نک: ابن عبدالبر در همین مآخذ)؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، مطبعة السنة المحمدیة؛ ضیف، شوقی، مقدمه بر *الدّرر* (نک: ابن عبدالبر در همین مآخذ)؛ قاضی عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ مراکشی، عبدالواحد بن علی، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید عریان ومحمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۸۶ق/ ۱۹۴۹م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL,S.

ناصر گذشته

اِبْن عَبْدُالْحَق، نک: عبدالمؤمن بن عبدالحق.

اِبْن عَبْدُالْحَکَم، عنوان افراد خاندانی از مورخان، فقیهان، محدثان و پیشوایان مذهبی مصر که در سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م از شهرت و نفوذ بسیار برخوردار بودند و بر مالکیان مصر ریاست داشتند. نیای این خاندان، اعین بن لیث، از حقل، یکی از قراء ایله بر ساحل دریای سرخ، به مصر کوچید و در اسکندریه سکنیٰ گزید. وی در آنجا صاحب فرزندی شد به نام ابوعثمان عبدالحکم که بعدها ثروت و قدرت بسیار کسب کرد و افراد خاندان ابن عبدالحکم، همه به وی منسوب شدند. رقابتهای مذهبی و فرقه‌ای در بارهٔ مسألهٔ خَلق قرآن و دورهٔ «محنه» که سبب مصادرهٔ اموال و گرفتاری و شکنجه و مرگ بسیاری شد، از جمله سوانح زندگی خاندان ابن عبدالحکم بوده است. این افراد به سبب داشتن آثار و پایگاه مذهبی و اجتماعی، از این خاندان به شهرت رسیدند:

۱. **ابوعثمان عبدالحکم بن اعین** (د ۱۷۱ ق/ ۷۸۷ م)، از یاران و معاصران مالک بن انس و از نخستین فقیهانی که مذهب مالکی را در مصر رواج داد. عبدالحکم فقیهی فرزانه بود و از مالک بن انس و عبدالله بن وهب مالکی مصری روایت کرد و در اسکندریه درگذشت (سمعانی، ۴/۲۰۰، ۲۰۱).

۲. **ابومحمد عبدالله بن عبدالحکم**، فقیه بلندآوازه، بزرگِ مالکیان مصر و دانشمندترین یار مالک بن انس که با او رابطهٔ نزدیک و مستقیم داشت و پس از اشهب بن عبدالعزیز قیسی (د ۲۰۴ ق) ریاست مذهب مالکی در مصر به او رسید (ابن حبان، ۸/۳۴۷؛ ابواسحاق، ۱۵۱). تولد عبدالله را در اسکندریه و در ۱۵۰، ۱۵۴ یا ۱۵۵ ق (ابن عبدالبر، ۵۳؛ ابن خلکان، ۳/۳۵؛ یاقوت، ۲/۲۲۹) و درگذشت او را در قاهره، به اختلاف در ۲۱۰ (ابن عبدالبر، همانجا) یا ۲۱۳ (ابن حبان، همانجا) یا ۲۱۵ (سیوطی، ۱/۳۰۵) و ۲۱۴ ق (یاقوت، همانجا) نوشته‌اند.

عبدالله نخست از یاران مالک بن انس بود و سه جزء از اجزاء حدیثی و همهٔ *الموطأ* را از مالک شنید و به نقل و روایت کتاب *السنة فی الفقه* و دیگر آراء او پرداخت (ابن ندیم، ۲۵۲؛ ابن عبدالبر، همانجا)، پس از آن به شافعی پیوست و از نزدیکان با اخلاص او شد. شافعی چون از بغداد به مصر کوچید به خانهٔ عبدالله وارد شد و از او اکرام بسیار دید. عبدالله برای تأمین زندگی شافعی در آغاز ورود وی به مصر ۱٬۰۰۰ دینار از خود، ۱٬۰۰۰ دینار از ابن عُساقهٔ تاجر و ۱٬۰۰۰ دینار از اصحاب خویش در اختیار شافعی نهاد.

پس از استقرار شافعی، عبدالله برای خود و پسرش محمد از کتابهای شافعی یادداشت برداشت و محمد را ملازم شافعی کرد و با او به مهر به سر برد تا شافعی در خانهٔ او از دنیا رفت و در آرامگاه خاندان عبدالحکم به خاک سپرده شد. در مصر از اصحاب مالک تنها دو تن محضر شافعی را درک کردند: ابوعمرو اشهب و عبدالله بن عبدالحکم

(ابواسحاق، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۳۹/۱، ۳۵/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۱۳؛ ابن فرحون، ۴۱۹/۱ ـ ۴۲۰). عبدالله علاوه بر مالک و شافعی از کسانی چون لیث بن سعد، مفضّل بن فُضاله، بکر بن مضر، عبدالله بن لَهیعه، عبدالله بن وهب، عبدالرحمن بن قاسم و دیگران حدیث روایت کرده است (عبید، ۲۰؛ ابن ابی حاتم، ۲ (۲)/۱۰۵؛ ابن حبان، همانجا؛ عجلی، ۲۶۶؛ قاضی عیاض، ۲۰۲/۱) و راویانی چون پسرانش محمد، عبدالرحمن، سعد و عبدالحکم و نیز عبدالله بن عبدالرحمن دارمی صاحب مسند، مقدام بن داوود رعینی، هارون بن اسحاق، محمد بن مسلم بن واره، محمد بن رَزین و ابن سلیمان از او روایت کرده‌اند (ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابوالعرب تمیمی، ۲۰۵؛ ابن خلکان، ۲۹۲/۲؛ ابن حجر، ۲۸۹/۵).

عبدالله در روزگار حکمرانی عبدالله بن طاهر بر مصر (۲۱۰ ـ ۲۱۲ ق) قدرت و نفوذ فراوان یافت و از پیشوایان بزرگ مذهبی و قاضیان با اقتدار مصر شد، اما پس از عزل ابن طاهر و انتصاب معتصم به ولایت مصر، عیسی بن مُنکدر قاضی به اصرار مصریان نامه‌ای به مخالفت و ناخشنودی از ولایت معتصم بر مصر نزد مأمون فرستاد. معتصم چون از مضمون نامه اطلاع یافت، به محض ورود به مصر ابن منکدر و عبدالله را از کار برکنار و زندانی کرد. چندی نگذشت که عبدالله درگذشت (کندی، ۴۴۰ ـ ۴۴۱). بیشتر مورخان و تذکره نویسان، از ابومحمد عبدالله به عنوان فقیهی ثقه، صدوق، خردمند، شکیبا و از اجلهٔ اصحاب مالک یاد کرده‌اند (ابن خلکان، ۳۴/۳؛ ابن فرحون، ۴۱۹/۱؛ قاضی عیاض، ۵۲۴/۲).

آثـار:

۱. *سیرة عمر بن عبدالعزیز علی مارواه الامام مالک بن انس و اصحابه*، به روایت محمد پسر عبدالله که در ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۶ م، به کوشش احمد عبید در قاهره منتشر شد. این کتاب که پس از *سیرة النبی* از کهن‌ترین تذکره‌های تاریخی مستند بر احادیث و روایات است، مشتمل بر داستانها و اخبار و روایاتی است از سیرهٔ عمر بن عبدالعزیز (۹۹ ـ ۱۰۱ ق)، خلیفهٔ خوشنام اموی و رفتار او با امرا و کارگزاران و مکاتبات رسمی او با حکمرانان بلاد و ادعیه و اندرزها و مسائل اخلاقی و مالی و... که همه از دیدگاه نویسنده‌ای که این خلیفهٔ اموی را به عنوان بهترین امیر مسلمان نگریسته، نگارش یافته است (عبید، ۱۰).

۲. *المختصر الکبیر فی الفقه*، که بخشی از آن در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (فاسی، ۴۸۳/۲ ـ ۴۸۴؛ GAS, I/467 - 468)، مختصری است از نوشته‌های اشهب در ۱۸٬۰۰۰ مسأله از آراء فقهی مالک و روایات او در *الموطأ* که از منابع اساسی مالکیان بغداد بوده است. محمد بن ابی یزید این کتاب را مختصر کرده و ابوجعفر جصّاص بر آن تعلیق نوشته است. آخرین شرح آن از ابن باجی بصری است (ابن عبدالبر، ۵۳؛ ابن فرحون، ۴۲۰/۱؛ قاضی عیاض، ۵۲۵/۲ ـ ۵۲۶؛ ابن حجر، ۲۸۹/۵).

۳. *المختصر الاوسط*، خلاصه‌ای است از *المختصر الکبیر*، مشتمل بر ۴٬۰۰۰ مسأله در فقه مالک که در سه روایت موجود بوده است. روایت قراطیسی از روایت محمد بن عبدالله بن عبدالحکم و سعید بن حسان کامل‌تر است (قاضی عیاض، ۵۲۵/۲؛ ابن فرحون، ابن حجر، همانجاها)؛

۴. *المختصر الصغیر*، خلاصه‌ای است از کتاب *الاوسط* مشتمل بر ۱٬۲۰۰ مسأله که مورد استناد مالکیان بغداد بوده است. هر دو کتاب *الکبیر* و *الصغیر* را ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد ابهری و خفاف و ابوبکر بن جهم شرح کرده‌اند (ابن عبدالبر، ابن فرحون، همانجاها؛ قاضی عیاض، ۵۲۶/۲).

۵. *المسائل* یا *مسائل و اجوبتها*، شامل مسموعات عبدالله ابن عبدالحکم و عبدالله بن وهب و عبدالرحمن بن قاسم از مالک (GAS, I/464) یا مسائل مالک و جوابها و تفسیرهای عبدالله بوده است (GAL, I/186) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گوتا موجود است (GAS, GAL، همانجاها).

۶. *الاهوال* (صفدی، ۲۴۰/۱۷؛ قاضی عیاض، ۵۲۵/۲).

۷. *القضاء فی البنیان* (همانجا).

۸. *المناسک* (همانجا).

۳. **ابوعثمان عبدالحکم بن عبدالله** (د ۲۳۷ ق/ ۸۵۱ م)، فرزند مهتر ابومحمد عبدالله. عبدالحکم نزد پدر فقه و حدیث آموخت و از او و ابن وهب و تنی چند از اصحاب مالک حدیث شنید و روایت کرد و در بین شاگردان و راویان عبدالله بن وهب از همه پرهیزگارتر بود (ابن ابی حاتم، ۳۶/۳؛ ابن فرحون، ۴۱/۲). با آنکه عبدالحکم را به دانش و بخشش و حسن عمل ستوده و خوش‌نویس‌ترین فرزندان عبدالحکم دانسته‌اند، اثری مکتوب از او بر جای نمانده است. زندگی او چندان دیرپا نبوده و در تیمه راه عمر با دیگر برادران دستگیر و اموالش مصادره شد. یزید ترکی عامل متوکل عباسی، او را به تصاحب اموال یکی از بزرگان مصری مخالف حکومت متهم کرد و چندان بر او سخت گرفت که در زندان درگذشت. از این‌رو مرگ او را ناشی از شکنجه در زندان یا به سبب درگیریهای پیروان مسألهٔ خلق قرآن دانسته‌اند (کندی، ۱۹۹ ـ ۲۰۰، ۴۶۴ ـ ۴۶۵؛ قاضی عیاض، ۶۰/۳ ـ ۶۲).

۴. **ابوعمر سعد بن عبدالله** (۱۹۱ ـ ۲۶۸ ق/ ۸۰۷ ـ ۸۸۱ م)، فرزند کهتر ابومحمد عبدالله بن عبدالحکم که به فضل و صدق و عبادت و اجتهاد شهرت داشت، اما تألیفی از خود به‌جای ننهاد. سعد از پدرش و عبدالملک ماجشون و یحیی بن حسان تنیسی و ابن نافع حدیث شنید و روایت کرد. خود نیز در مکه و مصر مجالس القا و املای حدیث داشت و عده‌ای از حفاظ و راویان حدیث از جمله محمد بن قاسم مصری، ابراهیم بن محمد حلوانی، ابوبکر ابن خزیمه، ابوعوانهٔ نیشابوری و ابن ابی حاتم از او استماع و روایت حدیث کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۲ (۱)/۹۲؛ قاضی عیاض، ۷۱/۳ ـ ۷۲؛ ابن خلکان، ۳۹۳/۶).

۵. ابوالقاسم عبدالرحمن‌بن عبدالله (ح ۱۸۲ ـ ۲۵۷ق / ۷۹۸ ـ ۸۷۱م)، چهرهٔ برجستهٔ خاندان ابن عبدالحکم. وی در فسطاط زاده شد (عنان، ۹: تولد او را حدود ۱۸۷ق دانسته است) و با آداب و رسوم سنتی مصر رشد یافت. نخست از پدر فقه و حدیث آموخت و از او و از کسانی چون یونس‌بن یحیی، ابوزرعه وهب‌الله‌بن راشد، شعیب‌بن لیث، لیث‌بن سعد، قاضی مصر و عبدالله‌بن صالح کاتب او حدیث روایت کرد (ابن‌ابی حاتم، ۲(۲)/۲۵۷؛ کندی، ۳۳؛ سیوطی، ۴۴۶/۱؛ عنان، ۱۱). شمار بسیاری از حافظان و راویان حدیث از عبدالرحمن روایت کرده‌اند که از ابوحاتم رازی، نسائی، ابراهیم‌بن یوسف هسنجانی و علی‌بن حسن‌بن قدید می‌توان نام برد (ابن‌ابی حاتم، همانجا؛ ابن‌حجر، ۲۰۸/۶). عبدالرحمن را صدوق دانسته و توثیق کرده‌اند (سیوطی، ابن‌ابی‌حاتم، همانجاها). او نیز چون دیگر برادران هم از ریاست مذهبی و هم از پایگاه معتبر اجتماعی برخوردار بود، اما از سختیهایی که در روزگار خلافت متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ق) گریبانگیر این خاندان شد، مصون نماند. در آشفتگیهایی که پس از انقلاب علی‌بن عبدالعزیز جروی در مصر رخ داد، عبدالرحمن گرفتار شد و اموالش را مصادره کردند. اما پس از شکنجه‌شدن و مرگ برادرش عبدالحکم در ۲۳۷ق، به دستور خلیفه از زندان رهایی یافت (قاضی‌عیاض، ۶۱/۳ ـ ۶۲).

از رویدادهای ۲۰ سالهٔ زندگی عبدالرحمن پس از آزادی از زندان تا هنگام مرگ اطلاعی در دست نیست. ارتباط عبدالرحمن با حاکمان و دستیابی به اسناد و اسرار دولتی، و نیز شنیدن اخبار و روایات صحابه و تابعینی که به مصر آمده بودند، زمینه‌های گرایش به تاریخ را در او فراهم ساخت و سرانجام وی از مجموعهٔ اینها کتاب *فتوح مصر و اخبارها* را که کهن‌ترین اثر بازمانده در تاریخ دورهٔ اسلامی مصر است، تألیف کرد. قسمتی از کتاب که به شرح احوال قضات مصر تا ۲۴۶ق می‌پردازد، در دورهٔ پس از رهایی او از زندان نگارش یافته است.

کتاب *فتوح مصر و اخبارها* در هفت بخش تنظیم یافته است: ۱. در فضایل مصر و تاریخ پیش از اسلام آن دیار که بیشتر جنبهٔ اساطیری دارد؛ ۲. فتح مصر به دست اعراب مسلمان؛ ۳. خطط مصر و ورود مسلمانان به این سرزمین و رواج نظام خراج که مؤلف همهٔ شنیده‌ها و یافته‌ها را در این باب جمع کرده و این مطالب مورد استفادهٔ نویسندگان بعدی در بیان مطالب مربوط به مصر قرار گرفته است؛ ۴. ادارهٔ مصر از زمان فتح آن تا مرگ عمروبن عاص؛ ۵. وقایع فتح افریقیه و اسپانیا تا ۱۲۷ق؛ ۶. تاریخ مختصر قضات مصر تا ۲۴۶ق که در آن از قضات متقدم به تفصیل و هرچه به زمان خود نزدیک شده، به اجمال سخن گفته است؛ ۷. احادیث و اخبار و روایات منقول از صحابه‌ای که به مصر آمدند و عبدالرحمن آنان را ۵۲ نفر دانسته است و این بخش از بزرگ‌ترین بخشهای کتاب است. مطالب این کتاب بیشتر جنبهٔ روایی دارد و نویسنده در موارد بسیار، نخست به جمع روایات پدرش عبدالله در باب اخبار فتوح مصر و مغرب و اندلس پرداخته و سپس از گروهی از معاصران یا نزدیکان به زمان او که غالباً از محدثان و راویان برجستهٔ سدهٔ ۲ ق بوده‌اند یا از محدثان معاصر مصری خود روایت کرده است.

کتاب *فتوح مصر* به عنوان مأخذی کهن در تاریخ فتوح اسلامی از دیرباز موردتوجه مورخان قرار گرفته و منبع راویانی چون، ابن‌قدید (د ۳۱۲ق)، ابوعمر کندی (د ۳۵۰ق)، ابوالحسن علی‌بن منیربن احمد خلّال (د ۴۳۹ق) و ابوطاهر احمدبن محمد سلفی اصفهانی (د ۵۷۶ق) بوده است. نویسندگان نامدار مصری مانند ابن‌تغری بردی (۴/۱ ـ ۱۰، جم) و سیوطی بخشی از اطلاعات مربوط به تاریخ و خطط مصر را از این کتاب برگرفته‌اند. در سدهٔ ۱۹م، بخشهایی از این کتاب به زبانهای مختلف از جمله لاتین، فرانسوی، اسپانیایی، انگلیسی ترجمه و منتشر شد. این کتاب به اهتمام توری[1] در لیدن (۱۹۲۰م) چاپ شده که این نسخه به روایت ابوطاهر سلفی و چاپ ۱۹۶۱م مصر به روایت بوصیری (د ۵۹۸ق) است (مصطفی، ۱۶۴/۲).

۶. ابوعبدالله محمدبن عبدالله (۱۸۲ ـ ۲۶۸ق / ۷۹۸ ـ ۸۸۱م)، معروف‌ترین فرزند عبدالله‌بن عبدالحکم که در حدیث و فقه مالکی و شافعی عالمی بلندآوازه بود. پس از پدر ریاست مالکیان مصر یافت و تا پایان عمر، به تألیف مشغول بود (ابن‌ابی حاتم، ۳(۲)/۳۰۰ ـ ۳۰۱؛ ابن‌عبدالبر، ۱۱۳ ـ ۱۱۴؛ ابن‌جوزی، ۶۵/۵). وی اصول فقه را نخست از پدر و عبدالله‌بن وهب و اشهب که هر سه از بزرگان اصحاب مالک بودند، فراگرفت و از آنان حدیث روایت کرد (ابن‌خلکان، ۱۹۳/۴). ۱۷ ساله بود که به سفارش پدر به حلقهٔ درس شافعی که به خانهٔ آنان وارد شده بود، پیوست و تا واپسین روزهای زندگی شافعی از دانش او بهره برد. هوش سرشار و پشتکار و علاقهٔ محمد، شافعی را به شگفت آورد و او را به خود نزدیک کرد (همو، ۱۹۳/۴ ـ ۱۹۴؛ ذهبی، سیر، ۴۹۸/۱۲ ـ ۴۹۹). استمرار یک دورهٔ پنج‌ساله از مناسب‌ترین مراحل تحصیلی محمد در مذهب شافعی و فرصت استفادهٔ مستقیم از پیشوا و بنیان‌گذار این مذهب و مطالعهٔ کتاب *احکام القرآن* و کتاب *الرد علی محمدبن حسن* و بخشهایی از سنن در حدیث، و نیز ویژگی محمد به عنوان یگانه راوی وصایای شافعی و یادداشت همهٔ کتابهای او، محمد را در زمرهٔ دانشمندترین و بارزترین یاران نزدیک شافعی قرار داد (ابن‌ندیم، ۲۶۵؛ ابن‌عبدالبر، همانجا). پیوند پی‌گیر محمد به شافعی و گرایش به مذهب او از سوی کسی که خود و خاندانش از بزرگان و پیشوایان مالکی در مصر بودند، بر مالکیان آن دیار گران آمد و از عبدالله پدر محمد که در واقع مشوق او در استفاده از محضر شافعی بود، خواستند که او را از ادامهٔ این آمد و شد که در بین فقهای مالکی اثری نامطلوب برجای می‌نهاد، باز دارد، اما عبدالله این رفتار فرزند را نشان کنجکاوی و دانش‌اندوزی و علاقه به آشنایی او به اختلاف اقوال

---

1. Torrey

وانمود کرد و در نهان همچنان او را به بهره‌گیری از دانش شافعی ترغیب کرد (ابن‌خلکان، همانجا). محمد نیز تا آخرین ماههای زندگی شافعی درس او را ترک نکرد و جانشینی او را چشم می‌داشت، اما با مرگ نا بهنگام شافعی (۲۰۴ق) و جوانی محمد، این امید تحقق نیافت و بویطی یکی از اصحاب شافعی که از محمد مسن‌تر بود، به ادارهٔ مجالس درس او و تدریس به جای شافعی پرداخت (ابن‌خلکان، ۶۳/۷؛ حسینی، ۳۰ ـ ۳۱). محمد از این رویداد آزرده شد و برای خویش حلقهٔ درس جداگانه تشکیل داد و کتاب *الرد علی الشافعی فیما خالف فیه الکتاب و السنة* را در ردّ بر استاد نوشت (ابن‌فرحون، ۱۶۴/۲؛ شکعه، ۱۹۹ ـ ۲۰۲).

با اینهمه تصریح و توجه بسیاری از نویسندگان شافعی به شرح احوال و آثار محمدبن عبدالحکم در تذکره‌ها و کتابهای *طبقات الشافعیة* حاکی از فضل تقدم و پایگاه والای او در بین یاران نزدیک شافعی است (نک: ابواسحاق، ۹۹؛ سبکی، ۶۷/۲ ـ ۷۱؛ اسنوی، ۳۶/۱ ـ ۳۷؛ ابن‌قاضی شهبه، ۲۱/۱ ـ ۲۲). محمد پس از یأس از جانشینی شافعی به مذهب مالک، مذهبی که از آغاز به آن چشم گشوده بود و پدر و برادران و دیگر افراد خاندانش از سرآمدان و پیشوایان آن بودند، بازگشت. در توجیه این تغییر مذهب محمد نوشته‌اند که شافعی در مرض موت او را به بازگشت به مذهب پدران پند داده بود و او چنین کرد و چندان نپایید که افقه مالکی مذهبان مصر شد (عبادی، ۲۰) و در فقاهت و شناخت اقوال صحابه و تابعین کسی به مرتبهٔ او نمی‌رسید (ذهبی، *تذکرة*، ۵۴۷/۲) و طالبان فقه و حدیث از مغرب و اندلس به سویش روی آوردند (ابن‌فرحون، ۱۶۴/۲).

مشهورترین کسانی که از محمد روایت کرده‌اند، عبارتند از: عبدالرحمن بن اسحاق جوهری حنفی، یحیی بن عثمان، محمد بن اسد ابن‌سعید، ابوحاتم رازی، ابوعبدالرحمن نسائی صاحب سنن (۲۱۰/۱، ۱۷۹/۵) و محمد بن جریر طبری (۱۳/۱، ۱۶۸/۳، ۱۹۷؛ عبادی، ۲۰، ۴۲؛ ابن ابی حاتم، ۳(۲)/۳۰۰؛ کندی، ۳۹۳، ۵۳۶؛ ابن فرحون، همانجا). محمد با اینهمه مراتب علمی و اجتماعی و ریاست مذهبی، در زمان متوکل عباسی همراه دیگر برادران گرفتار و اموالش مصادره شد و پس از آنکه برادرش عبدالحکم بر اثر شکنجه در زندان درگذشت، محمد به دستور خلیفه از زندان رهایی یافت (قاضی عیاض، ۶۰/۳ ـ ۶۱؛ ذهبی، سیر، ۵۰۰/۱۲). نزدیکی او با معتزله باعث شد که به طرفداری از مسألهٔ خلق قرآن متهم شود. او را به بغداد احضار کردند تا نزد احمد بن ابی دؤاد قاضی بر مخلوق بودن قرآن اعتراف کند، اما او پاسخ مناسب نداد و به مصر بازگردانده شد و باقی عمر را با وجود جاه و مال فراوان در نهایت قناعت و سادگی زیست و به تعلیم شاگردان و تألیف پرداخت (ابواسحاق، ۹۹؛ ابن فرحون، ۱۶۵/۲؛ ابن خلکان، ۱۹۳/۴؛ ابن تغری بردی، ۴۴/۳).

آثار: ۱. تنها اثر به جای مانده و چاپ شدهٔ محمد، الحاقیهٔ مختصری است بر کتاب *سیرة عمر بن عبدالعزیز* از مؤلفات پدرش عبدالله که به روایت خود محمد همراه با کتاب مذکور در قاهره منتشر شده است. این کتاب به احتمال همان *سیرة* یا *فضایل عمر بن عبدالعزیز* است که سزگین از مؤلف آن به نام محمد بن عبدالله بن عبدالحکم یاد کرده است (GAS, I/474).

آثار یافت نشده: ۲. *احکام القرآن* (ذهبی، سیر، همانجا؛ صفدی، ۳۳۸/۳؛ داوودی، ۱۷۹/۲)؛ ۳. *اختصار کتب اشهب* (ابن فرحون، داوودی، همانجاها)؛ ۴. *ادب القضاة* (ذهبی، سیر، ۵۰۱/۱۲؛ صفدی، همانجا)؛ ۵. *تاریخ مصر* (حاجی خلیفه، ۳۰۴/۱)؛ ۶. *الدعوی والبینات* (ابن فرحون، داوودی، همانجاها)؛ ۷. *الرد علی بشر المریسی* (همانجاها)؛ ۸. *الرد علی فقهاء العراق* (ذهبی، سیر، ۵۰۰/۱۲)؛ ۹. *الرد علی الشافعی فیما خالف فیه الکتاب والسنّة* (سبکی، ۶۹/۲) یا *الرد علی الشافعی فیما وقع من خلاف للحدیث المسند* که از مالک در قبال ایرادهای شافعی بر او حمایت کرده است (ابن عبدالبر، ۱۱۴؛ صفدی، همانجا)؛ ۱۰. *الرجوع عن الشهادة* (ابن فرحون، داوودی، همانجاها)؛ ۱۱. *السبق والرمی* (ابن فرحون، همانجا)؛ ۱۲. *الکفالة* (داوودی، همانجا)؛ ۱۳. *المختصر* که اضافاتی بر *المختصر* پدرش دارد (داوودی، همانجا؛ GAL,S,I/300)؛ ۱۴. *فضائل عبدالملک بن عمر بن عبدالعزیز وسهل بن مزاحم* (GAS, I/474)؛ ۱۵. *مصابیح الظلم* (بغدادی، ۱۸/۲)؛ ۱۶. *المولدات* (ابن فرحون، ۱۶۵/۲)؛ ۱۷. *النجوم* (داوودی، همانجا)؛ ۱۸. *الوثائق والشروط* (داوودی، همانجا؛ ابن فرحون، ۱۶۴/۲). وی همچنین مجالس خود را در ۴ جزء نوشته بوده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمد ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابوالعرب تمیمی، محمد بن احمد، *طبقات علماء افریقیة و تونس*، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یافی، تونس، ۱۹۸۵ م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، ابوبکر بن هدایة الله، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *انساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شکعه، مصطفی، *الامام محمد بن ادریس شافعی*، قاهره/ بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ طبری، *التاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ عبادی، محمد بن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش

گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عبید، احمد، مقدمه بر سیرة عمر بن عبدالعزیز عبدالله بن عبدالحکم، قاهره، ۱۳۴۵ ق/۱۹۲۶ م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ عنان، محمد، مورخو مصر الاسلامیة، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرست المخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ کندی، محمد بن یوسف، *کتاب الولاة وکتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مصطفی، شاکر، *التاریخ العربی والمورخون*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ نسائی، سنن، بیروت، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۳۰ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL; GAL, S; GAS.

نورالله کسایی

اِبْنِ عَبْدُالدائِم، ابوالعباس احمد بن عبدالدائم بن نعمة بن احمد مقدسی فندقی (۵۷۵ ـ ۶۶۸ ق/۱۱۷۹ ـ ۱۲۷۰ م)، ملقب به زین‌الدین، محدّث و فقیه حنبلی و ناسخ. وی در شام در منطقهٔ فندق الشیوخ نابلس متولد شد و برای استماع حدیث و فراگیری فقه از بزرگان سفرهای متعدّدی کرد. ازجمله در دمشق از یحیی بن محمود ثقفی و ابومحمد عبدالرحمن خِرَقی، در بغداد از مشایخی همچون ابوالفرج ابن جوزی و ابوالفرج عبدالمنعم بن عبدالوهاب بن کلیب و در مصر از ابوالقاسم هبة الله بن علی بوصیری حدیث شنید (یونینی، ۴۳۶/۲؛ ابن رافع، منتخب، ۲۹ ـ ۳۰). وی همچنین از ابوالفضل طوسی معروف به خطیب موصل، ابوالفتح ابن شاتیل و نصرالله قزّاز اجازهٔ روایت دریافت کرد (ابن شاکر، ۸۱/۱) و از ابن صدقهٔ حرانی *صحیح مسلم* را شنیده و از موفق‌الدین فقه آموخت (یونینی، ۴۳۷/۲؛ ذهبی، ۳۱۸/۳). جمع کثیری از سرزمینهای مختلف برای استماع حدیث به سوی او شتافتند و کسان بسیاری از او حدیث فرا گرفته و روایت کرده‌اند که از آن میان ابن فرح اشبیلی، قطب‌الدین یونینی، ابن تیمیه، نجم‌الدین ابن صصری، تقی‌الدین ابن دقیق العید و شرف‌الدین دمیاطی قابل ذکرند (یونینی، ۴۳۶/۲؛ همو، وفیات، ۲۲۰/۱، ۳۸۷، ۴۱۰، ۴۳۱؛ صفدی، ۳۵/۷، ۲۸۶؛ برای اطلاع از نام دیگر راویان او (نک: ابن رافع، وفیات، جم؛ صفدی، همانجا).

ابن عبدالدائم بسیار تند می‌نوشت و دارای خطی نیکو بود و رساله‌های پراکنده و کتابهای بزرگ بسیار از جمله *تاریخ دمشق* ابن عساکر را به خط خود نوشت (ذهبی، یونینی، همانجاها؛ صفدی، ۱۰۰). گفته شده که او با یک نظر به صفحه آن را می‌نوشت، از این رو در نوشته‌هایش اغلاط زیادی به چشم می‌خورد و فاقد دقت لازم بود (صفدی، همانجا). در اواخر عمر پس از ۵۰ سال استنساخ کتب و ۶۰ سال آموختن حدیث، ناتوان و نابینا گشت و در دمشق وفات یافت و در سفح قاسیون دفن شد (ابن شاکر، ۸۱/۱، ۸۲؛ یونینی، همانجا).

آثار: به گفتهٔ ابن رجب (۲۷۹/۲) وی مشیخه‌ای برای خود استخراج کرده و نیز تاریخی برای خود گرد آورده بود. نسخه‌ای از مشیخهٔ او در دست است (سید، فهرس، ۲ (۲)/۱۴۲). از وی کتابی به نام *فاکهة المجالس و فکاهة المجالس* نیز برجای مانده که گلچینی از *تاریخ دمشق* ابن عساکر است. مؤلف در این گزینش بیشتر جنبهٔ ادبی را درنظر داشته است. نسخه‌ای از این اثر به خط مؤلف در آکسفورد و دو نسخهٔ دیگر در کتابخانهٔ لاله لی ترکیه و خزانهٔ المجمع العلمی دمشق موجود است (منجد، ۱۰۴؛ سید، خطی، ۵۰۴/۱؛ مجلة معهد، ۱(۱)/۹۵).

مآخذ: ابن رافع سلامی، محمد، *منتخب المختار*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ همو، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ همو، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، مصر، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م.

سیمین محقق

اِبْنِ عَبْدَرَبِّه، ابوعثمان سعیدبن ابراهیم (یا عبدالرحمن: صاعد، ۱۸۷، و به پیروی از او، ابن ابی اصیبعه، ۴۴/۲؛ درحالی که ابن ابار، ۵۴۴/۲ ـ ۵۴۵ به صراحت آن را مردود شمرده است) بن محمد بن عبدربه بن حبیب بن حُدیر (محمد؟) بن سالم، پزشک و داروشناس قرطبی اندلسی سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م و برادرزادهٔ ابوعمر احمدابن‌عبدربه صاحب *عقد الفرید*. سالم نیای بزرگ ابوعثمان از موالی هشام بن عبدالرحمن اول از امویان اندلس بود. گذشته از اختلاف نویسندگان در نام نیای وی، برخی سعید را پسر احمدبن عبدربه دانسته و او را فقیه و قاضی خوانده‌اند (ابن فرحون، ۱۲۴؛ ابن فرضی، ۲۰۲/۱؛ قس: ابن ابار، ۵۴۵/۲). با توجه به گزارش ابن فرحون (همانجا)، ظاهراً ابن عبدربه در ۲۶۳ ق زاده شد. از دوران رشد و تحصیلات و استادان او اطلاعی در دست نیست، ولی وی را پزشکی نامور دانسته‌اند که روشی خاص در مداوای تبها داشت و قرصهایی نیز برای درمان آن تهیه کرده بود (ابن جلجل، ۱۰۴). وی همچنین در شناسایی حرکت کواکب و هواشناسی بسیار ماهر بود (صاعد، همانجا) و به کتابهای یونانی و علوم اوایل و فلسفه عنایت داشت و از نخستین کسانی بود که در اندلس شعر زجل سرود (پالنثیا، ۱۵۶؛ برای بعضی اشعار او نک: ابن جلجل، ۱۰۵؛ ثعالبی، ۵۶/۲). نویسندگان متأخرتر، از وی به عنوان قاضی و مفتی و فقیهی یاد کرده‌اند که مشاور قاضی منذربن سعید بلوطی بود (ابن ابار، ۵۴۵/۲، ۷۱۰/۳؛ ابن فرحون، ۱۲۴) و از کسانی چون محمدبن عمربن لُبابه، اسلم بن عبدالعزیز و احمدبن خالد حدیث شنید (ابن فرضی، ۲۰۲/۱؛ قاضی عیاض، ۴۳۴/۴) و بسیاری مانند ابوحرملهٔ فقیه از او حدیث شنیدند (قاضی عیاض، همانجا). احتمال دارد که این نویسندگان، او را با سعیدبن احمد بن محمد، فقیه و قاضی قرطبی که ابن فرضی در جای دیگری از اثر خود به او اشاره کرده (۲۰۸/۱)، اشتباه کرده باشند. به هر حال سعید ابن‌عبدربه به رغم آنکه دانشمندی مشهور بود، هرگز نزد سلاطین نمی‌رفت. او مردی تندزبان و

برخاشجو بود (صاعد، ۱۸۸؛ پالنثیا، همانجا) و گفته‌اند که چون ناصر مروانی برای مباحثهٔ علمی ابن عبدربه را دعوت کرد، او چنان سخن گفت که امیر را ناخوش افتاد و وی را دور ساخت (*المغرب فی حلی المغرب*، ۱۲۱/۱). سعیدابن‌عبدربه، چنانکه از اشعار احمدابن‌عبدربه برمی‌آید مردی بخیل بوده است و گویا عمویش احمدابن‌عبدربه نیز به سبب همین خصوصیات از معاشرت با او کراهت داشت و حتی در بیماریش به عیادت وی نرفت (ابن جلجل، ۱۰۵). ابن عبدربه که در اواخر عمر نابینا شده بود (همانجا)، سرانجام در ۳۴۲ ق/ ۹۵۳ م (ابن ابار، ۵۴۵/۲) و به قولی در ۳۳۲ ق یا در آغاز ۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م درگذشت (ابن فرضی، ۲۰۲/۱؛ ابن فرحون، همانجا).

آثار: ۱. کتاب *قرابادین*، مهم‌ترین اثر ابن‌عبدربه است که خود وی آن را *الدکان* نامیده است. این کتاب در ۱۷ باب تدوین شده و دربارهٔ طرز ساختن و منافع و تأثیر انواع خوردنیها و نوشیدنیها و معجونها و روغنها و داروهای چشم و قرصها و جز آن است. *الدکان* نخستین کتاب از نوع خود در اندلس به شمار می‌رود و گفته‌اند از لحاظ تأثیر در غرب جهان اسلام مانند *قرابادین* شاپوربن سهل در شرق قلمرو اسلام بوده است. نسخهٔ کامل این اثر در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق به شمارهٔ ۳۱۵۹ ـ طب ۳۴ موجود است (ظاهریه، حمارنه، ۲۳۶ ـ ۲۴۱؛ همان، خیمی، ۳۶۶/۲)؛ ۲. *ارجوزة*،در طب. ابن جلجل (ص ۱۰۴) یادآور شده که ابن عبدربه قصیده‌ای پزشکی در بحر رجز داشته که بر احاطهٔ او بر دانش پزشکی و مکاتب کهن این دانش دلالت می‌کرده است. این ارجوزه براساس نسخهٔ یگانه‌ای از آن که در کتابخانهٔ مجلس شورای تهران (شم ۶۵۲۰) هست، توسط روزاکونه[1] در مجلهٔ *القنطرة*، ج ۱ (۱۹۸۰ م) دراسپانیا به چاپ رسیده است (کونه، 279-238)؛ ۳. *تعالیق و مجربات فی الطب* (ابن ابی اصیبعه، ۴۵/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۹۱۵ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن جلجل، سلیمان بن حسان، *طبقات الاطباء والحکماء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ظاهریه، خطی (الطب والصیدله) ، حمارنه؛ همان، خیمی؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک وتقریب المسالک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ نیز:
Kuhne, Rosa, "La Uryūza fil-ṭibb de Sa'id ibn'Abd Rabbihi" *Al-qantara*, Madrid, 1980, vol. I.
صادق سجادی

اِبْنِ عَبْدِ ربِّه، شهاب‌الدین ابوعمر احمد بن محمد (۱۰ رمضان ۲۴۶ ـ ۱۸ جمادی الاول ۳۲۸ ق/ ۲۸ نوامبر ۸۶۰ ـ ۲ مارس ۹۴۰م)، شاعر و ادیب بزرگ اندلسی. وی از دودمان بنی عباس بود، اما چون نیای چهارمش، سالم، در ولای امیرهشام بن عبدالرحمن، دومین امیر سلسلهٔ امویان اندلس در آمده بود، وی را «مروانی» و «اموی» می‌خواندند (ابن فرضی، ۳۸/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۲۸۳/۱۵، *العبر*، ۲۹/۲). وی در قرطبه زاده شد و دوران کودکی را همانجا در تنگدستی گذراند. برادر بزرگ‌ترش ابوبکر یحیی از فقیهان و محدثان قرطبه و از بزرگان اصحاب بقی بن مَخْلَد بود (ابن فرضی، ۱۸۷/۲) و بعید نیست که احمد قرآن و حدیث و مقدمات ادب را نخست نزد این برادر دانشمند آموخته باشد. در دوران نوجوانی وی، قرطبه هنوز مدارس عمده‌ای نداشت و جلسات درس و بحث بیشتر در مساجد و منازل استادان تشکیل می‌شد (ابن بشکوال، ۴۱/۱؛ عباس، ۳۸). استادان و مدرسان همه از مردم مشرق یا سفر کردگان به آن دیار بودند. متون درسی نیز بیشتر کتابهایی بود که اینان از مشرق آورده بودند. سفر به بلاد مشرق به ویژه مصر و بغداد برای تحصیل علم و جمع‌آوری حدیث در میان دانش پژوهان جوان سخت رایج بود و انتساب به فرهنگ مشرق امتیاز بزرگی به حساب می‌آمد (همو، ۳۸ ـ ۳۹). ابن عبدربه، به رغم همهٔ کششی که مشرق زمین برای دانش طلبان اندلسی داشت، از اندلس پای بیرون ننهاد. اما از محضر استادان بزرگی چون بقی بن مخلد، محمدبن عبدالسلام خُشَنی و محمدبن وضّاح که از انتقال دهندگان فرهنگ و ادب مشرق به اندلس بودند، بسیار سود جست و به یاری هوش و حافظهٔ نیرومند خویش توانست به زودی در محافل علمی قرطبه در صف فقیهان و محدثان نشیند (ابن خلکان، ۱۱۰/۱؛ ذهبی، همانجاها؛ سیوطی، ۳۷۱/۱)، اما او به شعر و شاعری گرایش بیشتری داشت و پیوسته به مطالعهٔ کتب ادب و حفظ شعر می‌پرداخت (ابن عبدربه، *العقد*، ۳/۱ ـ ۴). بی‌شک، رواج فوق العادهٔ شعر و موسیقی در اندلس به ویژه در قرطبه در این میل بی تأثیر نبوده است (جبور، ۲۵ ـ ۲۸؛ ریبرا، 9-8).

ابن عبدربه نخستین بار در مراسم افتتاح قصر مُنْیه در شهرکِ کِنْتِش، نزدیک قرطبه که امیر محمدبن عبدالرحمن (د ۲۷۳ ق/ ۸۸۶م) بنا کرده بود، با سرودن قصیده‌ای بلند و زیبا پیشهٔ شاعری را آغاز کرد (ابن حیان، ۲۳۷، ۲۴۱؛ ابن عبدربه، *دیوان*، ۸۳ ـ ۸۴ و حاشیه). از آن پس، شاعر عمر نسبتاً طولانی خود را بیشتر در دربار فرمانروایان اندلس گذرانید و در پرتو مدیحه سرایی برای امرا و رجال و اعیان اندلس، در سدهٔ ۴ ق، بزرگ‌ترین شاعر اندلس به شمار آمد (ابن دحیه، ۱۵۱؛ ابن عذاری، ۱۲۷/۲؛ ابن سعید، *عنوان المرقصات*، ۵۶). ملازمت دربار، مدیحه سرایی، شرکت در مجالس بزم امیران و ندیمی آنان، ابن عبدربه را در صف متنفذان قرطبه نشاند و توانگر گردانید. صله و هدیه از هر سو برایش می‌رسید و او نیز با ابیاتی چند صاحبان هدایا را خرسند می‌ساخت، ولی هرگاه خواسته‌هایش پذیرفته نمی‌شد، به حربهٔ هجا دست می‌برد و صاحب منصبان را به وحشت می‌انداخت (ابن عبدربه، *العقد*، ۲۸۶/۱؛ حمیدی، ۶۳۳/۲ ـ ۶۳۴). او با برادرزادهٔ

1. Rosa Kuhne

طبیبش ابوعثمان سعیدبن عبدربه و نیز ادیب و شاعر معاصرش، ابن ابی عبدهٔ لیثی دادوستد شعری داشت (ابن صاعد، ۷۹؛ حمیدی، ۱۱۵/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۴/۲). در بدیهه سرایی زبردست بود و چون اراده می‌کرد شعر بر زبان و قلمش جاری می‌شد. نمونه‌های شاخصی از بدیهه گوییهای وی را حمیدی (۱۶۵/۱ ـ ۱۶۶، ۶۳۴/۲)، ضبّی (صص ۵۲۷ ـ ۵۲۸) و ابن ظافر (صص ۵۱ ـ ۵۲، ۱۱۸ ـ ۱۱۹) آورده‌اند. شعر ابن عبدربه از مقبولیت عامه نیز برخوردار بود. از این رو بعضی از سروده‌های او ضرب المثل شده است. نمونه‌هایی از «شعر سائر» وی را یاقوت (۲۱۶/۴) و ابن تغری بردی (۲۶۷/۳) نقل کرده‌اند.

ابن عبدربه مردی صریح و حاضرجواب بود، چندانکه گاه باعث رنجش دوستان و نزدیکانش می‌شد (برای نمونه، نک: ابن ظافر، ۵۱ ـ ۵۲؛ مقری، ۲۹۴/۳ ـ ۲۹۵). از این رو، برخی وی را بدزبان و خودپسند و متکبر پنداشته‌اند (عباس، ۱۸۵؛ جبور، ۱۰۹ ـ ۱۱۴)، اما نباید از نظر دور داشت که ابن عبدربه توانسته است در نیم قرن زندگی درباری خود، از همهٔ کشاکشها و توطئه‌ها و کینه‌توزیهای کارگزاران و امیران جان به سلامت برد و مورد احترام و ستایش همگان باقی بماند.

وی ظاهراً در کنار زندگی پرتشریفات و پرهیاهوی درباری، به خانه و خانواده و به خصوص به مطالعه و تألیف مستمر نیز عشق می‌ورزید. طرح کتاب دائرة المعارف گونهٔ *العقد الفرید* که بخش اعظم زندگی او را فرا گرفت، دلیل براین مدعاست (نک: دنبالهٔ مقاله). وی از سفر نیز پرهیز داشت و تنها سفرش به بیرون قرطبه آن بود که پس از استقرار ابراهیم بن حجاج در اشبیلیه، به اتفاق چندتن دیگر از شاعران دربار به دارالامارهٔ او رفت و قصاید متعددی در مدح او گفت و صله و جایزهٔ درخور گرفت (ابن عذاری، ۱۲۷/۲ ـ ۱۲۸).

با اینهمه، زندگانی مرفه و دلپذیر ابن عبدربه از برخی حوادث تلخ و ناگوار هم تهی نبود. وی در ۶۸ سالگی (۳۱۴ ق) به سوگ فرزند بزرگش یحیی نشست (ابن فرضی، ۱۸۷/۲ ـ ۱۸۸). فرزند دیگری را هم در شیرخوارگی از دست داد (ابن عبدربه، همان، ۲۵۸/۳). چند سال پیش از مرگش (ظاهراً حدود ۶ سال) مفلوج و زمین‌گیر شد (ابن فرضی، ۳۸/۱؛ ابن خلکان، ۱۱۲/۱). ابن عبدربه این بیماری دردناک را پیک مرگ تلقی کرد و چنان به خود آمد که گویی آتش پر شرارهٔ دوزخ را رویاروی می‌نگریست. لاجرم به توبهٔ «خلصاء» روی آورد و دست از همهٔ تعلقات بشست و دل در آمرزش پروردگار بست (نک: اشعار وی: حمیدی، ۱۶۶/۱؛ یاقوت، ۲۲۳/۴ ـ ۲۲۴؛ مقری، ۳۲۱/۴). آنگاه به ازای یکایک ابیات و قطعاتی که در باب دنیا و لذاید آن سروده بود، اشعاری با نام «ممحّصات» (زدایندها) برهمان اوزان و قوافی دربارهٔ ترک دنیا و ترغیب به آخرت سرود (حمیدی، همانجا، ضبّی، ۱۵۰؛ فتح بن خاقان، ۲۷۵؛ یاقوت، ۲۱۸/۴، ۲۲۳ ـ ۲۲۴؛ مقری، همانجا). ولی از برخی اشعار وی چنین برمی‌آید که تا دیر باز، پیام و هشدار پیری را جدی نمی‌گرفته و کامرانی و خوش گذرانی را فرو نمی‌گذاشته و می‌پنداشته است که سالخوردگی تنها موجب تغییر و تنوّعی در نحوهٔ ارتباط و گزینش یاران و دوستان می‌گردد (نک: ثعالبی، ۶۸/۲ ـ ۶۹، ۸۱، ۸۲؛ قس: فتح بن خاقان، همانجا). به خصوص که روی بی‌موی او (ابن ظافر، ۵۲) مانع از آن بوده است که آثار پیری در چهره‌اش نمایان گردد، اما چنان نیز نبود که دل از سعادت اخروی کنده باشد؛ گویی اندیشهٔ آن داشت که توبه را به واپسین دوران عمر بیفکند و یک باره همهٔ گناهان را از خویش بزداید (نک: اشعار وی: *دیوان*، ۸۸؛ ثعالبی، ۷۵/۲) و چنین نیز کرد (یاقوت، ۲۲۳/۴؛ پرس، 452؛ قس: عباس، ۱۸۴؛ جبور، ۳۰ ـ ۳۵؛ شلبی، ۲۷۰).

به هر حال ابن عبدربه، در دوران پیری و زمین‌گیری، به یمن اعتبار و شهرتی که در شهر داشت، خانه‌اش محل آمد و شد طبقات مختلف مردم بود. می‌توان وی را در زیّ حکیمی وارسته و ادیبی سالخورده در نظر آورد که با توشه‌ای کلان از خرد و دانش و هنر (نک: اشعار وی: حمیدی، ۱۶۷/۱؛ ضبی، ۱۵۰ ـ ۱۵۱)، پیراسته از شائبه‌های جاه‌طلبی و دنیاپرستی، در همان بستر بیماری برمسند افادت تکیه زده، اجازهٔ روایت کتابش را برای اهل علم و دوستداران شعر و ادب صادر می‌کند (یاقوت، ۲۱۹/۴). برااثر این حسن عاقبت و نیک فرجامی، ابن عبدربه نزد مردم چنان محبوبیتی یافت که در روز مرگش، شهر بزرگ قرطبه سراسر سوگوار گردید و جمعیت انبوهی در تشییع جنازهٔ «شاعر شهر» شرکت کرد (حمیدی، ۶۰۸/۲) و به این ترتیب، نام نیک و حسن شهرت او در گزارش نویسندگان کهن ثبت شد و علما و ادبای سده‌های بعد، او را به صیانت و دیانت و وثاقت ستودند (همو، ۱۶۴/۱؛ ضبی، ۱۴۸؛ یاقوت، ۲۱۵/۴؛ ذهبی، *سیر*، همانجا).

ابن عبدربه به موسیقی میل فراوانی داشت. یکی از حکایاتی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند (حمیدی، ۱۶۵/۱ ـ ۱۶۶؛ ضبی، ۱۴۹؛ فتح بن خاقان، ۲۷۰ ـ ۲۷۱؛ ابن دحیه، ۱۵۱ ـ ۱۵۳)، حاکی از آن است که وی در برابر آواز خوش، دل از دست می‌داده است. در آغاز باب «غناء» از *العقد* (۳/۶ ـ ۸۱) نخست شیفتگی خود را نسبت به این هنر باز می‌نماید و سپس به دفاع از آن می‌پردازد و با نقل آیات و روایات و برشمردن فتاوی و نظرات مخالف و موافق، ماهرانه بحث را تا نفی حرمت غنا و اثبات اباحت آن پیش می‌برد. در دلبستگی شدید او به باده نیز هیچ جای تردید و انکار نیست. در فصل «شراب» (همان، ۳۳۴/۶ ـ ۳۷۸) ابتدا مصداق «خمر» تحریم شده در *قرآن کریم* (بقره/ ۲ / ۲۱۹، مائده/ ۵ / ۹۰ ـ ۹۱) را در «شرابی که از تخمیر آب انگور به دست آید»، منحصر می‌گرداند (ابن عبدربه، همان، ۳۳۴/۶). آنگاه «آفات و جنایات خمر» را بر می‌شمرد (همان، ۳۳۷/۶ ـ ۳۴۸) و به بیان «فرق میان خمر و نبیذ» (همان، ۳۵۲/۶) می‌پردازد تا سرانجام بحث را با اباحت نبیذ، البته به اندازه و ترتیبی که مستی نیاورد، می‌کشاند و در این سخن به *موطأ* مالک، پیشوای مذهبش، استناد می‌جوید (همان، ۳۶۶/۶ ـ ۳۶۷). از این رو، موسیقی و شراب دو موضوع عمدهٔ شعر اوست و هنگامی که سخن از باده و موسیقی و خنیاگران و رامشگران

است، شعر از عمق وجود او می‌تراود و آثاری به راستی کم‌نظیر پدید می‌آورد (نک: ثعالبی، ۵/۲ ـ ۹، ۷۰ ـ ۷۱، ۷۶ ـ ۸۶).

ابن عبدربه مردی خوش مشرب و شوخ طبع و بذله‌گوی بود و نکاهیات را موجب آرامش جان آدمی می‌دانست. به همین جهت، بخشهایی از *العقد* (۱۴۳/۶ ـ ۲۱۷، ۳۷۹ ـ ۴۷۵) را به این موضوع اختصاص داده است.

ابن عبدربه از هر گونه تعصب نژادی و دینی برکنار بود، چنانکه هنگام مقایسهٔ اسلام با جاهلیت، بی‌دینی توأم با انسانیت را بر آن دینداری که از خصلتهای انسانی تهی باشد، ترجیح می‌داد (همان، ۱۳۲/۵). نیز در یکی از مشهورترین ابیاتش می‌گوید: «دین ما در سماع، دین مدنیان است [کنایه از مذهب مالکی] و در باده‌نوشی، دین اهل عراق [کنایه از مذهب حنفی]» (*دیوان*، ۱۴۳، بیت ۶). از یک سو، در *العقد* چندان به ذکر فضایل و مناقب علی (ع) و اولادش می‌پردازد که ابن کثیر (۱۹۳/۱۱ ـ ۱۹۴) در او گمان تشیع می‌برد (قس: جبور، ۸۴ ـ ۹۵). از سوی دیگر تحت عنوان «سخنی دربارهٔ شیعه» گفتار جاحظ را نقل می‌کند که طعن شیعیان را دربر دارد (*العقد*، ۴۱۱/۲). با آنکه از دودمان بنی‌عباس است، به شدت بر عباسیان طعنه می‌زند (نک: ابن بسام، ۴(۱)/۱۶۴، به نقل از ابن شرف قیروانی؛ قس: جبور، ۱۱۷ ـ ۱۱۹) و مذهب مالک را که به جواز نقض بیعت خلفای عباسی فتوا می‌دهد، اختیار می‌کند. در عین حال، با آنکه از موالی امویان است، سخت بر آنان نیز می‌تازد (بهترین نمونه: *العقد*، ۳۴۰/۴ ـ ۳۴۲). گفتار او دربارهٔ «شعوبیه» نیز (همان، ۴۰۳/۳ ـ ۴۱۲) کاملاً بی‌طرفانه است. وی هم گزیده‌هایی از سخن ابن قتیبه را از کتاب تفضیل العرب او نقل می‌کند و هم پاسخ شعوبیان به ابن قتیبه را می‌آورد و در پایان به انتقاد از شیوهٔ ابن قتیبه در این بحث می‌پردازد (نک: هـ د، ابن قتیبه). تنها جایی که اندک تعصبی از گفتار او به چشم می‌خورد، همانا نظر خصمانهٔ او نسبت به علمای هیأت و نجوم و دیگر علوم جدید آن زمان است که تعصبی معمول و متعارف در میان فقها بوده است (نک: ابن صاعد، ۶۴ ـ ۶۵: اشعار ابن عبدربه خطاب به ابو عبیدهٔ منجم و اعتراض شدید به او به سبب عنوان کردن کرویت زمین). علاقهٔ او به اندلس و اندلسیان را شاید بتوان در شمار عواطف تعصب‌آمیز او نهاد (نک: ابن عبدربه، همان، ۴/۱؛ نیز نک: جبور، ۹۷ ـ ۱۰۱؛ شلبی، ۴۰۷ ـ ۴۰۸).

بیشتر شعر ابن عبدربه از نوع غزل است. همین چیره‌دستی در غزل‌سرایی بود که متنبّی را در حجاز بر آن داشت تا وی را «ملیح الاندلس» بخواند (فتح بن خاقان، ۲۷۳؛ یاقوت، ۲۲۲/۴ ـ ۲۲۳؛ ابن سعید، همان، ۵۶ ـ ۵۷). غزل ابن عبدربه ساده و آهنگین و دور از تکلف است. کوول در مقاله‌ای که پیرامون غزلیات وی در «مجلهٔ ادبیات عرب»[1] (V/76-80) نوشته، قصیده‌ای را که ابن عبدربه در معارضه باصریع الغوانی‌سروده، به تفصیل بررسی کرده و ویژگیهای شعر او را باز نموده است. بی‌پیرایه‌ترین غزلیات او همانهایی است که «ممحّصات» را در برابر آنها سروده است. ابن عبدربه غزلیات فراوانی داشته، اما امروز از آنهمه جز چند نمونه باقی نمانده است (حمیدی، ۱۶۴/۱ ـ ۱۶۷؛ ضبّی، ۱۴۹ ـ ۱۵۰؛ یاقوت، ۲۱۶/۴ ـ ۲۱۸).

با وجود این، هنر مدیحه سرایی بود که ابن عبدربه را به شاعر رسمی دربار مبدل ساخته بود. وی چهار تن از فرمانروایان اندلس: امیر محمد، امیر مُنذر، امیر عبدالله و عبدالرحمن الناصر را مدح گفت (حمیدی، ۱۶۴/۱). در مدح رجال حکومت و فرماندهان نظامی نیز گه‌گاه اشعاری می‌سرود. هر چند خلأ عاطفی در اینگونه شعر موجب می‌شد که وی به تکرار و تقلید روی آورد و مثلاً همان تعبیرات اغراق‌آمیز را که در ستایش امرای اموی به کار می‌برد در مدح ابراهیم ابن‌حجاج، حاکم اشغالگر اشبیلیه نیز به کار بندد (عباس، ۱۸۸ ـ ۱۹۰؛ قس: دوزی، II/90؛ شلبی، ۱۵۵). حتی در ارجوزهٔ تاریخی مشهورش ــ که آن را به تقلید از ارجوزهٔ ابن معتز ساخته است (ابن عبدربه، *العقد*، ۵۰۰/۴ ـ ۵۲۷، *دیوان*، ۲۰۱ ـ ۲۲۹) ــ هنر شاعری او چندان جلوه‌گر نیست. همین امر بعضی از خاورشناسان (پالنثیا، ۶۲) و محققان معاصر عرب (احمد ضیف و احمد امین، نک: هیکل، ۲۲۸ ـ ۲۳۰) را بر آن داشته که وی را شاعری درباری و صنعت‌گرا و لاجرم بی‌بهره از ذوق و طبع روان به شمار آورند (قس: شلبی، ۴۱۴).

با آن شوخ طبعی و بذله‌گویی که ابن عبدربه به آن متّصف بود، گمان می‌رود که وی شعر هجا نیز فراوان سروده باشد (جبور، ۱۶۶ ـ ۱۷۰)، اما جز چند نمونه از هجاهای او در دست نیست که معروف‌ترین آنها عبارتند از: پاسخ به هجای قلفاط (ابن ظافر، ۵۱ ـ ۵۲)، هجای ابو عبیده منجم (ابن صاعد، همانجا)، اشعاری که در هجای ابوحفص عمر ابن‌قلهیل کاتب سروده (نک: ابن دحیه، ۱۵۲ ـ ۱۵۳) و قطعه‌ای که در آن برادرزاده‌اش را «ندیم ابلیس» خوانده است (ابن صاعد، ۷۹). زیبایی و ظرافت همین چند نمونه موجب شده که ووستنفلد هجاهای ابن عبدربه را از بهترین اشعار وی بداند (نک: جبور، ۱۷۰ ـ ۱۷۱).

ابن عبدربه به مرثیه سرایی نیز اقبال تمام داشت و نه تنها بخشی از *العقد* (۲۴۴/۳ ـ ۳۰۳) را به این موضوع اختصاص داده، که خود نیز در این فن طبع آزمایی کرده است. مرثیه‌هایی که برای برادر و دو پسرش سروده (همان، ۲۵۰/۳ ـ ۲۵۳، ۲۵۸، *دیوان*، ۷۱ ـ ۷۲، ۷۵ ـ ۷۶، ۸۲ ـ ۸۳؛ ابن فرضی، ۱۸۷/۲ ـ ۱۸۸) در نوع خود کم‌نظیر است (نک: جبور، ۱۸۹ ـ ۱۹۱؛ قس: شلبی، ۱۶۳ ـ ۱۶۴). سرزمین دلاویز اندلس آنچنان الهام بخش شاعران آن دیار بوده که غالباً گوی سبقت را در وصف، از سخنوران شرق می‌ربوده‌اند. ابن عبدربه نیز به یاری طبع نکته سنج خود در این زمینه آثاری بدیع آفریده است (نک: *العقد*، ۴۲۳/۵؛ قس: جبور، ۱۹۱ ـ ۱۹۳). مثلاً وصف او از اسب (ابن عبدربه، همان، ۱۶۱/۱) آکنده از ترکیبات و مضامین ابتکاری است. ابن کتانی در مجموعهٔ *التشبیهات* (ص ۱۰۴، جم) بخش عمده‌ای را به سروده‌های

1. *Journal of Arabic Literature*.

ابن عبدربه اختصاص داده است.

در این دوره (به‌ویژه اوایل سدهٔ ۴ ق) حرکتی خزنده از قدیم به جدید و از شعر کهن به شعر نو در اندلس پدید آمده بود. ابن عبدربه نیز، با همهٔ وفاداری به شعر کهن نمی‌توانست از تأثیر این تحول به دور ماند. به این جهت، در برخی آثار او به خصوص در سروده‌های میهنی که می‌بایست خرد و کلان بتوانند به سادگی از برکنند، گرایش به شیوهٔ نو پدیدار می‌شود (بهترین نمونه: *العقد*، ۴۹۸/۴؛ ابن عذاری، ۱۵۷/۲؛ قس: شلبی، ۴۱۴ ـ ۴۱۶). ظاهراً با توجه به همین نکته بوده است که وی را از پایه‌گذاران موشّح سرایی در اندلس قلمداد کرده‌اند (ابن بسام، ۱(۲)/۱ ـ ۲؛ ابن شاکر، ۱۴۹/۲؛ صفدی، توشیع، ۳۱).

ابن عبدربه نخستین بار در اندلس به سرودن شعر «تعلیمی» پرداخت. وی فنّ عروض را به منظور سهولت یادگیری به نظم آورد و مثالهایی که خلیل برای هریک از بحور عروض آورده بود، چون به نظرش دشوار آمد، ابیاتی از سروده‌های خود را به جای آنها نهاد (*العقد*، ۴۲۴/۵ ـ ۵۱۸). می‌توان ارجوزهٔ تاریخی و ۴۴۵ بیتی او را نیز (همان، ۵۰۰/۴ ـ ۵۲۷، *دیوان*، ۲۰۱ ـ ۲۲۹) که گزارش سال به سال لشکرکشیهای عبدالرحمن الناصر از ۳۰۱ تا ۳۲۲ ق در آن آمده است، از این نوع دانست (قس: زیدان، ۲۰۲/۲، که این ارجوزه را از نوع «شعر داستانی» دانسته است).

ابن عبدربه از آنجا که حدود ۱۰٬۰۰۰ بیت شعر در کتابش نقل کرده (جبور، ۱۲۱)، می‌تواند در زمرهٔ راویان شعر قرار گیرد. خود او نیز راویانی داشته که سعیدبن قزّاز، قاسم‌بن حمداد عُتقی و ابوعمرو کلبی از آن جمله‌اند (حمیدی، ۳۶۳/۱، ۵۲۸/۲، ۶۳۳). ظاهراً اشعار او نخستین بار به دستور حکم بن عبدالرحمن المستنصر گردآوری شده و ابن عبدربه خود با آنکه فرصت و امکانات کافی در اختیار داشته، به این مهم نپرداخته است (همو، ۱۶۴/۱؛ قس: ضیف، ۴۱۸). دفترهای شعری هم که حمیدی (همانجا) دیده، احتمالاً تنها مجموعه‌ای از «ممحّصات» وی بوده است. با اینهمه ابن خلکان (۱۱۰/۱) و دیگران (ابن عماد، ۳۱۲/۲؛ مقری، ۱۵۸/۳)، از ابن عبدربه به عنوان شاعری صاحب دیوان نام برده‌اند، هرچند اشارهٔ صریحی به رؤیت دیوان شعر او یا نقل از آن نکرده‌اند. در عصر حاضر محمد رضوان دایه اشعار پراکندهٔ او را از منابع مختلف گردآورده و همراه با مقدمه و تعلیقاتی با عنوان *دیوان ابن عبدربه* منتشر کرده است، اما به نظر می‌رسد که در تدوین آن استقصای کافی به عمل نیامده باشد، زیرا مثلاً دو بیت شعر ابن عبدربه که در شرح حال ابوعمرو کلبی آمده (حمیدی، ۶۳۳/۲ـ۶۳۴؛ ضبی، ۵۲۷ ـ ۵۲۸)، دراین *دیوان* نقل نشده است.

ابن عبدربه به نقد ادبی نیز عنایتی خاص داشته و بخشی از *العقد* (۲۶۹/۵ـ ۴۲۳) را به نقد شعر اختصاص داده است. ابزارها و موضوعهایی که وی در این باب به کار گرفته، همه سنتی و تقلیدی است، اما دست کم بر توان و ذوق او در شعر شناسی دلالت دارد و نیز نشان می‌دهد که وی نقد را برای شعر و ادب ضروری می‌دانسته است (نک: همان، ۲/۱) و شاید تعرضات بی‌محابای وی به ابن قتیبه و سیبویه و مُبَرّد از همین برداشت او مایه گرفته باشد (همان، ۳۹۰/۵ ـ ۳۹۱، ۷۷/۶، ۳۵۴).

کتاب بسیار مشهور ابن عبدربه، *العقد الفرید*، به تقلید از *عیون الاخبار* ابن قتیبه نگارش یافته و مندرجات و ترتیب و عناوین ابواب آن آشکارا تحت تأثیر کتاب ابن قتیبه است. وقتی *عیون الاخبار* که یک دائرة المعارف ادب، به معنای وسیع کلمه در آن روزگار بود، به همت شاگرد اندلسی ابن قتیبه، قاسم بن اصبغ، به قرطبه برده شد (نک: د.د، ابن قتیبه) و مورد استقبال شایان قرار گرفت، ابن عبدربه به عنوان شاعر رسمی دربار و ادیب نامدار قرطبه بر آن شد تا کتابی همانند آن بنویسد. هرچند وی که با شعر و شاعری و در بزم سلاطین روزگار گذرانیده بود، هرگز با ابن قتیبه که مرد دین و علم و ادب و جامع همهٔ علوم ومعارف عصر خویش بود، برابری نمی‌توانست کرد، اما این قدر بود که بتواند در آن تنگنای تعصبات فقهای قشری اندلس، سفرهٔ ادب و هنر را بگستراند و محافل ادبی آن روز قرطبه را تغذیه کند و خاطر امیران دنیادار اندلس و رجال دربارشان را خشنود گرداند. نگاهی به عناوین بخشهای *العقد الفرید* می‌تواند برآوردی از محتوای ادبی آن به دست دهد و معلوم دارد که ابن عبدربه دراین اثر خویش به کدام یک از زمینه‌های ادب پرداخته و کدام یک را فرو گذاشته است.

فهرست عناوین ابواب العقد که به نام گوهرهای گرانبها نامیده شده‌اند، چنین است: ۱. پادشاهی، ۲. جنگ، ۳. بخششها و دهشها، ۴. وفدها، ۵. گفت وگو با پادشاهان، ۶. دانش و ادب، ۷. ضرب‌المثلها، ۸. پندنامه و زهدیات، ۹. تسلیتها و مرثیه‌ها، ۱۰. انساب، ۱۱. گویش بادیه‌نشینان، ۱۲. پاسخ‌گویی و پاسخ نویسی، ۱۳. خطابه، ۱۴. انشا و نویسندگی، ۱۵. تاریخ خلفا، ۱۶. تاریخنامهٔ زیاد و حجّاج وطالبیان و برمکیان، ۱۷. تاریخ عرب، ۱۸. نقد شعر، ۱۹. عروض و قافیه، ۲۰. موسیقی و آواز، ۲۱. زنان، ۲۲. پیامبران دروغین و دیوانگان و بخیلان و طفیلیان، ۲۳. آدمیزادگان و جانوران و شهرها، ۲۴. خوردنیها و آشامیدنیها، ۲۵. نکاهیات و لطیفه‌ها.

هدف ابن عبدربه از نگارش *العقد*، اساساً آن بوده است که مجموعه‌ای از معارف و آداب مشرق را در اختیار نسل جوان مغرب قرار دهد. چنانکه صاحب بن عباد وقتی آن را بررسی کرد، مطالب آن را برخلاف انتظار، مربوط به مشرق یافت و چنانکه معروف است، تمثل به این آیه از *قرآن کریم* (یوسف ۶۵/۱۲/) کرد: «این بضاعت ماست که به خودمان برگردانیده شده است» (یاقوت، ۲۱۴/۴ ـ ۲۱۵)، اما به رغم این داوری، باید گفت که ابن عبدربه این کتاب دائرة المعارف گونه را علاوه بر بخشهای مربوط به تاریخ اندلس، با اشعار خود و دیگر شاعران اندلسی چون غزّال، عباس بن‌فرناس و مؤمن بن سعید نیز آراسته است (*العقد*، ۴/۱، فهرست قوافی).

ابن عبدربه، مانند ابن قتیبه، سرِ آن داشته است که کتابش از گزند کهنگی درامان بماند و عامهٔ کتاب خوانان را مفید افتد و آنچنان

جاذبه‌ای داشته باشد که در سفر و حضر آن را فرو نگذارند (همان، ۱۴۳/۶). به همین لحاظ، از یک سو سخت به ایجاز می‌پرداخته و گذشته از حذف اسناد روایات و حکایات (همان، ۳/۱ـ۴) از تکرار موضوعات ــ حتی اگر بی‌فایده هم نمی‌بوده ــ دوری جسته و از سوی دیگر، از آوردن داستانها و لطیفه‌های نکته‌آمیز، حتی شوخیهای زننده و تعبیرات مستهجن ابایی نداشته است (قس: جبور، ۱۱۴ـ۱۱۹).

ابن عبدربه *العقد الفرید* را در سالیان دراز تألیف کرده و پیوسته مطالب و مندرجات بخشهای تنظیم یافته و طراحی شدهٔ آن را مورد افزایش و کاهش یا آرایش و پیرایش قرار می‌داده است (جبور، ۱۴۸)، اما تدوین نهایی کتاب باید در سالهای آخر عمر وی یعنی پس از ۳۲۲ق/ ۹۳۴ م یا اواخر همین سال صورت گرفته باشد. مقدمهٔ کوتاه کتاب ــ که نسبت به بقیهٔ آن نثری متفاوت دارد (جبور، ۱۵۶) و به گواهی مضمونش در دوران بیماری وی و پس از آن توبهٔ خلصاء نوشته شده ــ نشان‌دهندهٔ تصمیم شتابزدهٔ ابن عبدربه بر تدوین و ارائهٔ آن بوده است و چه بسا اشارهٔ صریح او مبنی بر جای دادن ارجوزهٔ تاریخی مشتمل بر فتوحات عبدالرحمن الناصر به جای خاتمه در آخر کتاب (همان، ۵۰۰/۴، نک: دنبالهٔ مقاله)، به این معنی باشد که در همین ایام، اثر پرحجم خود را به عنوان حاصل عمر خویش به خلیفهٔ مذکور تقدیم کرده است (قس: جبور، ۱۴۷ ـ ۱۴۸).

منابع عمدهٔ ابن عبدربه در نگارش *العقد الفرید* عبارتند از: *قرآن*، *تورات* و *انجیل*؛ ترجمهٔ کتابهایی از ایران (نک: *العقد*، ۶۶/۱) و یونان و هند (همان، ۷۰/۱، ۱۲۳، ۲۱۳، ۲۳۶/۶، ۳۸۰) که آنها را از *عیون الاخبار* گرفته بوده است (قس: جبور، ۶۷ ـ ۶۸)؛ نیز *ایام العرب* و *امثال العرب* ابوعبیده معمر بن مثنی را تقریباً به تمامی نقل کرده است، جز آنکه خود گوید که ضرب‌المثلهای کهن عربی را از توضیحات و افزوده‌های ابوعبیده پیراسته و به جای آن ضرب المثلهای عامیانهٔ رایج در زمان خود را آورده است (*العقد*، ۸۱/۳؛ جبور، ۶۵، ۱۲۴ ـ ۱۲۵). از کتابهای جاحظ و مبرّد نیز بسیار بهره جسته و از استادان خود مانند خشنی، محمد بن وضاح و بقی بن مخلد روایات بسیار نقل کرده، اما به ندرت از آنان نام برده است (نک: همان، فهارس؛ قس: جبور، ۶۹ ـ ۷۱).

العقد الفرید با اینکه مجموعهٔ دلپذیری از معارف دینی، سیاسی، اجتماعی، تاریخ ادبیات و تاریخ سیاسی اجتماعی عرب و به ویژه فرهنگ عامه است، اما می‌توان برخی از بخشهای آن را، با توجه به جامعیت و استقلال موضوع آنها، کتابهایی جداگانه به شمار آورد. از آن جمله است بخش نوزدهم که بحث مفصلی در باب عروض در بر دارد. *العقد* از نظر تاریخ اندلس نیز دارای اهمیت فراوان است، زیرا مؤلف خود شاهد بسیاری از حوادثی بوده که در کتاب آمده است (قس: جبور، ۷۱ ـ ۸۰) و نیز از آنجا که بسیاری از منابع ابن عبدربه از دست رفته، این کتاب منبع منحصر به فرد برخی روایات تاریخی مانند اخبار مربوط به زیاد و حجاج بن یوسف و علویان است (ابن خلکان، ۳۰/۲؛ ابن خلدون، ۲۳، ۲۶). جایگاه *العقد الفرید* به عنوان کتاب درسی ادب نیز در خور توجه است. این کتاب همواره به عنوان متن درسی تلقی شده و به خصوص در اندلس از این حیث مورد استفاده قرار می‌گرفته است (نیکل، 35). از این رو عده‌ای از ادبا و دانشمندان، از جمله ابن منظور (د ۷۱۱ ق/۱۳۱۱ م) به اختصار و تلخیص آن همت گماشته‌اند (سیوطی، ۲۴۸/۱). نسخه‌های خطی برخی از این مختصرات هم اکنون موجود است (جبور، ۱۴۸ ـ ۱۴۹). در اوایل قرن حاضر، جمعی از ادبای مصر *مختار العقد* را تنظیم کردند که بارها در قاهره به چاپ رسیده است. در بیروت و ایران نیز اینگونه مختصرات، غالباً با همان انگیزهٔ تدارک کتاب درسی به شیوه‌های مختلف فراهم آمده و انتشار یافته است.

مجموعه‌های بزرگ ادب که پس از *العقد الفرید* پدید آمده‌اند، عموماً از این کتاب بهره فراوان برده‌اند. پیش از همه قلقشندی در *صبح الاعشی*، ابشیهی در *المستطرف* و بغدادی در *خزانة الادب* (همو، ۱۵۰) از این کتاب نقل کرده‌اند.

در دو قرن اخیر، کتاب *العقد الفرید* سخت مورد عنایت خاورشناسان قرار گرفته است. پیش از همه، توزنل قسمتهایی از آن را که به تاریخ اقوام قدیم عرب ارتباط می‌یافت، به فرانسه ترجمه کرد و تحت عنوان «رسائلی دربارهٔ تاریخ اعراب پیش از اسلام[1]» در سالهای ۱۸۳۶ ـ ۱۸۳۸ م به چاپ رسانید (نک: جبور، ۱۵۲). فارمر (V/7-33) بیشتر مطالب بخش موسیقی و آواز کتاب را با آرایشی نوین و با عنوان «موسیقی: گوهر گرانبها[2]» به انگلیسی برگردانید. لوی پرووانسال (I/91, 139, II/2, 15) از آن بهرهٔ بسیار برده و برخی مندرجات آن را به زبان فرانسه در آورده است. نیکل نمونه‌های متنوّعی از اشعار ابن عبدربه را به انگلیسی ترجمه و شرح کرده است (صص 42-35). کنتیننته (صص 380-355) به ترجمهٔ مجموعه‌ای از اشعار عاشقانهٔ ابن عبدربه به زبان اسپانیایی پرداخته است. کوول (صص 82-72) ضمن ترجمه و شرح یکی از قصاید ابن عبدربه عشق و غزل را از دیدگاه او توضیح داده است. وی دربارهٔ چگونگی معشوق در تخیل شاعرانهٔ ابن عبدربه تحلیل جالبی دارد. مونرو (صص 129-74) ارجوزهٔ تاریخی ابن عبدربه را همراه با شرح حال مختصری از وی به انگلیسی برگردانیده است. نخستین چاپ *العقد* در جهان اسلام در بولاق (۱۲۹۳ ق) انجام پذیرفته که بارها همراه با تعلیقات محققان کشورهای مختلف اسلامی تجدید چاپ شده است.

العقد الفرید به موازات شهرت کم نظیر خود همواره منتقدان سرسختی نیز داشته است. قلفاط، شاعر معاصر ابن عبدربه، نامگذاری کتاب را به *العقد الفرید* (سینه ریز بی‌مانند) مورد ریشخند قرار می‌داد و

1. Tournel, *lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme.*
2. "Music: The Priceless Jewel"

آن را «حبل الثوم» (رشتهٔ سیر) می‌نامید (ابن ظافر، همانجا؛ صفدی، *الوافی*، ۱۴/۸). انتقاد اعتراض‌آمیز صاحب بن عباد نیز چون داغی بر پیشانی این کتاب باقی مانده است. ابو علی بن ربیب تمیمی در نامه‌ای که ابن حزم اندلسی به آن پاسخ داده، بر تألیف ابن عبدربه خردهٔ بسیار گرفته است (نک: مقری، ۱۵۸/۳). امروزه هم گه گاه از سوی محققان معاصر انتقاداتی از آن به عمل می‌آید (برای نمونه، نک: جبری، ۱۶۷ ـ ۱۷۱) که به رغم تأکید مؤلف بر تنظیم و تبویب کتاب، بیش از هر چیز، متوجه پراکندگی و عدم انسجام مطالب آن است.

نسخه‌هایی که در عصر ما از *العقد* شناخته شده، در بردارندهٔ شواهدی حاکی از حذف و اضافه و تغییرات گسترده در متن کتاب است: ترتیب بخشهای کتاب با آنچه در گزارش یاقوت آمده تفاوت دارد (نک: *العقد*، ۶/۱؛ قس: یاقوت، ۲۲۰/۴ ـ ۲۲۱). شرح حال چهار خلیفهٔ عباسی که پس از ابن عبدربه درگذشته‌اند، در کتاب (۱۲۹/۵ ـ ۱۳۱) موجود است. برخی گزارشهای جغرافیایی راجع به سرزمینهای مشرق به ویژه مکه و مدینه و بیت‌المقدس، از قول شاهد عینی در کتاب (۲۵۵/۶ ـ ۲۶۵) آمده است که اگر آنها را چنانکه برخی گفته‌اند (جبور، ۱۴۲)، برگرفته از آثار دیگران ندانیم، می‌تواند از اضافات بعد از فوت وی باشد. در باب «معلّقات» (*العقد*، ۲۶۹/۵ ـ ۲۷۰) تنها مصراع اول از مطلع هر یک از آن هفت قصیدهٔ بزرگ به چشم می‌خورد و بقیه حذف شده است. ارجوزهٔ تاریخی ابن عبدربه، از آخرین صفحات کتاب به آخر بخش پانزدهم (۵۰۰/۴ ـ ۵۲۷) نقل مکان یافته و کتاب عملاً بدون «خاتمه» مانده است. این تغییرات می‌تواند عمدتاً توسط ابن عبدربه مالقی (نک: بندپایانی مقاله) صورت پذیرفته باشد (جبور، ۱۴۴ ـ ۱۴۶).

ظاهراً ابن‌عبدربه نام کامل *العقد الفرید* را خود برای کتابش برگزیده بوده است. زیرا در مقدمهٔ همهٔ نسخه‌های شناخته شده، به همین صورت آمده است (نیز نک: ابشیهی، ۲؛ بغدادی، ۱۰/۱). اما بعضی از محققان با توجه به تکرار نام اختصاری *العقد* در آثار ابن‌سعید و فتح‌بن خاقان، چنین پنداشته‌اند که کلمهٔ «الفرید» را ناسخان بر نام کتاب افزوده‌اند (جبور، ۴۷ ـ ۵۰).

العقد الفرید یگانه تألیف ابن‌عبدربه بوده است. کتاب دیگری که با عنوان *اللباب فی معرفة العلم والآداب* به وی نسبت داده‌اند (حاجی خلیفه، ۱۵۴۳/۲؛ کحاله، ۱۱۵/۲)، باید تحریری دیگر از بخش «الیاقوتة فی العلم والآداب» در کتاب *العقد* بوده باشد، زیرا در منابع کهن به آن اشارتی نرفته است. کحاله (همانجا) اثری با عنوان *اخبار فقهاء قرطبة* را نیز به وی نسبت داده است که در هیچ یک از منابع متقدم دیده نشد.

در چند دههٔ اخیر کتابها و رساله‌های تحقیقی مستقلی راجع به زندگانی ابن‌عبدربه و شعر و ادب و کتاب مشهور وی تألیف شده است که *ابن‌عبدربه و عقده*، نوشتهٔ جبرائیل جبور؛ *ابن‌عبدربه الاندلسی مع دراسة حیاته وشعره*، دمشق، ۱۹۷۷م، تألیف محمد طنجی و رسالهٔ دکتری موسی رزق‌ریحان با عنوان *شعر ابن‌عبدربه جمعاً و تحقیقاً و دراسةً* (شلبی، ۴۵۹) از آن جمله‌اند.

خاندان ابن‌عبدربه تا چند قرن پس از وفات او در اندلس به علم و ادب شهرت داشته است (مقری، ۱۱۸/۲). در میان فرزندان و نوادگان وی ابوعبدالله محمدابن‌عبدربه، معروف به ابن عبدربه مالقی کاتب (زنده در ۶۰۴ ق / ۱۲۰۷م) ساکن مالقه از دیگران مشهورتر است (ابن‌ابار، ۱۳۵؛ ابن‌سعید، *المغرب*، ۴۲۷/۱؛ صفدی، *الوافی*، ۲۰۳/۳؛ مقری، همانجا). وی کاتب ابوالربیع سلیمان‌بن عبدالله‌بن عبدالمؤمن و از دوستان عبدالواحد مراکشی صاحب *المعجب* بوده (مراکشی، ۲۹۷) و جامع‌ترین شرح‌حال او در آن کتاب (صص ۲۹۷ ـ ۳۰۰) آمده است. ابن‌عبدربه مالقی در صناعت نظم و نثر و در بدیهه‌گویی استاد بوده و در فلسفه و منطق و علوم یونان دست داشته است (همو، ۲۷۹، ۲۹۸ ـ ۳۰۰). وی سفرهای طولانی به بلاد مشرق به ویژه مصر کرده (ابن‌سعید، همانجا) و در آنجا ابن‌سناءالملک را دیده و بخشی از سروده‌های او را از خود او اخذ کرده است (همو، ۲۹۹؛ مقری، ۹۷/۲ ـ ۹۸). می‌توان احتمال داد که تغییرات و حذف و اضافاتی که در کتاب *العقد الفرید* مشاهده می‌شود، توسط ابن‌عبدربه مالقی صورت گرفته و همو بانی ترویج دوبارهٔ این کتاب گردیده و نسخه‌های متداول *العقد* همه از روی نسخهٔ او تهیه شده باشد (قس: جبور، ۱۴۴ ـ ۱۴۷).

مآخذ: ابشیهی، محمدبن احمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌ابار، محمد، *تحفة‌القادم*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، قاهره، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حیان، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، به کوشش خلیل شحادة، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *عنوان المرقصات والمطربات*، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن‌صاعد اندلسی، صاعدبن احمد، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن‌ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌عبدربه، احمدبن محمد، *دیوان*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ همو، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌عذاری مراکشی، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولن و ا. لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰م؛ ابن فرضی، عبدالله‌بن محمد، *تاریخ علماء الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن کتانی، محمد، *التشبیهات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۶م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ بغدادی، عبدالقادربن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، دارصادر؛ بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴م؛ جبری، شفیق، «دراسة العقد الفرید»، مجلة *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م، شم ۲۷؛ جبور، جبرائیل، *ابن عبدربه وعقده*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیّة*، به کوشش شوقی

ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ شلبی، سعداسماعیل، *الاصول الفنّیة الشعر الاندلسی، عصر الامارة*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *توشیع التوشیح*، به کوشش البیر حبیب مطلق، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م، ج۸؛ همان، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۱ق ۱۹۸۱م، ج۳؛ ضبّی، احمدبن یحیی،*بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ ضیف، شوقی، *الفن ومذاهبه فی الشعر العربی*،قاهره، ۱۹۶۰م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی، عصر سیادة قرطبة*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ فتح‌بن خاقان، *مطمح الانفس ومسرح التأنّس*، به کوشش محمدعلی شوابکة، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ هیکل، احمد، *الادب الاندلسی من الفتح الی سقوط الخلافة*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Continente, J.M., "Notas sobre la poesía amorosa de Ibn ͑abd rabbihi", *Al – Andalus*, Madrid / Granada, 1970, vol. XXXV; Cowell, D.C., "Ibn ͑abd rabbihi and his Ghazal Verse", *Journal of Arabic Literature*, Leiden, 1974, vol.V; Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; Farmer, H.G., *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986; Lévi – Provençal, É., *Histoire de L'Espagne musulmane*, Paris / Leiden, 1950 – 1953; Monroe, J. T., *Hispano – Arabic poetry*, London, 1974; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, H., *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953; Ribera, J., *Music in Ancient Arabia and Spain*, New York, 1970.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبنِ عَبْدُالسَّلام، ابومحمد عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام بن ابی القاسم بن محمد مهذّب سلمی دمشقی (۵۷۷ یا ۵۷۸ ـ جمادی الاول ۶۶۰ ق / ۱۱۸۱ یا ۱۱۸۲ ـ آوریل ۱۲۶۲م)، فقیه، قاضی و خطیب شافعی اهل سیاست که صوفی مشرب نیز بود. او در دمشق زاده شد و در همانجا پرورش یافت. فقه را نزد فخرالدین ابن عساکر، اصول را از سیف الدین آمدی و حدیث را نزد قاسم بن ابی القاسم ابن عساکر، عبداللطیف بن اسماعیل بغدادی، حنبل بن عبدالله رصافی، قاضی عبدالصمد حرستانی و دیگران فرا گرفت. نیز به درس برکات ابن ابراهیم خشوعی حاضر می‌شد و پس از چندی در فقه شافعی سرآمد عالمان عصر گردید. سپس در دمشق مشغول تدریس شد و تاج‌الدین ابن فرکاح، شمس الدین حنبلی، ابن دقیق العید ــ که لقب سلطان العلماء به او داد ــ، علاءالدین ابوالحسن باجی، ابومحمد دمیاطی، ابومحمد هبة الله قفطی، علی بن محمد یونینی و شهاب الدین ابوشامه از شاگردانش بودند (ابن شاکر، ۳۵۰/۲ ـ ۳۵۱؛ سبکی، ۸۰/۵، ۸۳؛ اسنوی، ۱۹۸/۲). او را به دانش و پارسایی و زبان آوری ستوده‌اند (نک: ذهبی، *العبر*، ۲۹۹/۳؛ سبکی، ۸۰/۵).

ابن عبدالسلام در روزگاری به سر می‌برد که سرزمین شام و مصر دستخوش پریشانی و نابسامانی بود؛ چه از یک سو با سپاهیان صلیبی رو به رو بود و از سویی درگیری داخلی ایوبیان با یکدیگر بر سر حکمرانی آن نواحی، به این آشفتگی دامن می‌زد. در این گیرودار مداخلهٔ وی در امور سیاسی، برخورد با زمامداران، ایستادگی در مقابل سپاهیان روم و پافشاری برنظرات فقهی، شخصیتی بارز از او ترسیم کرده است. به همین سبب در فاصلهٔ میان باروری علمی تا پایان زندگیش، کمتر به چشم می‌خورد که رویدادی به وجود نیاورده باشد.

در زمان حاکمیت ملک اشرف موسی (حک ۶۲۶ ـ ۶۳۴ ق) در شام، گروهی از حنبلیان که در سلطان نفوذ داشتند و با ابن عبدالسلام در ستیز بودند، هنگامی که دیدند ملک اشرف اندکی به وی متمایل شده، نزد وی سعایت کردند که ابن عبدالسلام، عقاید آنان را دربارهٔ کلام الهی مورد شک قرار داده، بدعت گذارشان می‌خواند. نیز این گروه مطالبی دربارهٔ این مسأله نوشته، نزد ابن عبدالسلام فرستادند و از او نظر خواستند تا به این وسیله او را به خطر اندازند. ابن عبدالسلام با اینکه از مقصود آنان آگاه بود، ولی آنچه را که حق می‌دانست، نوشت (همو، ۸۵/۵ ـ ۹۲). گرچه این پاسخ در ابتدا نظر ملک اشرف را نسبت به ابن عبدالسلام تغییر داد، اما با وساطت فقیهانی چون جمال الدین ابن حاجب مالکی و جمال الدین خضیری حنفی، وی از ابن عبدالسلام دلجویی کرد. با این حال فرمان داد تا در آن دیار هیچ کس نباید دربارهٔ مسائل کلامی سخنی گوید یا نظری ابراز کند. پس از آنکه ملک کامل حاکم مصر (حک ۶۱۵ ـ ۶۳۵ ق) به دمشق آمد و به طرفداری از ابن عبدالسلام، ملک اشرف را توبیخ کرد، ملک اشرف کوشش کرد تا نظر ابن عبدالسلام را جلب کند و حتی به فتواهایش عمل نماید (همو، ۹۷/۵ ـ ۹۸). آنگاه که ملک اشرف در بستر بیماری افتاده بود، ابن عبدالسلام از برادر وی ملک کامل خواست تا نیرویی را که برضد اشرف به سمت شام مهیا کرده بود، به جانب شرق یعنی به سوی مغول که در حال پیشروی بود، بگرداند. همچنین از او خواست تا برای جلوگیری از منکرات رایج اقدام نماید (همو، ۹۸/۵ ـ ۹۹).

ابن عبدالسلام مدتی به تدریس در زاویهٔ غزالی جامع دمشق اشتغال ورزید تا اینکه چون در ۶۳۷ ق صالح اسماعیل برادر اشرف، مجدداً حاکم دمشق شد، او را به امامت جمعهٔ آن شهر منصوب کرد (همو، ۹۹/۵ ـ ۱۰۰؛ مقریزی، ۱(۲)/۲۹۹). از آنجا که اهل مصر با نجم الدین ایوب (حک ۶۳۷ ـ ۶۴۷ ق / ۱۲۴۰ ـ ۱۲۴۹م) بیعت کرده بودند و او حکمران آنجا شده بود، این امر ملک اسماعیل را نگران ساخته بود؛ از این رو در ۶۳۸ ق به سپاهیان صلیبی در برابر نجم الدین پیشنهاد همکاری داد و حاضر شد در قبال حمایت صلیبیان از وی دو دژ بزرگ صیدا و شقیف را به آنان واگذارد. این پیمان‌نامه بر ابن عبدالسلام بسیار گران آمد و وقتی مردم دربارهٔ فروختن سلاح به صلیبیان ــ که در دمشق رفت و آمد داشتند ــ از او استفتا کردند، فتوا داد که این کار برشما حرام است و در پایان خطبه‌های نماز جمعه سپاهیان کفار را نفرین کرد. از این رو وی مدتی زندانی شد و پس از آزادی به بیت المقدس رفت. وقتی اسماعیل با سپاهیان صلیبی به آن دیار آمد، به او پیشنهاد کرد که اگر با وی کنار آید، به منصبهای سابقش در دمشق باز خواهد گشت، ولی او نپذیرفت و به همین جهت در بیت‌المقدس زندانی گردید. چندی نگذشت که سپاهیان نجم‌الدین ایوب، صلیبیان را تارومار کردند (سبکی، ۱۰۰/۵ ـ ۱۰۱؛ رانسیمان، ۲۵۹/۳). ابن عبدالسلام در ۶۳۹ق/۱۲۴۱ م به مصر رفت و نجم‌الدین ایوب منصب قضا و خطابت آنجا را برعهدهٔ او گذاشت (سبکی، ۱۰۱/۵؛ مقریزی،

۱(۲)/۳۰۸). در مصر عالم بزرگ آن دیار عبدالعظیم منذری او را ارج نهاد و به احترام وی از افتاء دست بداشت. در همین اوان فخرالدین عثمان یکی از کارگزاران ایوب، «طبل خانه»ای برای یکی از مساجد مصر بنا کرد که این کار، ابن عبدالسلام را خوش نیامد و به خراب کردن آن حکم نمود. پس بی‌درنگ حکم به عدم صلاحیت فخرالدین داد و سپس خود از مقام قضا کناره گرفت و خانه نشین شد و تنها به مراجعات فقهی مردم پاسخ می‌گفت. ابتدا فخرالدین و دیگران می‌پنداشتند که این حکم ابن عبدالسلام اثری ندارد، ولی چون ایوب نماینده‌ای به بغداد نزد مستعصم فرستاد، مستعصم به استناد حکم ابن عبدالسلام در صلاحیت فخرالدین تردید کرد و نماینده را به مصر بازگرداند (ابن شاکر، ۳۵۱/۲؛ سبکی، ۸۱/۵). وی در ۶۵۲ ق / ۱۲۵۴م در مدرسهٔ صالحیه عهده‌دار تدریس فقه شافعی گردید (سبکی، همانجا؛ مقریزی، ۱(۲)/۳۹۴).

سبکی در حکایت دیگری (۸۴/۵ ـ ۸۵) آورده است که ابن عبدالسلام در حریت امیران ترک نژاد شک کرد و فرمان داد تابهای گزافی در قبال رفع حکم بندگی از آنان گرفته شود و صرف امور خیریه گردد. اگر چه این فتوا در ابتدا بر امیران مخصوصاً نایب السلطنه گران آمد، اما به رغم درگیریهایی که در این باره بین امیران و ملک با ابن عبدالسلام روی داد، سرانجام تحقق یافت.

در ۶۵۹ ق که بیبرس تصمیم گرفت احمدبن محمد المستنصر را به عنوان خلیفه به رسمیت بشناسد، به احترام ابن عبدالسلام، تا او بیعت نکرد، خود به این کار مبادرت نورزید (ذهبی، سیر، ۱۶۸/۲۳ ـ ۱۶۹).

ابن عبدالسلام سرانجام در قاهره درگذشت. خاص و عام و نیز بیبرس در مراسم تشییع وی شرکت جستند (ابوشامه، ۲۱۶). سیل جمعیت به حدی بود که بیبرس به بعضی از خواص خود گفت: امروز حاکمیت من استوار شد، زیرا اگر وی از مردم می‌خواست تا بر من قیام کنند، می‌توانست حکومت را از من بگیرد. منزلت او به حدی بود که تا چند روز پس از مرگش در دمشق و تمام دیار مصر و شام و حتی مدینه و مکه و یمن، بر او نماز غایب خوانده شد (یونینی، ۵۰۵/۱ ـ ۵۰۶؛ اسنوی، ۱۹۹/۲). ابن عبدالسلام که گرایشی به صوفیه داشت و در مجلس درس شهاب‌الدین سهروردی حاضر می‌شد، نزد وی *رسالهٔ قشیریه* را آموخت و از او خرقه گرفت (سبکی، ۸۳/۵). هرچند ابن عبدالسلام در آثارش (ص ۱۶۳) رقص صوفیان را بدعت شمرد، ولی به گفتهٔ ذهبی او به مجلس صوفیان می‌رفته و با ایشان به سماع و تواجد می‌پرداخته است (*العبر*، ۲۹۹/۳). در پاره‌ای از نوشته‌های وی که گرایش او به تصوف را گواهی می‌دهد، می‌بینیم که عارفان را برتر از عالمان می‌داند (نک: ابن عبدالسلام، ۷۱ ـ ۷۲، ۱۳۸ ـ ۱۳۹). او نسبت به محیی‌الدین ابن عربی نظر چندان خوبی نداشت و بر او خرده می‌گرفت (ذهبی، سیر، ۴۸/۲۳ ـ ۴۹؛ ابن ملقن، ۴۷۰).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الاشارة الی الایجاز فی بعض انواع المجاز*، دربارهٔ مجازات قرآن که در ۱۳۱۳ ق در استانبول و ۱۹۶۶ م در مدینه به چاپ رسیده است؛ ۲. *بدایة السؤول فی تفضیل الرسول*، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۳. *حل الرموز و مفاتیح الکنوز*، که دربارهٔ تصوف است، چاپخانهٔ جریدة الاسلام، ۱۳۱۷ ق؛ ۴. *شجرة المعارف و الاحوال و صالح الاقوال و الاعمال*، به کوشش ایاد خالد طباع، دمشق، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۸۹ م؛ ۵. *الفتاوی*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ۶. *الفوائد فی مشکل القرآن*، کویت، ۱۹۶۷ م؛ ۷. *قواعد الاحکام فی مصالح الانام*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ۸. *مسائل الطریقة فی علم الحقیقة*، مصر، ۱۳۲۲ ق.

ب ـ خطی: ۱. *احکام الجهاد و فضائله* (GAL,I/554)، ۲. *الاسئلة الموصلیة* (*آلوارت*، شم 4986)، ۳. *الامالی* (همان، شم 294)، ۴. *الامام فی بیان ادلة الاحکام*... (نک: سید، ۱۱۸/۱، ۲۸۷) یا *بیان الاحکام المتعلقة بالملائکة و المرسلین* (*آلوارت*، شم 4787)، ۵. *ترغیب اهل الاسلام فی سکن الشام* (ظاهریه، ۸۹)، ۶. *تفسیر القرآن* (GAL,S,I/767)، ۷. *رسالة فی خصائص الرسول* (صنعا، ۴۹۰/۱ ـ ۴۹۱)، ۸. *شرح احوال بعض الصحابة و بعض السلف الصالحین* (وکیل، ۲(۴)/۲۴۷)، ۹. *الغایة فی اختصار النهایة* (برچ، شم 949)، ۱۰. *فرائد الفوائد و تعارض القولین لمجتهد واحد*(GAL, I/554)، ۱۱. *قصة وفاة النبی (ص)* (*آلوارت*، شم 9614)، ۱۲. *قواعد الشرعیة* (برچ، شم 947؛ ریو، شم 234)، ۱۳. *القواعد الکبری فی اصول الفقه* (برچ، شم 948؛ کحاله، ۱۴۳)، ۱۴. *القواعد فی المصالح و المفاسد* (GAL، همانجا)، ۱۵. *مُبهج الرائض* (همان، I/768)، ۱۶. *المجاز الی حقائق الاعجاز* (لاندبرگ، شم 503)، ۱۷. *مقاصد الصلاة* (دوسلان، شم 1178؛ خدیویه، ۳/۷)، ۱۸. *ملحة الاعتقاد* (*آلوارت*، شم 2080).

جز آنچه ذکر شد آثار دیگری نیز به وی نسبت داده شده است (نک: سبکی، ۱۰۳/۵؛ داوودی، ۳۱۳/۱ ـ ۳۱۴).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عبدالسلام، عزالدین، *الفتاوی*، به کوشش عبدالرحمن بن عبدالفتاح، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابوشامهٔ مقدسی، شهاب الدین، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صنعا، خطی؛ ظاهریه، خطی (جغرافیا)؛ کحاله، عمر رضا، *المنتخب من المخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق؛ مقریزی، احمد ابن‌علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة (تاریخ)*، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق؛ نیز:
Ahlwardt; *De Slane*; GAL; GAL,S; Landberg, C., *Catalogue de manuscrits arabes...*, Leiden, 1943; *Pertsch*; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

ناصر گذشته

اِبْنِ عَبْدُالصَّمَد، ابوبَحر یوسف بن خلف بن احمد، شاعر عصر ملوک الطوایف اندلس در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م. برخی کنیهٔ وی را ابوبکر نوشته‌اند (ابن خاقان، ۳۰؛ عمادالدین، ۵۳۷/۳). وی اهل جَیّان[1] بود و از خاندانی ممتاز و اهل ادب برخاسته بود (نک: ابن بسام، ۳(۲)/۸۰۹). او را از نوادگان سَمح بن مالک بن خولان (د ۱۰۲ ق) والی اندلس دانسته‌اند (همانجا؛ ابن سعید، ۲۰۳/۲). پدر وی در خزانهٔ خیران و زهیر و دیگر امیران المریه خدمت می‌کرد و در دورهٔ ابن صُمادح در ۴۴۸ ق درگذشت (ابن بسام، ۳(۲)/۸۰۹ـ ۸۱۰) بسیاری از فرزندان و نزدیکان وی نیز در آن شهر مناصب دولتی داشتند (همو، ۳(۲)/۸۱۰). از جزئیات زندگی ابن عبدالصمد اطلاعی در دست نیست. تنها از اشارات ابن بسام (همانجا) چنین برمی‌آید که وی از تربیتی نیکو برخوردار بوده و در نظم و نثر دستی قوی داشته است. احتمالاً به همین سبب نیز توانست به بارگاه معتمدبن عباد در اشبیلیه راه یابد (نک: ابن خاقان، همانجا) و از شاعران خاص وی گردد (نک: ابن خلکان، ۳۷/۵؛ مقری، ۲۵۹/۴؛ قس: فروخ، ۷۲۵/۴). پس از خلع معتمد و زندانی شدنش در اَغمات مغرب به دست مرابطون، ابن عبدالصمد نیز به مغرب رفت و ظاهراً تا مرگ معتمد (۴۸۸ ق) در آنجا ماند (نک: ابن خاقان، ابن خلکان، همانجاها؛ عمادالدین، ۵۳۷/۳ ـ ۵۳۸؛ صفدی، ۱۸۸/۳؛ قس: فروخ، ۷۲۵/۴ـ۷۲۶). وی احتمالاً در این مدت کوششهای بی سرانجامی نیز برای جلب توجه حاکمان مرابطی مغرب کرده بود، چه خود در یکی از اشعارش، که البته تاریخ سرودن آن معلوم نیست، از سفرهای خود سخن به میان آورده و از بخل برخی از ممدوحان خویش شکایت کرده است (نک: مقری، ۵۳۴/۳؛ قس: فروخ، ۷۲۵/۴؛ پرس، 71). تاریخ مرگ وی دانسته نیست، اما منابع متأخر مرگ او را در اواخر سدهٔ ۵ ق/۱۱ م دانسته‌اند (نک: فروخ، ۷۲۶/۴). عمدهٔ شهرت ابن عبدالصمد به سبب قصیدهٔ دالیّه‌ای است که وی در رثای معتمد و چند روز پس از مرگ او در اغمات سروده است. شاعر در روز عیدی همراه با جماعتی بر مزار معتمد حاضر شده، خود را بر گور او افکند و آن را بوسه داد و پس از شیون فراوان مرثیهٔ خود را انشاد کرد (نک: ابن خاقان، ۳۰ ـ ۳۱؛ عمادالدین، ابن خلکان، همانجاها؛ ابن خطیب، ۱۶۵؛ قس: دوزی، III/175؛ گارثیا گومث، 404-403). این مرثیه را که مشتمل بر ۱۰۴ بیت است و بیانی ساده، شیوا و نافذ دارد، ابن خطیب به تمامی نقل کرده است (صص ۱۶۵ ـ ۱۷۰). قطعات متعدد دیگری از اشعار او را نیز منابع مختلف به ویژه ابن بسام (۳(۲)/۸۱۱ـ۸۱۸) نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; García Gómez, E, "El supuesto sepulcro de Muʿtamid de Sevilla en Āgmāt", *Al-Andalus*, Madrid, 1953, vol. XVIII; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ عَبْدُ الظّاهِر، محیی‌الدین ابوالفضل عبدالله بن عبدالظاهر ابن نشوان بن عبدالظاهر بن نجدهٔ جذامی سعدی روحی (۶۲۰ـ ۶۹۲ ق/ ۱۲۲۳ـ ۱۲۹۳ م)، ادیب، کاتب و مورخ مصری. وی در قاهره چشم به جهان گشود و خود را به روح بن زنباع جذامی که چندی از سوی عبدالملک بن مروان در فلسطین حکومت می‌کرد، منتسب می‌ساخت (ابن شاکر، ۱۷۹/۲؛ قلقشندی، *نهایة الارب*، ۲۶۵؛ نک: یعقوبی، ۲۶۹/۲، ۲۷۰). او از جعفر همدانی، عبدالله بن اسماعیل بن رمضان، یوسف بن مخیلی و دیگران حدیث شنید و کسانی چون برزالی، ابن سیدالناس، اثیرالدین ابوحیان از وی حدیث آموخته‌اند (ابن شاکر، همانجا).

ابن عبدالظاهر رئیس «دیوان الانشاء» سه تن از سلاطین ممالیک بحری، یعنی الملک الظاهر بَیبَرس، الملک المنصور قلاوون و الملک الاشرف خلیل بود و سپس عنوان «کاتب السر» (دبیر خاص) پیدا کرد. او قبل از اینکه رئیس دیوان الانشاء ملقب به کاتب السر شود، سه کاتب در دستگاه بیبرس بودند که ابن عبدالظاهر در رأس آنها قرار داشت (قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۱۳۷/۱). بعضی از مورخان دربارهٔ نخستین کسی که منصب مهم کتابت السر را در مصر احراز کرد، بین ابن عبدالظاهر (ابن ایاس، ۱(۱)/۳۴۸) و فرزندش فتح الدین محمد (سیوطی، ۵۷۰/۱) خلط کرده‌اند. در سبب پیدایش این لقب نوشته‌اند که روزی بیبرس دستور توقیف یکی از نواب را داده بود، اما چون این موضوع محرمانه فاش شد، بیبرس گفت، شایسته است سلطان کاتب سری داشته باشد. قلاوون آنجا حضور داشت، این سخن از وی بشنید و در گوش داشت و هنگامی که به قدرت رسید، کتابت السر را به ابن عبدالظاهر اعطا کرد و بدین ترتیب وی نخستین کسی است که چنین لقبی یافت (ابن ایاس، همانجا). از این داستان برمی‌آید که این عنوان در مصر، نخست در زمان قلاوون پدید آمد، این منصب در دستگاه خلفای عباسی سابقه‌ای دیرینه داشت و حتی برخی ریشه‌های آن را در سنت پیامبر جست‌وجو کرده‌اند (کتانی، ۱۱۹/۱، ۱۲۰). ابن عبدالظاهر در ۶۶۱ ق/ ۱۲۶۲ م، در مراسم بیعت بیبرس با خلیفه، الحاکم بامرالله، حاضر بود و برای استقرار و استحکام سلطنت بیبرس نقشی ایفا کرد (EI²). وی نسب‌نامهٔ الحاکم بامرالله را که به تأیید قاضی القضاة تاج‌الدین عبدالوهاب رسیده بود، در حضور بزرگان خواند (مقریزی، *سلوک*، ۱ (۲) / ۴۷۷). ابن عبدالظاهر در دستگاه قلاوون به چنان جایگاه بلندی رسید که گاه در غیاب او ادارهٔ امور حکومت را عهده‌دار می‌شد (IA, V (2)/ 695). وی در نوشته‌های خود از روش

---

1. Jaen

عبدالرحیم (قاضی الفاضل) پیروی کرده و در به کار بردن عبارات و اصطلاحات نامه‌نگاری او را سرمشق خود قرار داده و دربارهٔ او کتابی تألیف کرده است. نوشته‌های ابن عبدالظاهر نیز به نوبهٔ خود سرمشق منشیان بعد از خود قرار گرفته است (ابن شاکر، همانجا؛ قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۲۷۰/۹؛ فروخ، ۶۶۴/۳). او در نامه‌های خود بسیاری از اصطلاحات نامه‌نگاری را وضع کرده و در آنها، به خصوص در فتح‌نامه‌ها، روح اسلامی را اشاعه داده است. علاوه بر مهارتی که در نگارش رسایل و قطعات منثور داشت، بر اسلوب زمان خود شعر نیز می‌سرود و در سرودن قصیده و غزل دست داشت. دیوانش مشحون از سخنان برگزیده و استوار است (ابن ایاس، ۱ (۱) / ۳۷۲؛ فروخ، همانجا).

در رسائل ابن عبدالظاهر تکلّف در به کار بردن صنایع ادبی فراوان دیده می‌شود (همو، ۶۶۴/۳) و در ذکر وقایع مهم تاریخی، جنگها و فتوحات، نوشته‌هایی دارد که مانند سایر آثارش از فنون ادبی برخوردار است (قلقشندی، همان، ۱۳۹/۱۴). قصیده‌ای نیز در مدح پیامبر اسلام (ص) سروده است (مقری، ۶۸۹/۲). در مدح شاهان، از جمله بیبرس و فتوحاتش نیز اشعاری گفته است (دوا داری، ۱۸۱/۸؛ ابن شاکر، ۲۳۸/۱). چون در محرم ۶۷۶ ق /۱۲۷۷ م بیبرس وفات یافت، در رثایش اشعاری سرود. سپس در محرم ۶۷۸ خود به دمشق رفته آن را بر سر مزارش انشاد کرد (دواداری، ۲۱۴/۸ ـ ۲۱۸؛ ابن فرات، ۱۴۳/۷). ابن شاکر (۱۸۴/۲ ـ ۱۹۱) و ابن فرات (۳۱/۷، ۵۰ ـ ۵۱، ۹۰) برخی از اشعارش را نقل کرده‌اند. قلقشندی در مجموعهٔ *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء* و ابن شاکر کتبی در *فوات الوفیات* نمونه‌هایی از رسایل و فرمانهایی که به وسیلهٔ او نوشته شده، آورده‌اند.

فتح الدین پسر ابن عبدالظاهر نیز کاتب السر بود، ابتدا در دیوان الانشاء با پدر همکاری داشت، ولی در هنر نویسندگی بر پدر برتری یافت. وی چند ماه قبل از پدر (رمضان ۶۹۱) جهان را وداع گفت (ابن ایاس، ۱ (۱) /۳۷۰). فتح الدین برای پدر احترام بسیار قائل بود و «جامع عبدالظاهر» را به نام او در قرافة الصغری بنا کرد (EI^2).

ابن عبدالظاهر در ۷۲ سالگی در قاهره دیده از جهان فرو بست و در مقبره‌ای در قرافة الصغری به خاک سپرده شد (ابن کثیر، ۳۳۴/۱۳). در ۸۰۶ ق / ۱۴۰۳ م، قرافه با آنچه در اطرافش بود، بر اثر حوادثی خراب شد و فقط آثاری از آن بر جای ماند (بستانی، ۳۴۳/۳). کوچهٔ مجاور خانهٔ او به نام وی، درب ابن عبدالظاهر خوانده می‌شد (EI^2).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الالطاف الخفیة من السیرة الشریفة السلطانیة الملکیة الاشرفیة*. از این کتاب فقط قسمت سوم آن باقی است که وسیلهٔ موبرگ[1] به زبان سوئدی ترجمه شده و همراه متن عربی آن در ۱۹۰۲ م در لندن منتشر شده است؛ ۲. *تشریفات الایام و العصور فی سیرة الملک المنصور* قلاوون. به احتمال زیاد حدس ناشر مبنی بر اینکه این اثر تألیف ابن عبدالظاهر باشد، درست است. این کتاب همراه شرح حال ابن عبدالظاهر و نمونه‌هایی از منشآت او به اهتمام مراد کامل در قاهره (۱۹۶۱ م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *الدر النظیم من ترسّل عبدالرحیم (القاضی الفاضل)*، به اهتمام احمد احمدی بدوی در قاهره (۱۹۵۹ م) چاپ شده است؛ ۴. *الروض الزاهر فی سیرة الملک الظاهر*، به اهتمام عبدالعزیز خویطر در ریاض (۱۹۷۶ م) چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *تمائم الحمائم*، دربارهٔ کبوتران نامه‌بر. در این کتاب صفات و خصوصیات و حتی انساب برخی از این کبوتران شرح داده شده است (قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۳۹۰/۱۴ ـ ۳۹۱؛ حاجی خلیفه، ۴۸۳/۱؛ GAL, I/389). ۲. *دیوان ابن‌عبدالظاهر*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۸۷/۵)، بریل (لاندبرگ، شم 323) و لیدن (ورهووه، VII/64) موجود است. ۳. *رسالة ابن‌عبدالظاهر*. مؤلف این رساله را برای امیر ناصرالدین حسن‌بن شاور الکنانی، معروف به ابن‌نقیب نوشته است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (سید، ۴۶۹/۱). ۴. *سیرةالسلطان الملک الظاهر بیبرس* یا *سیرةالظاهر بیبرس* یا *الفضل الباهر من سیرة الملک الظاهر* (GAL, I/388). این کتاب اثر منظومی است که نسخه‌هایی از آن در موزهٔ بریتانیا و کتابخانهٔ سلطان محمد فاتح در استانبول موجود است. خلاصه‌ای از آن را شافع عسقلانی نوادهٔ ابن‌عبدالظاهر (نک: ابن‌شاکر، ۹۳/۲)، در کتابی به نام *المناقب السریة المنتزعة من السیرة الظاهریة*، به نثر برگردانده که در لیدن موجود است (زیدان، ۱۶۷/۳). این کتاب مأخذ برخی از مورخان مانند یونینی (۵۵۶/۱) و ابن‌فرات (۳/۷) بوده است. ۵. «مقامه»‌ای دربارهٔ مصر ونیل. نسخه‌ای از آن در برلین موجوداست (GAL, I/389).

علاوه بر این آثار، عنوان چند اثر دیگر نیز از ابن‌عبدالظاهر در نوشته‌ها دیده می‌شود که مهم‌ترین آنها کتابی است به نام *الروضةالبهیة الزاهرة فی خطط المعزیة القاهرة* که در ۶۴۷ق تألیف شده است. مطالب این کتاب دربارهٔ تاریخ بنای قاهره و شرح آثار تاریخی، وقایع مهم، مؤسسات، محلات، مدارس و مساجد، چشمه‌ها، دروازه‌ها و قلعه‌ها و کاخهای اطراف قاهره و تغییرات و تحولات این شهر تا زمان مؤلف دور می‌زند (دواداری، ۱۳۷/۶؛ عنان، ۴۱). مقریزی در تألیف *الخطط* (۱(۱)/۱۴) و ابن‌دقماق در *الانتصار* (۳۶/۲) بارها از آن استفاده کرده‌اند. این اثر امروزه در دسترس نیست و شاید از بین‌رفته باشد (زیدان، GAL، همانجاها). دو اثر دیگر از آثار وی فقط نامشان باقی است: *النجوم الدریة فی الشعراء العصریة* (بغدادی، ۶۲۷/۱) و *تحری الصواب فی تهذیب الکتاب* (حاجی خلیفه، ۳۵۹/۱).

مأخذ: ابن‌ایاس حنفی، محمدبن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد*

1. Moberg

الامصار فی تاریخ مصر و جغرافیتها، بیروت، دارالآفاق؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان‌عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌فرات، ناصرالدین محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ازهریه، *فهرست*؛ بستانی ف: بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنز الدرر وجامع الغرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ عنان، محمد عبدالله، *مصر الاسلامیة وتاریخ الخطط المصریة*، قاهره، ۱۳۵۰ق / ۱۹۳۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ همو، *نهایة‌الارب فی معرفة انساب العرب*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ کتانی، عبدالحی، *التراتیب الاداریة*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک لمعرفة دول‌الملوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷، ۱۹۷۰م؛ همو، *المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان‌عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ یعقوبی، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ یونینی، موسی‌بن محمد، *ذیل مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۴م؛ نیز:
EI²; GAL; IA; Landberg, C., *Catalogue de manuscrits arabes*, Leiden, 1883; *Voorhoeve*.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ عَبْدُالقُدّوس، نک: عبدالنبی، شیخ.

اِبْنِ عَبْدَک، ابواحمد محمدبن علی بن عبدک جرجانی (د بعد از ۳۶۰ ق/ ۹۷۱م)، متکلم و محدث شیعی. نسبت عبدکی نیز که به وی داده شده به جهت انتساب وی به نیایش عبدک ــ که نامش عبدالکریم بوده ــ می‌باشد.

تاریخ دقیق ولادت ابن عبدک دانسته نیست، تنها می‌دانیم که از محمدبن داوود اصفهانی (د ۲۹۷ ق)، بهره برده است (نک: حسکانی، ۹۴/۱). ابن عبدک در جرجان وطن داشته و در همانجا نیز وفات کرده است (سمعانی، ۱۸۵/۹). مدتی نیز در نیشابور مقیم بوده و در آنجا حاکم نیشابوری محضر وی را درک کرده است (نک: خلیفه، ۱۰۸؛ سهمی، ۴۵۱؛ سمعانی، همانجا). نیز می‌دانیم که ابن عبدک پیش از ۳۱۴ ق (نک: ابن ندیم، ۲۲۲) در عسکر مُکْرَم از ابوهاشم جُبائی بهره برده است و در مسیر بازگشت، به اصفهان رفته سپس در بلخ نزد ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۷ یا ۳۱۹ ق) حاضر شده و از مجلس درس وی استفاده کرده است (قاضی عبدالجبار، ۳۲۳، ۳۳۱؛ ابن مرتضی، ۶۵). بنابر نقل قاضی عبدالجبار (ص ۳۳۱)، ابوالقاسم در برخورد با ابن عبدک، بسیاری از اشکالاتی را که وی بر گفتارش وارد می‌کرده، می‌پذیرفته و از رأی خود عدول می‌نموده است. از سوی دیگر چنانکه از نامهٔ ابوالقاسم بلخی به ابوسهل محمدبن عبدالله برمی‌آید، می‌توان دریافت که ابن عبدک در تحصیل کلام بسیار موفق بوده است. در این نامه ابوالقاسم بلخی از ملاقات با جوانی، مشهور به ابن عبدک سخن گفته و تصریح کرده که کسی را آشناتر از او به زوایا و دقایق علم کلام ندیده است (ابن مرتضی، همانجا). از مجموع آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که ابن عبدک با اندیشه‌های کلامی دو مکتب معتزلی بصره و بغداد آشنا بوده است.

از نسبت شیعی که به وی داده شده (نک: سهمی، همانجا؛ ابن قیسرانی، ۸۴ـ۸۵؛ سمعانی، ۲۴۲/۸) و نیز از اینکه حاکم نیشابوری (نک: ابن جوزی، ۳۴۷/۱ـ۳۴۸؛ سیوطی، ۳۲۷/۱) و به تبع وی برخی رجال‌شناسان (نک: ابن قیسرانی، سمعانی، همانجاها؛ ابن نقطه، ۵۱۹/۱) وی را بزرگ و رهبر شیعیان در جرجان دانسته و از او با تعبیر «امام اهل التشیع فی عصره» یاد کرده‌اند، در اینکه وی بر مذهب تشیع بوده و در میان شیعیان جرجان منزلت خاصی داشته است، شکی نیست. اما اینکه وی به درستی پیرو کدام یک از فرق شیعه بوده، شناخته نیست. البته از برخی اطلاعاتی که دربارهٔ او رسیده، می‌توان به بعضی از گرایشهای او پی برد. نجاشی که کنیهٔ وی را شاید به جهت داشتن فرزندی به نام جعفر (ص ۳۲۷) ابوجعفر ثبت کرده، تصریح بر امامی بودن او دارد و ضمن اینکه از ابن عبدک به عنوان فقیه و متکلم یاد کرده، او را «جلیل‌القدر» خوانده است (ص ۳۸۲). طوسی نیز در *الفهرست* (صص ۱۹۳ـ۱۹۴) از او نام برده و وی را از بزرگان متکلمان امامیه به شمار آورده است (قس: ابن شهرآشوب، *معالم*، ۱۴۳). با بررسی متن روایات ابوطالب حسنی ــ یکی از شاگردان ابن عبدک ــ از وی، می‌توان احتمال داد که او به برخی افکار زیدیه تمایل داشته است. از آن میان روایاتی در تأیید وعید و منزلة بین المنزلتین و روایتی دربارهٔ امام زین‌العابدین (ع) که با اعتقادات امامیه دربارهٔ عصمت امام سازگار نمی‌باشد، قابل اشاره است (نک: تیسیر، ۱۰۲، ۳۱۶، ۴۰۳ـ۴۰۴، جم). همچنین نقل دو حکایت در ستایش محمدبن زید داعی و امامت ناصر کبیر (اطروش) توسط ابن عبدک، نظر وی را نسبت به زیدیه و امامان زیدی نشان می‌دهد (نک: ابوطالب، «الافادة»، ۸۷؛ ابن کرّامه، ۱۲۲).

جمع‌بندی مطلب را باید در گفتار قاضی عبدالجبار جست و جو کرد که می‌گوید: ابن عبدک در زمینهٔ امامت دچار خلط بوده و نظر ثابتی نداشته است (ص ۳۳۱). در دیگر مباحث کلامی جز امامت، می‌توان گفت وی بیشتر به جانب افکار اعتزالی گرایش داشته است، چنانکه به عنوان نمونه در مسألهٔ وعید که اعتقاد به آن مخالف با قول مشهور امامیه بوده (نجاشی، ۳۸۱؛ قس: مفید، ۵۳؛ سید مرتضی، ۱۳۱/۱)، شیخ طوسی او را همچون ابومنصور صرّام قائل به وعید شمرده است (همانجا).

از مشایخ ابن عبدک جز کسانی که پیش از این از آنان یاد شد، می‌توان از محمدبن یزداد جرجانی، عمران بن موسی بن مجاشع جرجانی، ابوجعفر محمدبن جعفر موسوی، اسحاق بن عباس بن اسحاق بن موسی بن جعفر (ع)، علی بن یحیی آملی، محمدبن موسی رصاصی، ابوسعید عبدالرحمن بن سلیمان نقّاش، عبدان جوالیقی و جعفربن علی جابری نیز نام برد (ابوطالب، تیسیر، ۵۲، ۱۰۲، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۹؛ سهمی، ۴۵۱؛ ابن قیسرانی، همانجا). از میان کسانی که از وی روایت کرده‌اند، ابن بشت خزفی، ابومنصور حسینی

و بشر بن محمد خطیب میهنی را می‌توان نام برد (حسکانی، ۱/۹۳ـ۹۴؛ فارسی، ۳۴، ۲۴۵).

از نظر رجالی، حاکم نیشابوری بدون هیچ گونه توثیقی صرفاً ابن عبدک را به عقل و کمال و حسن نظر وصف کرده است (نک: سمعانی، ۱۸۵/۹). در عین حال ابن جوزی (۳۴۹/۱) و به تبع وی سیوطی (۳۲۷/۱ـ۳۲۸) وی را متهم دانسته و حدیث او را از موضوعات شمرده‌اند، امّا نجاشی (ص ۳۸۲) و طوسی (همانجا) تنها وی را مدح کرده‌اند. در برخی منابع (نک: ابن قطلوبغا، ۶۴؛ غزی، ۷۹۴) بین ابن عبدک و ابومحمد ابن عبدک (د ۳۴۷ ق) که از فقهای حنفی مذهب بوده (برای شرح حال وی، نک: تنوخی، ۵۳/۳؛ صیمری، ۱۶۳ـ۱۶۵؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۴۹؛ ابن ابی الوفاء، ۲۶۵/۲) خلط شده و این دو، یکی پنداشته شده‌اند. ابن ابی الوفاء، ابن عبدک را نیز در شمار حنفیان آورده است (۹۴/۲). اگرچه در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م مذهب بیشتر مردم جرجان، حنفی بوده (مقدسی، ۳۶۵) و شاید از این رو، ابن عبدک از برخی از بزرگان حنفی همچون علی بن موسی قمی استماع حدیث کرده است (ابن جوزی، ۳۴۸/۱؛ نیز نک: صیمری، ۱۵۹)، لیکن آنچه از عقاید ابن عبدک می‌دانیم، به هیچ وجه حنفی بودن او را ثابت نمی‌کند. برخی همچون ابن قیسرانی (ص ۸۵) و سمعانی (۲۴۲/۸، ۱۸۵/۹) جدّ وی را نیز از شاگردان محمدبن حسن شیبانی دانسته‌اند، امّا با توجه به تاریخ درگذشت شیبانی (۱۸۹ ق) و ابن عبدک، این مطلب صحیح به نظر نمی‌رسد. احتمالاً این اشتباه ناشی از خلط میان عبدالکریم جدّ وی و عبدالکریم بن عبیداله جرجانی است که سرخسی (۱۶۲/۱۶) و خوارزمی (۵۱۷/۲) از او یاد کرده‌اند.

آثار: اگرچه در غالب منابع از آثار او سخنی نرفته، ولی در فهارس امامیه چند کتاب به وی نسبت داده شده است که امروزه اثری از آنها در دست نیست. این آثار عبارتند از: ۱. *تفسیر القرآن*، که نجاشی (ص ۳۸۲) از آن نام برده، ولی شیخ طوسی (*الفهرست*، ۱۹۴) با اینکه آن را به عظمت و بزرگی ستوده، در مقدمهٔ *التبیان* (۱/۱ـ۲) آنجا که تفاسیر مختلف را برمی‌شمارد، از آن یاد نکرده است. ابن شهرآشوب نیز در *معالم* (ص ۱۴۳) این کتاب را در ۱۰ جزء دانسته، ولی در *متشابه القرآن* که در آن از تفاسیر زیادی بهره برده (نک: ۲۱/۱، ۹۹/۲ـ۱۰۰، جم) از آن سخن نگفته است؛ ۲. ردیه‌ای بر باطنیه که مسعودی (صص ۳۹۵ـ۳۹۶) از آن یاد کرده و شاید همان *الرد علی الاسماعیلیة* باشد که طوسی (*الفهرست*، همانجا) از آن نام برده است. نکتهٔ قابل توجه آن است که گویا این کتاب و مؤلف آن چندان دارای شهرت بوده که مسعودی در *التنبیه والاشراف* که در ۳۴۵ ق/ ۹۵۶م تألیف آن را به اتمام رسانیده، از آن یاد کرده است؛ ۳. *الکلام علی الفرقة المشبهة لرؤیة الله تعالی*؛ ۴. *مطالع الهدایة* (ابن شهرآشوب، *معالم*، همانجا، نیز نک: مناقب، ۱۱/۱ـ۱۲، ۶۵/۲).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *متشابه القرآن ومختلفه*، تهران، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الانساب المتفقة*، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵م؛ ابن کرامه حشمی، محسّن بن محمد، «جلاء الابصار»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، باب ذکر *المعتزلة من کتاب المنیة والامل*، به کوشش آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، *استدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوطالب حسنی، یحیی بن حسین، «الافادة فی تاریخ الائمة السادة»، *اخبار الائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ همو، *تیسیر المطالب*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ تنوخی، محسّن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴م؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمدبن محمد، *تلخیص تاریخ نیشابور* حاکم، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ خوارزمی، محمدبن محمود، *جامع مسانید الامام الاعظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ سرخسی، شمس‌الدین، *المبسوط*، قاهره، مطبعة السعادة؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، «جوابات المسائل الرازیة»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ سیوطی، *اللآلی المصنوعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ صیمری، حسین بن علی، *اخبار ابی حنیفة واصحابه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ غزّی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیسابور* (انتخاب صریفینی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، «طبقات المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس/ الجزائر، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مفید، محمدبن محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نجاشی، احمد ابن‌علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن انصاری

اِبْنِ عَبْدُالْمَلِک، ابوعبدالله محمدبن محمد أوسی (۶۳۴ ـ ۷۰۳ ق/ ۱۲۳۷ ـ ۱۳۰۴ م)، مورخ، قاضی، شاعر و ادیب معاصر مَرینیان مراکش. وی نزد استادانی چون ابوالقاسم بَلَوی، علی بن محمدبن قَطّار رُعَیْنی وابومحمدحسن بن علی بن قَطّان حدیث آموخت. قرائات سبع را از ابوزکریا ابن ابی عتیق فرا گرفت و از ابن زبیر (ه م) صاحب *صلة الصلة* و نیز محمدبن یوسف بن عمران مزرغی روایت کرد (ابن فرحون، ۳۲۵/۲؛ مقری، ۶۰۱/۲ ـ ۶۰۲؛ ابن قاضی، ۲۲۲/۱؛ گنون، ۲۱۶/۱). از شاگردان او ابوجعفربن صفوان را می‌توان نام برد (مراکشی، ۲۴۰/۳).

ابن عبدالملک درجوانی آهنگ رفتن به اندلس کرد و به الجزیرة الخضراء در جنوب اندلس وارد شد، اما بیش از سه روز در آن دیار نماند و به مراکش بازگشت و منصب قضا را به عهده گرفت. پس از چندی به سبب بدرفتاری با مردم از کار برکنار شد (نباهی، ۱۳۰ـ۱۳۲؛ فروخ، ۳۴۶/۶). وی شعر نیز می‌سرود و یک قطعه و یک قصیده از اشعار او (ح ۲۲ بیت) را نباهی آورده است. قصیدهٔ وی که در آن

جناس و لزوم مالایلزم فراوان است، بر تسلط و احاطهٔ او در لغت دلالت دارد. ابن عبدالملک در ۶۹ سالگی در تلمسان درگذشت (ابن فرحون، همانجا). پسرش ابوعبدالله محمدبن محمد (د ۷۴۳ ق) نیز از علما و مشاهیر عصر خود به‌شمار می‌رفته است (نک: ابن خطیب، ۵۲۷/۲ ـ ۵۲۸) و برخی از جمله بستانی (۳۴۵/۳) بین شرح حال این دو خلط کرده‌اند.

آثار: *الذّیل والتکملة لِکتابَی الموصول والصلة.* این اثر ذیلی است بر دو کتاب *الموصول فی تاریخ علماءالاندلس*، تألیف ابن فرضی (ه‍ م) و کتاب *الصلة* تألیف ابن بشکوال (ه‍ م) که در آن به شرح حال بزرگان و مشاهیر اندلس از آغاز فتح اسلامی تا اواخر سدهٔ هفتم هجری پرداخته است. کتاب مذکور یکی از مآخذ عمدهٔ ابن خطیب (نک: ۱۷۳/۱، ۱۷۴، جم)، مقری (۱۹۶/۲، ۶۰۱، جم) و دیگران بوده است. جزء اول آن در دو مجلد در ۱۹۶۹ م به کوشش محمد بن شریفه در بیروت چاپ شده و جزء ۴ ازقسمت دوم وجزء های ۵و۶ آن در ۱۹۶۵ و ۱۹۷۳ م به کوشش احسان عباس در بیروت به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ـ ۱۳۹۴ ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ بستانی ف؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حل مراکش*، فاس، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۷ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نباهی مالقی، عبدالله بن حسن، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ عَبْدُ المُنْعِم حِمْیَری، نام معروف احتمالاً دو شخصیت ظاهراً منتسب به یک دودمان از سده‌های ۷ و ۸ ق/ ۱۳ و ۱۴م:

۱. **ابوعبدالله محمدبن عبدالمنعم صَنهاجی حمیری** (د ۷۲۷ ق/ ۱۳۲۷م)، از مردم سَبْته، نحوی. قدیم‌ترین آگاهی در مورد این عالم مغربی در آثار ابن خطیب اندلسی (۱۳۴/۳-۱۳۵) و دیگران، چون ابن حجر (۲۸۲/۵) وسیوطی (۱۶۴/۱) آمده است. چنانکه ابن خطیب او را به راستگویی، پاکی نفس و گفتار، مردانگی، اشتغال به عبادت و ادعیه ستوده است. قدرت حفظ او و احاطه‌اش بر لغت و کتابهای جوهری و سیبویه در زمان خود زبانزد بود. در اصول فقه و نیز علوم عقلی، در عین پای‌بندی به احکام شریعت، دست داشت. او در بزرگسالی (بعد از ۲۷ سالگی) به آموختن روی آورد و در سبته نزد ابواسحاق غافِقی (د ۷۱۶ ق) و ابوالقاسم ابن الشاط (د ۷۲۳ ق) و دیگران درس خواند (ابن خطیب، همانجا). تاریخ درگذشت او را ابن حجر ۷۲۷ ق ذکر کرده است (همانجا) و به گفتهٔ ابن خطیب وی بر اثر ابتلا به بیماری طاعون درگذشت (همانجا). او یک بار همراه هیأتی به غرناطه رفته بود تا اطاعت سبته را از دولت بنی نصر اعلام دارد (همانجا). احتمالاً همین ابن عبدالمنعم است که در *اختصار الاخبار عَمّا کان بِثَغر سبتة مِنْ سَنیّ الآثار*، تألیف محمدبن قاسم انصاری در ضمن صاحبان قبور مشهور سبته از او با عنوان ابوعبدالله ابن عبدالمنعم الصنهاجی یاد شده است (لوی پرووانسال، مقدمه، 18). ابن خطیب و دیگر مؤلفان متقدم به نوشته‌ای از این ابن عبدالمنعم اشاره نکرده‌اند.

۲. **ابوعبدالله محمدبن ابی محمد عبدالله بن عبدالمنعم بن عبدالنور حمیری،** آشنا به تاریخ مغرب و اندلس. هیچ آگاهی در مورد زندگی و احوال این شخص جز انتساب یک فرهنگ جغرافیایی به او در مآخذ قدیم نیامده است. تنها خبر تاریخی مربوط به این مؤلف را حاجی خلیفه (چ فلوگل، ۴۹۰/۳) دربارهٔ درگذشت او (۹۰۰ ق/ ۱۴۹۴م) آورده است که به علت ناهمخوانی باقراین دیگر به تشویشهای موجود دربارهٔ هویت و ترجمهٔ حال این شخص افزوده و احیاناً راه را برای تصور یک ابن عبدالمنعم سوم باز کرده است. گذشته از این همو (همان، ۴۹۰/۳-۴۹۱، قس: چ استانبول، ۹۲۰/۱) نام وی و کتابش را به دو صورت اندکی متفاوت یاد کرده است. خود مؤلف در مقدمهٔ کتاب *الروض* نام خود را ابوعبدالله محمدبن ابی محمد عبدالله بن عبدالمنعم حمیری ذکر کرده است (کراچکوفسکی، ۴۴۷/۱). لوی پرووانسال با توجه به دلایلی که می‌آورد، خود را ناگزیر از قبول دو مؤلف به نام ابن عبدالمنعم (یکی در سدهٔ ۷ ـ ۸ و دیگری در سدهٔ ۹ ق) و دو اثر با عنوان *الروض المعطار* می‌داند: او معتقد است که با توجه به استفادهٔ بعضی مورخان مصری (قلقشندی و مقریزی) از اثر ابن عبدالمنعم در نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ ق/ ۱۵م، و تاریخی که حاجی خلیفه برای وفات او ذکر می‌کند (۹۰۰ ق)، و نیز به رغم آگاهی بر نظر گودفروا دومومبین[1] که دو عنوان یاد شده از سوی حاجی خلیفه (چ فلوگل، ۴۹۰/۳-۴۹۱، چ استانبول، ۹۲۰/۱) را نام یک کتاب می‌داند، همچنین امکان اشتباه و تصحیف اعداد ۷ و ۹ در عربی (سبع و تسع)، در نتیجه لزوم پذیرفتن ۷۰۰ ق به جای ۹۰۰ ق برای تاریخ درگذشت ابن عبدالمنعم و سرانجام به سبب پذیرفتن تاریخ ۱۷ صفر ۸۶۶ ق مندرج در آخر نسخهٔ تمبوکتو[2] از *الروض المعطار* به عنوان سال تألیف این اثر، باید پذیرفت که ابن عبدالمنعم دومی اثر اولی را با جرح و تعدیلی به نام خود انتحال کرده است (مقدمه، 14-16). در نظر لوی پرووانسال، ابن عبدالمنعم اول همان شخصیت مذکور در اثر ابن خطیب (نک: بند ۱ مقالهٔ حاضر) است (مقدمه، 17).

احسان عباس محقق و مصحح مصری *الروض*، با توجه به خصلت کتابشناختی کار حاجی خلیفه که در صدد تحقیق موارد اختلاف نبوده است و قراین دیگر اشتباهات تاریخی او، سال فوت ابن عبدالمنعم را در *کشف الظنون* یک خطا تلقی کرده است، همچنین تاریخ ۸۶۶ ق نسخهٔ تمبوکتو را سال استنساخ دانسته است، نه تاریخ تألیف آن. به نظر احسان عباس استنباط لوی پرووانسال در تصور دو ابن عبدالمنعم ناموجه و مؤلف *الروض* همان شخصیت مذکور در اثر ابن خطیب است (صص «و-ز»).

---

1. Gaudefroy-Demombynes 2. Tombouctou

هر چند دلیلی بر تأیید نظر لوی پرووانسال در اعتقاد به وجود ابن عبدالمنعم دوم و تحریر ثانوی از *الروض* در سدهٔ ۹ ق نمی‌بینیم، اما برای یکی دانستن ابن عبدالمنعم مؤلف *الروض*، یعنی آنکه مقری و حاجی خلیفه از وی یاد کرده‌اند و قلقشندی از اثرش نقل کرده است، با ابن عبدالمنعم مذکور در *الاحاطة* ابن خطیب موانع و پرسشهایی وجود دارد که دو محقق نامبرده در صدد طرح و رفع آنها بر نیامده‌اند. به‌رغم تفاوتهایی که میان نوشته‌های مقری و حاجی خلیفه و ضبط نسخه‌های خطی *الروض* در برخی عنوانهای داده شده به ابن عبدالمنعم وجود دارد، در آنها نسبتهایی به صاحب ترجمه داده شده است که در نوشتهٔ ابن خطیب مانند آنها را نمی‌یابیم. حاجی خلیفه او را با عنوان «الشیخ العمدة» (چ استانبول، ۹۲۰/۱، چ فلوگل، ۴۹۱/۳)، مقری با عنوان «فقیه» (۳۵۷/۴) و دیگران با عنوان «الشیخ الفقیه العدل» (لوی پرووانسال، مقدمه، 11؛ جیزی، ۶۲۳) یاد کرده‌اند.

مهم‌تر اینکه با همهٔ اشتهار *الروض* در سده‌های ۹ ق و بعد از آن، به ویژه با توجه به تأکید مقری بر حجیت آن در تاریخ اندلس (۳۶۲/۴) به عنوان اثری از یک اندلسی (نک: عباس، «ک»، که این ادعای مقری را در مورد ابن عبدالمنعم مردود می‌داند)، معلوم نیست چرا ابن خطیب و مآخذ متأثر از او از این اثر ابن عبدالمنعم یاد نکرده‌اند؟ کدام قرینه ثابت می‌کند که مؤلف مذکور در اثر مقری همان شخصیت یاد شده در کتاب ابن خطیب است؟ بنابراین تا به دست آمدن دلیلی روشن‌تر نمی‌توان مؤلف *الروض* را همان ابن عبدالمنعم یاد شده در *الاحاطة* دانست. از استادان مؤلف *الروض* و شاگردان احتمالی او اطلاعی نداریم و او را تنها به همان تألیف مشهورش می‌شناسیم. در اینجا به چند نکتهٔ لازم دربارهٔ این اثر اشاره می‌کنیم: *الرَّوْض المِعْطار فی خَبَر الاقطار* در آثار دیگران به نامهای مختلف یاد شده است. قلقشندی به صورت کوتاه *الروض المعطار* (۲۳۱/۳، ۱۲۵/۴، ۹/۵) از آن یاد کرده و مقری نام کامل آن را *الروض المعطار فی ذکر المُدُن والاقطار* (۳۵۷/۴) آورده است. حاجی خلیفه از آن به صورتهای مختلف *الروض المعطار فی اخبار الاقطار* *(الامصار)* (چ استانبول، ۹۲۰/۱)، *الروض المعطار فی خبر الاقطار* (چ فلوگل، ۴۹۱/۳) نام برده است. در نسخه‌های خطی موجود این اثر هم نام آن با اختلاف در جزء «اخبار» و «اقطار» منعکس است (نک: عباس، «م»). از این اثر تا کنون ۶ نسخه شناخته شده و مورد استفاده قرار گرفته است (نک: لوی پرووانسال، مقدمه، 11-9؛ لویتسکی، I/323؛ عباس، «ق»). از تاریخ تألیف این اثر مانند زندگی مؤلف آن هیچ آگاهی در دست نیست. گذشته از اشتباه لوی پرووانسال و تکرار آن به وسیلهٔ لویتسکی (I/322)، دایر بر تألیف *الروض* در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ ق، کوبیاک تألیف آن را در ۸۰۰ ق/۱۳۹۷م دانسته است، بی‌آنکه دلیلی بر این ادعا ارائه کند (I/198). قراین تاریخی مندرج در متن *الروض المعطار* از آغاز سدهٔ ۸ ق/۱۴م فراتر نمی‌رود. در واقع جدیدترین تاریخ تصریح شده در *الروض* مربوط به درگذشت محیی‌الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النواوی در ۶۷۶ ق (صص ۵۸۵-۵۸۶، ذیل «نینوی»). مؤلف در ذیل «لوجاره[1]» به کوچ اجباری مسلمانان سیسیل به این شهر اشاره کرده است (ص ۵۱۴). این واقعه در ۷۰۰ ق/ ۱۳۰۱م اتفاق افتاده است (همانجا، حاشیهٔ ۱)، اما آنچه در ذیل «أیْلة» دربارهٔ تعمیر گردنهٔ آن به دست قانصوه الغوری، آخرین سلطان از ممالیک چرکسی، در پیش از ۹۲۰ ق/ ۱۵۱۴م آمده است (ص ۷۱)، به گونه‌ای به دستکاری کاتبان در نسخهٔ مؤلف برمی‌گردد (عباس، «ک-ل»). نمونه‌ای دیگر از دستکاری کاتبان در نوشتهٔ اصلی، بیان توجیهی افزوده در پایان مدخل «الزّلّاقه» است که با دعای «رحمة الله علیه» به مؤلف نسبت داده شده است (ص ۲۹۲). مقابلهٔ قسمتهای نقل شدهٔ *الروض* در اثر قلقشندی با متن آن غالباً حاکی از همانندی است (مثلاً نک: ۲۴۱/۳، ۲۴۲، ۹۱/۴، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۲، ۲۴۴، ۱۰۲/۵، ۱۰۶، ۳۶۹؛ و در *الروض* به ترتیب ۴۶۶، ۲۵۸، ۱۸۶، ۴۰۹، ۵۰۰، ۱۹۹، ۳۸۹، ۵۵۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۵۱)، جز اینکه در اثر قلقشندی به نقل از *الروض* فاصلهٔ میان فسطاط و قاهره ۳ میل ذکر شده (۳۴۴/۳) در حالی که این فاصله در متن *الروض* به خطا ۳ روز آمده است (ص ۴۵۰). در متن *الروض* این فاصله برای مسافت میان قاهره و مصر ذکر شده است که ظاهراً باید منظور میان قاهره و فسطاط باشد. مواردی از این دست و اینکه برخی قسمتهای منقول از *الروض* در *صبح الاعشی* قلقشندی (۹/۵، ۳۴۴) در متن *الروض* دیده نمی‌شود، قراینی هستند دال بر اینکه ما هنوز از اثر ابن‌عبدالمنعم نسخه‌ای منطبق بر نوشتهٔ اصلی مؤلف در دست نداریم (نک: عباس «ص»). بی‌مناسبت و بی‌فایده نخواهد بود اگر اشاره کنیم که چگونگی نقل قلقشندی از *الروض* خواننده را دربارهٔ اهمیت نسبی اثر ابن عبدالمنعم از لحاظ زمانی و نیز موطن او ناگزیر به تأمل می‌سازد. قلقشندی برای دورهٔ پس از استیلای مغول و در ذکر قلمرو آنان به *الروض* مراجعه نمی‌کند (۴۲۹/۴ تا آخر). توجه قلقشندی به *الروض* دربارهٔ ممالک شرق نزدیک اسلامی (شام، مصر و جزیرة العرب) بیش از نقل او از این اثر دربارهٔ کشورهای مغرب و اندلس و اروپاست. نکتهٔ اخیر این پرسش را برانگیخته است که آیا قلقشندی ابن عبدالمنعم را اهل مشرق نمی‌دانسته است؟ شاید نسبت حمیری مؤلف، قلقشندی را به چنین گمانی واداشته باشد (عباس، «ف»). در حالی که وفور نسبی مواد جغرافیایی مربوط به مغرب در *الروض* می‌تواند دلیلی بر منشأ مغربی مؤلف آن باشد (لوی پرووانسال، مقدمه، 21-20).

دربارهٔ اینکه *الروض* در ردیف کدام یک از آثار مکتوب مسلمانان قرار می‌گیرد، باید گفت که این کتاب صرفاً یک اثر جغرافیایی از قبیل *مسالک و ممالک* و *بلدان* نیست. مؤلف در مقدمه‌ای کوتاه (صص ۱-۲) بر اثرش، هدف و برنامهٔ کار خود را ذکر جاهای مشهوری گفته است که دربارهٔ آنها داستانها، نکته‌ها و اخبار دلپسند یا شگفت‌انگیز وجود داشته و او خواسته است این موارد را به ترتیب الفبایی منظم کند

1. Lucera

تا استفاده کنندگان از این کتاب بدون دشواری مطلب منظور خود را بیابند. به گفتهٔ ابن عبدالمنعم مطالب این کتاب کلاً از دو گونهٔ اقطار (جغرافیا) و اخبار (تاریخ) است. او در همان مقدمه، اثر خود را با *نزهة المشتاق* نوشتهٔ معروف شریف ادریسی (د ۵۶۰ ق/ ۱۱۶۶ م) سنجیده و آن را سودمندتر و از لحاظ نکات تاریخی پر محتواتر از این یکی دانسته است. ابن عبدالمنعم زیادی حجم کتاب ادریسی را به سبب توجه مؤلف به مسافتها و فاصله‌های میان جاهای مختلف می‌داند. او می‌خواهد بنای کار خود را بر ایجاز و اختصار بگذارد و قصد دارد اثر خود را به صورت وسیله‌ای برای انبساط خاطر خوانندگان و مونسی برای اوقات تنهایی افراد قرار دهد. وی در پایان مقدمه از اینکه با اشتغال به این تألیفِ دنیایی از پرداختن به علوم آخرت بازمانده است، خود را سرزنش می‌کند، اما با توجه به محتوای سودمند آن و اینکه برخی دانشمندان پیشین این راه را طی کرده‌اند، تسلی می‌یابد و در نهایت از درگاه خداوند آمرزش می‌خواهد (همانجا).

با بررسی محتوای اثر ابن عبدالمنعم برخی مطالبِ مقدمهٔ او مورد تصدیق و بعضی دیگر مورد تردید قرار می‌گیرد. درواقع تألیف او اثری جغرافیایی ـ تاریخی و از بعضی جهات ادبی است. تفصیلات بسیار راجع به برخی جاها و اخبار و حوادث تاریخی مربوط به این نقاط گاه از حد اختصار فراتر می‌رود (مثلاً در مورد «دمشق»: صص ۲۳۷ ـ ۲۴۳ و «الزلاقة»: صص ۲۸۷ ـ ۲۹۲). در بعضی موارد، در برابر این افراط، با تفریط مواجه می‌شویم، چنانکه آگاهیِ داده شده در ذیل نام جغرافیایی معیّن از حد ذکر نام منطقهٔ کلیِ محل یا فاصلهٔ آن نسبت به برخی جاهای دیگر فراتر نمی‌رود و هیچ نکتهٔ تاریخی یا بدیع در بیان مؤلف دربارهٔ آنجا دیده نمی‌شود (مثلاً نک: «اصطبیة»: ص ۴۵، «اسکندرونة»: ص ۵۶، «دَبیل»: ص ۲۳۳، «سامان»: ص ۳۰۰، «سلماس»: ص ۳۲۱، «ماذران»: ص ۵۲۰، «یابه» و «یاب»: ص ۶۱۵). ترتیب الفبایی نامها اگر چه در حرف اول رعایت شده است، اما در مورد حرفهای بعدی همیشه دقیق نیست (مثلاً «ایلة»: صص ۷۰ ـ ۷۱ پس از «ایوان» و پیش از «الایکة» آمده است). ابن عبدالمنعم با آنکه در مواردی اندک به نقل از *نزهة المشتاق* تصریح کرده (مثلاً ص ۴۹)، اما بسیاری از موارد و مطالب او به‌ویژه دربارهٔ اسپانیا و افریقای شمالی و سیسیل از همین کتاب اقتباس شده است (لوی پرووانسال، مقدمه، 20). در مواد مربوط به افریقای خاوری نیز *الروض* عمدتاً متکی بر ادریسی است و از اثر او کاملاً و یا با تلخیص نقل می‌کند (مالتسکا، IV/333). به‌جز کتاب یاد شده، *المسالک و الممالک* اثر ابوعبید بکری (د ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴ م) و *الاستبصار فی عجائب الامصار*، اثر مؤلفی گمنام (تألیف در ۵۸۷ ق/ ۱۱۹۱ م) از مآخذ *الروض* بوده‌اند (لوی پرووانسال، مقدمه، 21). ابن عبدالمنعم در متن اثر خود به مآخذ دیگری چون ابن اسحاق (ص ۶)، ابن عساکر (ص ۱۹)، رازی (ص ۳۲)، صاعد اندلسی (ص ۳۲)، بلاذری (ص ۳۶)، مبرّد (ص ۳۷)، طبری (ص ۴۴)، ابن ابّار (ص ۹۸)، سلفی (ص ۱۶۲) و سهیلی (ص ۴۶۸) نیز اشاره کرده است.

ذهن عجایب پسند مؤلف او را به نقل بعضی شایعات زمان نیز وادار کرده است. مثلاً ذیل «موریقس» خبر مربوط به وجود کوهی جزیره مانند را که دارای خاصیت آهن‌ربایی است، نقل کرده است (صص ۵۶۴ ـ ۵۶۵). گویا کشتیهایی را که میخ آهنی داشتند و به آن نزدیک می‌شدند، به خود می‌کشیده و رهایی از آن ممکن نبوده است. بعضی اشتباهات جغرافیایی مؤلف را هم می‌توان از عجایب اثر او شمرد. مثلاً «تبریز» (ص ۱۳۰) را در خراسان و از توابع آذربایجان شمرده، هرچند در ذیل «توریز» (ص ۱۴۳) اطلاعات بیشتر و درست‌تری در مورد آن داده است. نظیر همین خطا را در مورد «زنجان» (ص ۲۹۴) نیز تکرار کرده است. او به هنگام سخن راندن از شهرهای بزرگ مشرق و به‌ویژه شهرهای ایران و ماوراء النهر، مانند «اصفهان» (ص ۴۳)، «بخارا» (صص ۸۲ ـ ۸۳)، «بغداد» (صص ۱۰۹ ـ ۱۱۲)، «تبریز = توریز» (ص ۱۴۳)، «غزنه» (ص ۴۲۸)، «هرات» (صص ۵۹۴ ـ ۵۹۵)، «همدان» (ص ۵۹۶) و «یهودیة» اصفهان (ص ۶۲۲) به تاریخ و اخبار ورود مغولان به‌آن‌ها اشاره می‌کند، اما از مأخذ خود نامی نمی‌برد.

با ملاحظات یاد شده نمی‌توان در ارزش و اهمیت این اثر مبالغه کرد (نک: عباس، «ص»). *الروض* نه فرهنگی جغرافیایی در ردیف اثر یاقوت است و نه محتوای آن با برنامه و آرزوی مؤلف تطابق کامل دارد. ابن عبدالمنعم بیش از آنکه به تحقیق بپردازد، به گردآوری مطالب و اقتباس بدون تعمق از مآخذ دیگر اکتفا کرده است. با اینهمه اثر او مزایای غیرقابل انکاری دارد. اقتباسهای گفته و ناگفتهٔ مؤلف، که اثر او را به صورت نسخهٔ دوم مآخذش درآورده (همانجا)، در حال حاضر که مثلاً تنها جزئی کوچک از اثر بکری در مورد اندلس در دست است، اهمیت بسیار دارد (لوی پرووانسال، مقدمه، 22). در مقایسه با اطلاعات بکری دربارهٔ سرزمینهای اسلاونشین، روایت *الروض* کامل‌تر به نظر می‌رسد. از این رو توجه به *الروض* برای چاپ کامل‌تر *المسالک و الممالک* بکری ضروری به‌نظر می‌رسد (لویتسکی، I/324؛ EI^2, III, 675).

مآخذ اصلی بسیاری از وقایع تاریخی از سدهٔ ۷ ق که در *الروض* آمده است، هنوز شناخته نیست (عباس، «ص») و اگر نقل قولهای ابن عبدالمنعم نبود، برخی نوشته‌های پیشین که نسخه‌ای از آنها نمانده است، کاملاً برای همیشه مفقود می‌شدند (کراچکوفسکی، ۴۴۹/۱). اشتمال *الروض* بر گلچینی از ادبیات جغرافیایی و تاریخی پیش از خود، آن را برای مؤلفان عربی نویس اثری شناخته و قابل استفاده کرده است. بجز قلقشندی و مقری که از این اثر بهره گرفته‌اند، و پیش‌تر بدان اشاره رفت، نویسندگانِ دیگر چون سَمهودی (سدهٔ ۹ ـ ۱۰ ق/ ۱۵ ـ ۱۶ م) در *وفاء الوفاء*، مقدیش (سدهٔ ۱۲ ق/ ۱۸ م) و محمدبن عبدالسلام ناصری سلاوی (سدهٔ ۱۳ ق/ ۱۹ م) در سفرنامه‌اش، به رغم آگاهی از اقتباس ابن عبدالمنعم از دیگران، از اثر او استفاده کرده‌اند (عباس، «ف»؛ کراچکوفسکی، ۴۵۰/۱).

شماری از محققان و تراجم نویسان تصور کرده‌اند که مقریزی (د ۸۴۵ ق/۱۴۴۱م) چکیده‌ای از اثر ابن عبدالمنعم ترتیب داده و نام آن را *جَنیّ الازهار مِن الرَّوْض المِعْطار* نهاده است (GAL,II/50؛ پالنثیا، ۳۱۱؛ کراچکوفسکی، ۴۷۷/۲؛ لوی پرووانسال، مقدمه، 14)، اما فولرس[1] و ویت[2] و بلوشه[3] نشان داده‌اند که به‌رغم جزء دوم عنوان آن، *جنی الازهار* مقریزی تلخیصی از *نزهة المشتاق* ادریسی است (کوبیاک، GAL,S,II/38; 199).امروزه معروفیت و اشتهار *الروض* مدیون کوششهای لوی پرووانسال است که از ۱۹۳۱ م به بعد با نوشتن مقاله و ایراد سخنرانی به شناساندن آن پرداخت (مقدمه، 9) و در ۱۹۳۷م متن قسمت مربوط به اسپانیای آن را با عنوان *صفة جزیرة الاندلس، منتخبة من کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار* در قاهره و سال بعد ترجمهٔ فرانسوی آن را در لیدن منتشر کرد. پس از او شماری از خاورشناسان قسمتهایی از *الروض* را دربارهٔ بصره، کرت، شهرها و جزایر ایتالیا، برخی مناطق اسلاو نشین مانند پراگ و مِشْقه (مشکو در لهستان) و سواحل خاوری افریقا به صورت پراکنده منتشر و اطلاعات آن را در مورد اروپای شرقی و مرکزی و جنوبی بررسی کردند (,EI²,III/676) و سرانجام احسان عباس متن *الروض* را با تکیه بر ۲ نسخهٔ نور عثمانیه و مدینه، با تحقیق مآخذِ مطالب آن، نخست در ۱۹۷۵ م و بعد در ۱۹۸۰م انتشار داد.

دست نوشته‌ای نیز از مجموعه‌ای از فتاوای فقهای بزرگ با عنوان *الحاوی، جملاً من الفتاوی*، تألیف علامه ابوعبدالله محمدبن محمدبن عبدالمنعم بن عبدالنور حمیری در کتابخانهٔ ازهریه محفوظ است که حمیری آن را به ترتیب ابواب فقه منظم کرده است (ازهریه، ۵۲۱/۲).

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباددکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی* ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ جیزی شافعی، محمدبن محمد، یادداشت پایان نسخهٔ *الروض المعطار* (نک: ابن عبدالمنعم در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ همان، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۴۲م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ عباس، احسان، مقدمه بر *الروض المعطار* (نک: ابن عبدالمنعم در همین مآخذ)؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۵ م؛مقری تلمسانی، احمدبن علی *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ نیز:

EI²; GAL; GAL,S; Kubiak,W., "Some West-and Middle – European Geographical Names ...",*Folia Orientalia*, vol. I (1959), Krakow, 1960; Lévi-Provençal, E.,*La péninsule ibérique au moyen – âge*, Leiden, 1938; Lewicki, T., "Brāga et Mišḳa d'après une source arabe inédite", *Folia Orientalia*, vol.I (1959), Krakow, 1960; Malecka, A., "La côte orientale de l' Afrique au moyen – âge d'après le *Kitāb ar Rawḍ al – Mi'ṭār* de Al-Ḥimyarī (xv^e s.)' , *Folia Orientalia*, vol. IV (1962), Krakow, 1963.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ عَبْدوس، نک: جهشیاری.

اِبْنِ عَبْدوس، ابوعامر احمد بن جَهْوَر بن عبدوس، ادیب و کاتب اندلسی و از وزرای بنی جهور در قرطبه. شهرت او اساساً ناشی از ماجرایی است که در میان او و ابن زیدون، شاعر معروف، بر سر عشق وَلّاده دختر مستکفی روی داد (نک: هد، ابن زیدون). از زندگی و احوال ابن عبدوس تنها همین را می‌دانیم که از اعیان قرطبه بوده (ابن بسام، ۱ (۱) / ۴۳۲) و از محضر قاضی یونس بن عبدالله (د ۴۲۹ ق) بهره برده (ابن ابار، ۲۵۷/۴) و در زمان حکومت جهوریان در قرطبه به مقام وزارت رسیده است (ابن بسام، ۱ (۱) / ۳۹۵؛ ابن سعید، *عنوان*، ۶۱؛ پالنثیا، ۸۱ ـ ۸۲؛ قس: دایه، ۱۲۶، حاشیهٔ ۵۲). ابن عبدوس مردی توانگر بود و پیش از درافتادن با ابن زیدون از دوستان و یاران وی شمرده می‌شد (عبدالعظیم، ۱۵۸ ـ ۱۶۰). خصومت ابن زیدون با او از زمانی آغاز شد که ابن عبدوس به ولاده، معشوق ابن زیدون، دل بست و به رغم هشدارهای اکید شاعر (*دیوان*، ۵۸۲ ـ ۵۸۹)، در صدد جلب محبت وی برآمد. گویند ابن عبدوس زنی از دوستان خود را نزد ولاده فرستاد تا شاید دل او را به‌دست آورد. ولاده نیز که خود از ابن زیدون رنجشی به دل داشت، خواسته‌های ابن عبدوس را بی‌پاسخ نگذاشت. از سوی دیگر ابن زیدون که از مقاصد ابن عبدوس و رفتار ولاده به خشم آمده بود، در *رسالهٔ هزلیهٔ* معروف خود ابن عبدوس را سخت به باد استهزا گرفت. ابن عبدوس که رسوا شده بود ناچار تا مدتها از ولاده دوری جست (ابن نباته، ۲۴؛ عبدالعظیم، ۱۶۸)، اما عاقبت فرصتی مناسب یافت و با استفاده از نفوذی که در حکومت داشت امیر را به شاعر بدگمان ساخت و مایهٔ شکست و ناکامی او در قرطبه گردید (پالنثیا، ۸۲؛ عبدالعظیم، ۱۸۰). پس از رانده شدن ابن زیدون از عرصهٔ رقابت و نیز از قرطبه، ابن عبدوس بار دیگر به ولاده پیوست و این دو تا سنین کهولت در کنار یکدیگر زیستند (ابن بسام، ۱ (۱) / ۴۳۲؛ نک: عبدالعظیم، ۱۴۸ ـ ۱۴۹).

ابن عبدوس را مردی صبور و در عین حال لجوج و حیله‌گر خوانده‌اند که در کشمکشها چندان شکیبایی می‌کرد تا فرصت مناسب فرا می‌رسید و او انتقام خود را از دشمن می‌ستاند (عبدالعظیم، ۱۵۹ ـ ۱۶۰). اما او غرور و سرسختی ابن زیدون را نداشت و به‌خصوص در برابر ولاده شخصیتی سست اراده و ناتوان می‌نمود. احتمالاً به همین سبب بود که ولاده، به رغم رفتار تمسخرآمیزی که با وی داشت (ابن نباته، ۲۳)، در نهایت او را بر ابن زیدون ترجیح داد، چه مردی مطیع و توانگر با نیازهای او سازگارتر بود تا شاعری مغرور و خیره‌سر (عبدالعظیم، ۱۷۳ ـ ۱۷۴، ۱۷۸ ـ ۱۷۹؛ نیکل، 112-111). ابن عبدوس از آن پس ولاده را در کنف حمایت خود قرار داد و حتی بعدها که ولاده ثروت و مکنت خود را از دست داد، ابن عبدوس او را از لطف و یاری خویش بهره‌مند ساخت (ابن بسام، همانجا؛ عبدالعظیم، ۱۷۳ ـ ۱۷۴). از ابن عبدوس جز چند بیت پراکنده در دست نیست (ابن ظافر، ۳۷۹؛

---

1. Vollers 2. Wiet 3. Blochet

ابن سعید، *رایات*، ۱۲۶؛ مقری، ۲۶۸/۳ ـ ۲۶۹؛ عبدالعظیم، ۱۵۵ ـ ۱۵۸). مرگ وی احتمالاً در ۴۷۲ ق/ ۱۰۷۹ م روی داده است (ابن ابار، همانجا؛ عبدالعظیم، ۱۴۸).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۹۱۵ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن زیدون، احمد بن عبدالله، *دیوان*، به کوشش علی عبدالعظیم، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ همو، *عنوان المرقصات*، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن ظافر ازدی، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ پالنثیا، آنخل گونثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ دایه، محمد رضوان، حاشیه بر *رایات المبرزین* (نک: ابن سعید در همین مآخذ)؛ عبدالعظیم، علی، *ابن زیدون، عصره و حیاته و ادبه*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Nykl, A. R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ عُبْدون، ابوعبدالله احمدبن عبدالواحد بن احمد بزاز (د ۴۲۳ ق / ۱۰۳۲ م)، فقیه و محدّث امامی. وی به ابن حاشر نیز شهرت دارد (نک: طوسی، *رجال*، ۴۵۰؛ قس: ابن حجر، ۳۹۲/۱). از جزئیات زندگی او اطلاع چندانی دردست نیست. در مورد اوایل تحصیل او این مقدار می‌دانیم که در ۳۴۸ ق / ۹۵۹ م با ابن زبیر قُرَشی ملاقات داشته و از وی بهره برده است (نجاشی، ۱۲، ۸۷). با توجه به برخی گزارشهای پراکنده‌ای که از حضور وی در بغداد رسیده (نک: همو، ۶۴؛ طوسی، *الفهرست*، ۵۲؛ ابن ماکولا، ۲۹۴/۲؛ عمادالدین طبری، ۸۶؛ *جامع الاخبار*، ۳۵) و با توجه به اینکه غالب مشایخ و راویان او بغدادی بوده‌اند، می‌توان حدس زد که بخش عمده‌ای از عمر خویش را در آنجا سپری کرده است. به گفتهٔ ابن ماکولا (همانجا)، ابن عبدون برای استماع حدیث به نقاط مختلفی سفر کرده که از آن میان حضور وی در تِنّیس (از شهرهای مصر) و استماع کتاب *کافی* کلینی در آنجا قابل ذکر است. (نیز نک: طوسی، «مشیخة»، ۲۹، قس: *الفهرست*، ۱۳۶). از مشایخ وی می‌توان ابوغالب زُراری، ابوبکر دوری، ابن قولویه قمی، ابن داوود قمی، ابوالفرج اصفهانی، ابن جعابی، ابن جنید اسکافی، ابن حمزهٔ طبری، ابوطالب انباری، سهل بن احمد دیباجی، دعلج بن احمد سجستانی و ابوالمفضّل شیبانی را نام برد (نجاشی، ۶۲، ۱۸۶، جم؛ طوسی، *الغیبة*، ۲۱، *الفهرست*، ۲۲، ۴۲ـ۴۳، جم، «مشیخة»، جم؛ ابن ماکولا، ۲۹۳/۲ـ۲۹۴).

از راویان او نیز نجاشی، شیخ طوسی، ابن غضائری و جعفربن محمد دوریستی شایان ذکرند (نجاشی، ۸۷، ۲۵۸ـ۲۵۹، جم؛ طوسی، *رجال*، ۴۵۰؛ عمادالدین طبری، همانجا؛ تستری، ۲۰: به نقل از *رجال* منسوب به ابن غضائری). گفتنی است که نجاشی (ص ۸۷) درباب توثیق یا تضعیف وی سخنی نگفته و طوسی (همانجا) نیز تنها او را به کثرت استماع و روایت حدیث وصف کرده است. به گفتهٔ نجاشی (ص ۸۷) ابن عبدون علاوه بر فقه و حدیث در ادبیات نیز تبحر داشته و آن را نزد استادان بنام عصر خود فرا گرفته بوده است. آثاری همچون *اخبار السید بن محمد* (سید اسماعیل حمیری)، *تاریخ*، *تفسیر خطبة فاطمة علیها السلام*، *عمل الجمعة* و *الحدیثین المختلفین*، به ابن عبدون نسبت داده شده (همانجا) که امروزه نشانی از آنها دردست نیست. همچنین ابن ماکولا (۲۹۴/۲) از کتاب *فهرست* وی یاد کرده و افزوده است که نسخه‌ای از آن را دیده که مفصل نیز بوده است. این کتاب مورد استفادهٔ طوسی در *الفهرست* (صص ۵، ۱۳۳، جم) و نجاشی در *رجال* (صص ۱۱۰، ۱۳۸، جم) قرار گرفته است. طوسی در *امالی* (۲۸۳/۲ـ۲۹۱) مجموعه‌ای از احادیث ابن عبدون را نقل کرده، امّا روشن نیست آنها را از کدامین اثر وی برگرفته بوده است. نیز ابن شهر آشوب در *مناقب* (۱۱۱/۲؛ قس: همان، ۱۲/۱، ۵۷/۴)، از یکی از آثار ابن عبدون استفاده کرده است که عنوان آن دانسته نیست. کتابی با عنوان *آداب الحکماء* نیز به وی نسبت داده شده است (نک: بغدادی، ۷۳/۱؛ آقابزرگ، ۱۷/۱؛ قس: حاجی خلیفه، ۴۲/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تبصیر المنتبه*، به کوشش علی محمّد بجاوی ومحمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی طالب*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ تستری، عبدالله بن حسین، *الضعفاء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، شم (۲) ۱۵۵؛ *جامع الاخبار*، منسوب به محمدبن محمد شعیری، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، «مشیخة تهذیب الاحکام»، همراه *تهذیب الاحکام* طوسی، به کوشش حسن خرسان، نجف، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ عمادالدین طبری، محمدبن محمد، *بشارة المصطفی*، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن انصاری

اِبْنِ عَبْدون، ابومحمد عبدالمجید بن عبدالله بن عبدون قُرَشی فِهری یابُری نحوی (د ح ۵۲۸ ق/ ۱۱۳۴ م)، ادیب، شاعر، کاتب و وزیر اندلسی، معروف به ذوالوزارتین. برخی از مآخذ نام او را محمدبن عبدالمجید (رفعت افندی، ۳۷/۱) یا محمدبن عبدالله (حاجی خلیفه، ۱۳۲۹/۲) نوشته‌اند. ابن بشکوال (ص ۳۶۹) و ذهبی (۵۹۸/۱۹) نام جد او را به ترتیب، عبدربه و عیذون ضبط کرده‌اند. در مآخذ به تاریخ تولد وی اشاره‌ای نشده است، اما از آنجا که ابن عبدون در سیزده سالگی نزد ابوالولید معروف به ابن ضابط به شاگردی پرداخت (ابن بسام، ۴(۱)/۴۴) و این ابوالولید خود در ۴۵۴ ق در قرطبه حدیث می‌شنید و سپس در بطلیوس[1] (در حدود ۱۰۰ کیلومتری جنوب غربی یابره) ماندگار شد و به تدریس زبان و ادبیات روی آورد (ابن ابار، ۴۰۷/۱)، همچنین با توجه به شکوهٔ ابن عبدون از متوکل، امیر افطسی (مق ۴۸۷ ق) در ابیاتی چند و اشاره به موی سپید خود

1. Badajoz

(صص ۱۲۵، ۱۲۶)، می‌توان نتیجه گرفت که سال تولد وی می‌بایست در حدود ۴۴۰ ق/ ۱۰۴۸ م بوده باشد. تاریخ درگذشت او در برخی از مآخذ قدیم ۵۲۰ ق (ابن شاکر، *فوات*، ۳۸۸/۲) و در برخی دیگر ۵۲۷ ق/ ۱۱۳۳ م (ابن بشکوال، ۳۷۰) آمده است و در تحقیقات اخیر، ۱۱۳۴ م نیز بر تاریخهای پیشین افزوده شده است (نک: هوار، 128; GAL,S,I/480,II/320) و به هر روی جملگی برآنند که وی در کهن‌سالی و بر اثر بیماری که در شعر و نثر خود از آن سخن گفته (صص ۱۶۵ ـ ۱۶۷، ۱۹۶)، در یابُرَه[1] درگذشته است. ابن عبدون در شهر قدیمی یابره، از نواحی باجهٔ[2] اندلس (حمیری، ۱۹۷)، واقع در پرتغال کنونی، چشم به جهان گشود. ظاهراً دورهٔ کودکی و آموزش را در همان زادگاه خود گذراند تا آنکه تیزهوشی و مایهٔ ادبی او توجه حاکم شهر، عمربن محمد افطسی را جلب کرد. این امیر چون در ۴۷۳ ق/ ۱۰۸۰ م پس از مرگ برادرش یحیی مستقل شد (آیتی، ۱۴۲) و با عنوان متوکل زمام دولت افطسی را در بطلیوس به دست گرفت، او را با خود به مرکز حکومت برد و به دبیری و وزارت خود برگماشت. ابن عبدون تا پایان حکومت متوکل در این سمت باقی ماند و سقوط بطلیوس به دست امیر سیربن ابی‌بکر مرابطی و کشته شدن متوکل و دو پسرش عباس و فضل را در ۴۸۷ ق شاهد بود و از آن متأثر شد. اما دیری نپایید که ـــ شاید از سر نیازمندی ـــ سمت کتابت سردار فاتح و قاتلان ولی نعمت پیشین را برعهده گرفت. هنگامی که علی‌بن یوسف‌بن تاشفین بر تخت سلطنت مرابطون نشست، ابن عبدون را به مراکش فراخواند و سمت انشا را بدو سپرد (مراکشی، ۱۶۴). اما وی اندکی پیش از ۵۲۱ ق، گویا برای دیدار اقوام و شاید به علت پیری و ناتوانی در انجام کارهای حکومتی، به زادگاهش یابره بازگشت و تا هنگام مرگ در آن شهر بماند (ابن بشکوال، ۳۷۰).

از استادان ابن عبدون نامهای ابوالولیدابن‌ضابط، ابوالحجاج اعلم شنتمری، ابوبکر عاصم بن ایوب و ابومروان ابن سراج در مآخذ یاد شده است (همو، ۳۶۹؛ مراکشی، ۸۷ـ ۸۸؛ مقری، ۳۹۷/۳ ـ ۳۹۸). از کسان بسیاری که از او اخذ علم کرده‌اند، نام قاضی ابوالفضل عیاض بن موسی و قاضی ابوعبدالله‌ابن زَرقون به ما رسیده است (ابن زبیر، ۴۲). ابن خاقان (ص ۱۴۵) که خود را از دوستان ابن عبدون دانسته است نیز از زمرهٔ شاگردان او به شمار می‌آید (نک: مقری، ۳۰/۷). ابن عبدون در انواع گوناگون شعر روزگار خود وبیش از همه در دو فنّ مدح و رثا مهارت داشت. او سخت شیفتهٔ متنبی بود و شاید بتوان دو قصیدهٔ بائیّهٔ وی در مدح المعتمدبن عباد (صص ۱۱۰، ۱۱۴) را بهترین نمونه‌های تقلید وی از سبک متنبی دانست (تنیر، ۸۵). در آثار برجای مانده از وی شعر عاشقانه اندک است، زیرا به سبب طبع سرکش و شرایطی که او را به مهاجرتهای بسیار وامی‌داشت، نه عشق در زندگی او نقشی اساسی داشت و نه از عیش و عشرت بهرهٔ فراوان می‌برد (همو، ۷۱، ۷۲). از این‌رو ناله و شکوه که شاید صادقانه‌ترین بخش شعرهای وی را تشکیل می‌دهد، با شخصیت او سازگارتر می‌نماید. ابن عبدون در شعر صنعت‌پرداز بود و صنایعی همچون مراعات نظیر، طباق، ترصیع و تضمین را در شعرهای وی فراوان می‌توان دید. با اینهمه او شاعری کم‌گوی بود و شهرت او در دربارهای افطسی و مرابطی بیشتر به سبب دبیری و رسایل وی بود. اگرچه منابع تنها یک نامهٔ رسمی به نام امیرسیربن ابی بکر از او آورده‌اند و دیگر رسایل وی در شمار اخوانیات است (ابن عبدون، ۱۹۶ به بعد). او در نامه‌هایش به سجع‌پردازی و تصنع پرداخته و صنایعی همچون جناس و طباق را به کار برده است. ظرافت اندیشهٔ او در چگونگی ترکیب حروف زاید در کلمات مشتق عربی به صورت «امان و تسهیل» و ارائهٔ آن درضمن یک بیت جلب نظر کرده است (ابن دحیه، ۱۸۰ ـ ۱۸۱). گذشته از اینها، ابن عبدون را به آگاهی برخبر و اثر و معانی حدیث نیز ستوده‌اند (ابن بشکوال، ۳۷۰). روایت ابوبکر محمدبن زُهر (د ۵۹۵ ق/ ۱۱۹۹ م) دربارهٔ قدرت حافظهٔ ابن عبدون، که تمام کتاب *الاغانی* را از جوانی به یاد داشته است (مراکشی، ۹۱)، شگفت‌انگیز است. ابن خاقان (ص ۱۴۵) و ذهبی (۵۹۹/۱۹) و مراکشی (صص ۷۵ ـ ۷۶) با عباراتی فخیم مراتب فضل و ادب ابن عبدون را ستوده‌اند.

آثار: از جمله آثار برجای مانده از ابن عبدون اشعار و نامه‌های پراکنده‌ای است که برخی از مؤلفان گذشته به مناسبت ترجمهٔ حال و ذکر مشاعره و مکاتبهٔ او با معاصرانش آورده‌اند و سلیم تنیر همهٔ آثار برجای مانده از وی را گرد آورده و در کتابی با عنوان *دیوان ابن عبدون* به چاپ رسانده است. کتابی نیز دربارهٔ *نصرة ابی عبیدعلی ابن قتیبه* (ابن بشکوال، ۳۶۹) یا *الانتصار لابی عبیدعلی ابن قتیبة* (ذهبی، ۵۹۹/۱۹؛ قس: بغدادی، ۶۱۹/۱) به وی نسبت داده‌اند که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است. در برخی از مراجع معاصر گفته شده که ابن عبدون کتاب *الانتصار* ابن قتیبة را به طرزی نو مرتب کرده بوده است (TA, XIX/489). بغدادی (همانجا) تنها مؤلفی است که اثر دیگری با عنوان *المستعرب فی تعلیم رمی البندق* به ابن عبدون نسبت داده است.

از میان آثار ابن عبدون آنچه مایهٔ بلندی آوازهٔ او شده است، بیش از همه قصیدهٔ تاریخی معروف اوست که با عنوانهای «البسامة بأطواق الحمامة» یا «البَشامة»، «القصیدة العبدونیة» و «رائیة ابن عبدون» اشتهار یافته است (برای متن قصیده، نک: فروخ، ۱۹۵/۵ ـ ۱۹۹). این قصیده که با مصراع «الدهر یفجع بعدالعین بالأثر» آغاز می‌شود، در مآخذ مختلف با شمار ابیات از ۵۰ تا ۷۵ بیت نقل شده است. ۸ بیت نخست قصیده در مسائل عمومی و مربوط به زمانه و نشیب و فرازهای آن است. بیت نهم پیوندگاه این مقدمه با موضوعات تاریخی است که نزدیک به ۵۸ بیت را در برمی‌گیرد، بدین سان: ۹ ـ ۲۱ مربوط به رجال تاریخ پیش از اسلام، ۲۲ ـ ۴۲ دربارهٔ رجال مقتول در دورهٔ اسلامی تا مقتدر عباسی و ۴۳ ـ ۶۵ یاد امرای بنی مظفّر یا افطسی و مصائب و

---

1. Evora   2. Beja

مناقب و حسرت روزگار آنان است. بقیهٔ ابیات در تسلیت و آرزوی صبر و یاد دگرگونیهای روزگار و امیدواری به اشتهار این قصیده و درود بر پیامبر و آل و اصحاب اوست. این قصیده در خطهٔ اسلامی به شکلی بی‌سابقه شهرت یافت. نویسندگان بعد از ابن عبدون قصیدهٔ او را با عبارات ستایش‌آمیزی یاد کرده، آن را یگانه و کم‌نظیر (مراکشی، ۷۶؛ ابن دحیه، ۲۷) و مشتمل بر نکته‌های تاریخی بسیار دانسته‌اند (ابن خلکان، ۲۱۷/۷؛ ابن خطیب، ۱۸۹)، ولی همین نکته‌های تاریخی است که از سهولت فهم قصیده می‌کاهد. از این‌رو برخی درصدد شرح آن برآمدند. مفصل‌ترین و معروف‌ترین شرح را ادیب ابومروان عبدالملک بن عبدالله بن بدرون حضرمی شِلْبی (د بعد از ۶۰۸ ق/ ۱۲۱۱ م) نوشت و آن را *کمامة الزهر وصدفة الدر* یا *کمامة الزهر وفریدة الدهر* نام نهاد (ابن شاکر، *عیون التواریخ*، ۲۴۷/۱۲؛ حاجی خلیفه، همانجا).

دوزی این شرح را همراه متن قصیده و تعلیقات فراوان در لیدن (۱۸۴۶ م) منتشر کرده است. شرحی دیگر را به جمال الدین عبدالرحمن بن علی جوزی (د ۵۹۷ ق/ ۱۲۰۱ م) نسبت داده‌اند (حاجی خلیفه، همانجا؛ قس: *قاموس*). سومین شرح قصیده از آنِ اسماعیل بن احمدبن اثیر حلبی (د ۶۹۹ ق/ ۱۳۰۰ م) است که آن را *عبرة اولی الاخیار من ملوک الامصار* نامیده‌اند (حاجی خلیفه، همانجا؛ زیدان، ۳۰/۳). ابن اثیر به کوتاه کردن شرح ابن بدرون پرداخته، آنچه را نیکو یافته، برگرفته و هرچه را نخواسته، فرو گذاشته و درضمن به رفع مشکلات لغوی آن برخاسته است. افزون بر این، ذیلی در پنجاه واند بیت بر قصیدهٔ ابن عبدون افزوده و مطلب را از سال ۳۳۳ تا ۶۹۷ ق با ذکر چهل و اند دولت بر همان وزن و قافیه ادامه داده است (صبری، ۳). بعضی قسمتهای شرح ابن اثیر و همهٔ ذیل او همراه متن قصیده در آخر شرح ابن بدرون در قاهره (۱۳۴۰ ق) چاپ شده است. دوزی ستایش نویسندگان قدیم عرب را از این قصیده مبالغه‌آمیز و دور از حقیقت دانسته است. به نظر او این قصیده علم و آگاهی دامنه‌دار سرایندهٔ آن را به خوبی نشان می‌دهد، اما برآمده از صمیم دل شاعر و برخاسته از سویدای خاطر او نیست و آرایشهای لفظی وتصرات دور از ذهن شعر او را سنگین کرده است (پالنثیا، ۱۱۹ ـ ۱۲۰). نیکل در برابر دوزی و پیروان نظر او بر آن است که این قصیده بحق شایستهٔ آوازه‌ای است که یافته، و معتقد است که انسان باید مسلمان یا قادر به درک احساس مسلمانان باشد و نکات تاریخی مورد اشاره در این قصیده را بداند، تا با خواندن آن تمام طنین آن را در جان خود دریابد (ص 176). برای چاپهای مختلف متن و شرح قصیده و ترجمه‌های فرانسوی و اسپانیایی می‌توان به EI² مراجعه کرد.

مآخذ: آیتی، محمد ابراهیم، *آندلس*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن ابار، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن بسام، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمربن حسان، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن زبیر، ابوجعفر احمد، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن عبدون، *دیوان*، به کوشش سلیم تنیر، دمشق، ۱۹۸۸ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ تنیر، سلیم، مقدمه بر *دیوان* (نک: ابن عبدون در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیة وجغرافیة*، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ صبری، محیی‌الدین، مقدمه بر *شرح قصیدة ابن عبدون*، قاهره، ۱۳۴۰ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ ـ ۱۹۸۴ م؛ *قاموس الاعلام*؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان ومحمد العربی العلمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:

EI²; GAL, S; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; TA.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ عَبْدون، محمدبن احمدبن عبدون تُجیبی، نویسندهٔ اندلسیِ رساله‌ای در حِسبت در سدهٔ ۵ ق / ۱۱م. همهٔ آگاهیهای مربوط به احوال او پس از انتشار *رسالهٔ* وی و تنها براساس همان رساله به دست آمده است. نسب ابن عبدون در صفحهٔ نخست نسخه‌ای از *رساله‌*اش به صورتی اندک متفاوت، محمدبن عبدالله نَخَعی عبدون قید شده است (لوی‌پرووانسال، CCXXIV/178). به قرینهٔ برخی نامهای یاد شده در *رسالهٔ* ابن عبدون می‌توان نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ ق را عصر زندگی او دانست. تأکیدهای او بر موقعیت اشبیلیه و آگاهی عمیقش از آن شهر حاکی است که او اهل اشبیلیه بوده است (همو، CCXXIV/180). او آغاز فرمانروایی المعتمد، ابوالقاسم محمدبن عَبّاد (۴۶۱ ـ ۴۸۴ ق / ۱۰۶۸ ـ ۱۰۹۱م) آخرین سلطان عبادی اشبیلیه را دریافته است (ابن عبدون، ۲۴). گرچه ابن‌عبدون در نوشته‌اش اشارهٔ مستقیمی به موقعیت اجتماعی و شغل خود ندارد، اما پرداختن نوشته‌ای در موضوع حسبت و آگاهیهای دقیق و پیشنهادهای اصلاحی وی در این زمینه نشان می‌دهد که او خود احتمالاً زمانی جزو دستگاه احتساب یا قضا بوده است. بیان او حاکی از آن است که تربیت علمی بسیار متعالی نیافته و دارای منصبی بلند نبوده است (لوی پرووانسال، CCXXIV/180). همین موقعیت درجهٔ دوم، مؤلف *رساله* را مانند معاصر مالقیش سَقَطی، نویسندهٔ وجیزه‌ای در موضوع حسبت، جزو گمنامان تاریخ اندلس کرده است و از کتابهای تراجم مربوط به رجال اندلس و مغرب اطلاعی در مورد آن دو به دست نمی‌آید (همو، CCXXIV/178).

رسالهٔ ابن‌عبدون مانند چند نوشتهٔ دیگر در این موضوع از سدهٔ ۵ق و برخی نوشته‌های همانند از زمانهای متأخرهمچون‌اثرابن‌اخوه،در مشرق و مغرب دنیای اسلامی، از مآخذ سرشار آگاهی از زندگی شهری مسلمانان بوده است. در این رساله نیز چون همانندهایش نشانه‌هایی از

نگرانی مؤلف از ظهور مفاسد و بدعتها در روابط اجتماعی مسلمانان و دگرگونیهای سنتها و قواعد به چشم می‌خورد، تا جایی که گویی نویسنده در عصر خود آثاری از آخرالزمان می‌بیند و چون هر محتسبی امر به معروف و نهی از منکر را وظیفهٔ خود تلقی می‌کند و با نوشتن این مختصر دین خود را ادا شده می‌داند (ابن‌عبدون، ۵۹ ـ ۶۰؛ قس: ابن‌اخوه، ۱۸). اگر رسالهٔ سقطی بر محور وظایف محتسب متمرکز است و صورتی قابل انطباق بر همهٔ شهرهای اسلامی دارد، در برابر، *رسالهٔ* ابن‌عبدون گذشته از مروری بر اهل پیشه و بازار به چگونگی برخی نهادهای شهری به ویژه نهادهای اشبیلیه می‌پردازد (لوی‌پرووانسال، CCXXIV/179 - 180). مطالب مربوط به زندگی شهری اشبیلیه عمدتاً در قسمت نخست *رساله* (ابن‌عبدون، ۱ ـ ۲۹) و موضوعات ویژهٔ حسبت و اهل حرفه در قسمت دوم آن (همو، ۳۰ ـ ۵۹) آمده است. البته مطالب کتاب دارای نظم دقیق نیست و قسمت دوم دارای مطالب تکراری است. نویسنده در بیان مطالب نه تنها به ارائهٔ صورت مطلوب متوجه است، بلکه از وصف وضع موجود و جابه‌جا از انتقاد و اظهار بیزاری از خلافها و مفاسد معمول (مثلاً: ص ۱۱، در مورد وکلای دعاوی، و صص ۲۳ ـ ۲۵، در مورد آموزگاران و گورستانها) باز نمی‌ماند. ترکیب اجتماعی مختلط شهر اشبیلیه در نوشتهٔ ابن‌عبدون در چند مورد به چشم می‌خورد و نشان می‌دهد که استیلای مرابطون و بربرهای همراه آنان و همنشینی‌شان با مردم اندلسی اصیل شهر مسائل متعددی پیش می‌آورده و نوعی دوگانگی در خلقیات و رفتار مردم آنجا مشهود بوده است. سوءاستفادهٔ غیر مرابطون یا غلامان آنان از دهان بند (لثام) مخصوص صنهاجیان و لمتونیان و ترساندن مردمان بومی شهر با این نشانهٔ فاتحان از آن جمله بوده است و ابن‌عبدون پیشنهاد می‌کند که جز مرابطون اصلی از این پوشش استفاده نکنند (ص ۲۶)، و نیز به نظر او باید که رئیس شهر (صاحب المدینة) و متصدی اموال بی‌وارثان (صاحب المواریث) و قاضی و حاکم و محتسب از اندلسیان باشند، چه آنان به احوال و مراتب مردم داناتر، در داوری و حسن‌خلق برتر از دیگران و برای سلطان سودمندتر و قابل اعتمادترند (ص ۱۴). از بعضی عبارات مؤلف شدت پای‌بندی او به شریعت و برتری مسلمانان بر دیگران و بدبینیش در حق‌کشیشان مسیحی آشکار است. او معتقد است که مسلمان نباید به کارهایی چون مشت‌مال دادن و نظافت خانه یا طویله و خدمت چهارپایان یهودیان و مسیحیان بپردازد، زیرا آنان خود به این مشاغل پست سزاوارترند (ص ۴۶). به نظر او باید کشیشان مسیحی را، برای جلوگیری از انحرافاتشان، چون رسم معمول دیار مشرق وادار به ازدواج کرد ونیز آنگونه که در زمان سلطنت معتضد عبادی (۴۳۴ ـ ۴۶۱ق / ۱۰۴۲ ـ ۱۰۶۸م) اتفاق افتاد، آنان را ختنه کرد (ص ۴۷).

رسالهٔ ابن‌عبدون را لوی‌پرووانسال بر مبنای دو نسخهٔ خطی، تصحیح و با مقدمه‌ای در معرفی مؤلف و اثر او و مؤخره‌ای در توضیح لغات و اصطلاحات اثر در «مجلهٔ آسیایی[1]» در ۱۹۳۴م منتشر کرده است. متن رساله را گابریلی[2] به ایتالیایی، لوی‌پرووانسال به فرانسوی و همین محقق با شرکت گارثیاگومث[3] به اسپانیایی ترجمه کرده است (EI²).

مآخذ: ابن‌اخوه، محمدبن محمد، آیین شهرداری در قرن هفتم، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ ابن‌عبدون (نک: لوی‌پرووانسال در مآخذ لاتین)؛ نیز:
EI²; Lévi-Provençal, E., "Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII^e siècle: Le traité d'Ibn ʿAbdūn", JA, Paris, Avril-Juin 1934.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ عَبْدُالوَهّاب، نک: وهابیه.

اِبْنِ عَبْدُالهادی، نک: آل قدامه.

اِبْنِ عِبْری، (در سریانی: بر عبرایا[4] و در لاتینی: بارهبرایوس[5]) ابوالفرج یوحنّا مارغریغوریوس بن تاج‌الدین اَهْرون بن توما مَلَطی (۶۲۳ ـ ۶۸۵ ق / ۱۲۲۶ ـ ۱۲۸۶ م)، سراسقف و دانشمند برجستهٔ یعقوبی. وی در ملطیهٔ ارمنستان کوچک به دنیا آمد (بهنام، ۴). نام تعمیدیش یوحنا بود و چون به جامهٔ روحانیت درآمد، نام غریغوریوس (گریگوریوس) گرفت. به سبب لقبش برخی او را یهودی یا یهودی‌زاده دانسته‌اند (زوتر، 154؛ GAL,I/427). با آنکه هرگز همسری نگرفت و فرزندی نداشت، تیمّناً کُنیهٔ ابوالفرج یافت (شیخو، ۲۹۰ ـ ۲۹۱). همین کنیه موجب شده که بسیاری از محققان او را با دیگر پزشکان مسیحی مکنّی به ابوالفرج، مانند ابن القُفّ وابن الطَّیّب اشتباه کنند (همو، ۲۹۲؛ اشتاین اشنایدر، 53). اهرون پدر یوحنّا پزشکی دانشمند و متدین بود و فرزندان بسیاری داشت که چهار پسر از آنان پیش از یوحنا درگذشتند (شیخو، بهنام، همانجاها). یوحنا نزد پدر و چند تن از دانشمندان ملطیه به تحصیل علوم و از جمله پزشکی پرداخت و زبان و ادبیات سریانی و عربی و یونانی را نیز فرا گرفت (شیخو، ۲۹۲ ـ ۲۹۳؛ زیدان، ۲۱۴/۳).

این دوره از زندگی او با تاخت و تاز مغولان در آسیای صغیر و فتح ملطیه به دست آنان همزمان بود. به گفتهٔ خود ابن عبری، پدرش اهرون در این هنگام (۶۴۱ ق/ ۱۲۴۳ م)، به عنوان پزشک معالج یَساوُر نویَن سردار مغول، او را تا خَرتْبَرت (خَرپوت) همراهی و مداوا کرد و چون به ملطیه باز آمد، زیاد درنگ ننمود و با خانوادهٔ خود به انطاکیه کوچید (صص ۲۵۲، ۲۵۵). ابن عبری در آنجا هم به شاگردی نزد دانشمندان انطاکیه پرداخت و مدتی نیز در غاری نزدیک شهر گوشه‌نشینی اختیار کرد و آوازه‌ای یافت. اما ترک عزلت کرد و به طرابلس رفت و در ۶۴۴ ق در عین جوانی به اسقفی جوباس (گوباش) نزدیک ملطیه و

1. JA. 2. Gabrieli 3. Garcia Gomez 4. Barʿ Ebhrāyā 5. Bar Hebraeus

یک سال بعد به اسقفی لاقبین (لاقابین) گماشته شد و پنج سال در آن مقام ماند (شیخو، ۲۹۴ ـ ۲۹۵، ۳۶۵). وی درهمین مقام برای مناظره با مخالفان کلیسا، به مطالعهٔ مداوم نوشته‌های آباء کلیسا روی آورد (بهنام، ۱۶ ـ ۱۷). درگذشت بطریق (بطریرک = پاتریارک) اغناطیوس در ۶۴۹ ق/ ۱۲۵۱ م یعقوبیان را به دو گروه مخالف بر سر جانشینی او و توسط دیونیسیوس (اهرون عَنْجور) و یوحنا بن المعدنی منقسم کرد. ابن عبری در این حوادث جانب دیونیسیوس را گرفت (شیخو، ۳۶۵).

در اواخر ۶۵۰ ق ابن عبری از سوی دیونیسیوس مأمور اسقف نشین حلب شد و با آنکه رقیب او ابن المعدنی، اسقفی دیگر بر حلب گماشته بود، وی توانست با توسل به الملک الناصر ایوبی، امیر دمشق، حقانیت دیونیسیوس و نیز ریاست روحانی خود را بر یعقوبیان حلب به رسمیت بشناساند؛ اما پس از کشته شدن دیونیسیوس در ۶۵۹ ق، ابن عبری به اطاعت از ابن المعدنی گردن نهاد. چون ابن المعدنی نیز درگذشت، وی از سوی بطریق اغناطیوس سوم، به مقام مَفریانی (سر اسقفی) مشرق که به امور مسیحیان یعقوبی بین النهرین و غرب ایران رسیدگی می‌کرد، منصوب شد. مفریان جدید با استفاده از دانش پزشکی خود توانست به حضور هولاکوبار یابد و نظر مساعد او را نسبت به بطریق اغناطیوس جلب کند و فرمانهایی در شناسایی حقوق مفریان بگیرد. این روابط حسنه در زمان اباقا نیز ادامه یافت (همو، ۳۶۷، ۳۶۹؛ بهنام، ۲۵ ـ ۲۷؛ صالحانی، «هـ») و ابن عبری اسقفانی دانشمند و نیک کردار به مراکز اسقفی قلمرو خود گماشت. گفته‌اند که کلیسای مشرق از سه قرن و نیم پیش به این سو مفریانی به پایهٔ علمی ابن عبری ندیده بود. او تا پایان عمر، مدت بیش از ۲۰ سال، در این سمت ماند و روزگار خود را به سفرهای متعدد در نواحی مختلف عراق و آذربایجان و سوریه و ملطیه و تعمیر و توسعه و بنای کلیساها و صومعه‌ای در تبریز و مراغه و بَرْتَلّ (برطله) نزدیک موصل گذراند (بهنام، ۲۸ ـ ۳۹، ۴۲ـ۴۴؛ شیخو، ۴۱۴). ابن عبری به مناسبت مقام روحانی و پایهٔ بلند علمی خود با بزرگان حکومت ایلخانی و دانشمندان مسلمان شهرهای مختلف رابطه داشت (همانجا). با همهٔ دشواریهای وظیفهٔ کلیسایی و مشکلاتی که گاه در درون کلیسای یعقوبی یا با نسطوریان پیش می‌آمد، ابن عبری در اوقات فراغت خود از مطالعه و تألیف و تدریس باز نمی‌ایستاد.

وی سرانجام در مراغه درگذشت. جنازهٔ اورادرحالی‌که فرقه‌های گوناگون مسیحیان مراغه در تشییع او شرکت داشتند، به موصل بردند و در دیر مارمتّی بر بالای کوهی در کنارهٔ خاوری این شهر دفن کردند. (شیخو، ۲۸۹ ـ ۲۹۰؛ EI^2). ابن عبری با وجود اشتغال به وظایف کلیسایی به تدریس و معالجهٔ بیماران هم می‌پرداخت و خود وی از همکاری با جمال‌الدین ابن الرحبی دمشقی در بیمارستان نوری دمشق یاد کرده است (ص ۲۷۴). دیوسقوروس جبرائیل برطلی و تاج‌الدول ابن القسّ شمعون طبیب از جمله شاگردان او بوده‌اند (بهنام، ۳۹، ۴۱، ۴۲)، ولی شاگردان مسلمان هم داشته است (لکلرک، II/148).

زندگی ابن عبری در میان مسلمانان در پندار و کردار او مؤثر بود (شمس الدین، ۱۹۷) تا آنجا که به قولی در اواخر زندگیش ظاهری مسلمان به خود می‌گرفت (لکلرک، همانجا) و نقشی سازش دهنده میان مسلمانان با هم‌مذهبان خود و در میان گروههای مختلف مسیحی ایفا کرد (بریتانیکا، I/816).

آثار: ابن عبری مؤلّفی پرکار بود و با همهٔ وظایف کلیسایی که داشت، آثار بسیار و متنوّعی به عربی و سریانی پدید آورد. تنوّع موضوعی نوشته‌های وی دلیلی بر جامعیّت علمی اوست (نک: سارتن، ۲(۲)/۲۲۱۲). با آنکه نوشته‌های ابن عبری آگاهی تازه‌ای دربرندارد، اما بازتاب روشنی از فرهنگ زمان اوست(IA, V (2)/861). آثار او شامل همهٔ معارف سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م است. به نظر برخی ـــ که البته اغراق‌آمیز می‌نماید ـــ ابن عبری درعلوم زمانش بدون استثنا سرآمد همهٔ شرقیان بوده و در غرب هم در آن عصر جز توماس آکوینی[1] و قدیس بوناونتوره[2] کسی بر او برتری نداشته است (شیخو، ۴۴۹). قسمت عمدهٔ نوشته‌های ابن عبری به زبان سریانی است. با توجه به اینکه جز در نوشته‌های دینی، آثار او از مقولهٔ ترجمهٔ نوشته‌های عربی به سریانی بود و به علت استفادهٔ فراوان او از منابع عربی و شیوهٔ بررسی و تألیف علمای عربی‌نویس، او را از نمایندگان «دانش عربی» (میه‌لی، 77) و متأثر از فرهنگ عربی ـ اسلامی دانسته‌اند (کراچکوفسکی، ۳۷۳/۱). برصوما، برادر ابن عبری، شمار آثار او را ۳۱، سمعانی سریانی در *المکتبة الشرقیة*،۳۴(نک: الدبس، ۳۵۱/۶)، بهنام (ص ۸۳)،۶۳ و شیخو (جم)،۴۶ عنوان یاد کرده اند.

الف ـ آثار دینی: این آثار همه به سریانی است و برخی از آنها در روزگار خود مؤلف یا بعد از او به عربی ترجمه شده است، بدین شرح: ۱. *ایثیقون* (اتیکا)، در تهذیب اخلاق (همو، ۴۵۱ ـ ۴۵۲). بیان تحسین‌آمیز ابن عبری در مورد *اخلاق* خواجه نصیرالدین طوسی (صص ۲۸۶ ـ ۲۸۷) احتمالاً گویای تأثیر این متن فارسی بر کتاب ابن عبری است. در نوشتهٔ ابن عبری مدار سخن بیشتر بر فضیلتها و آداب لازم برای مسیحیان و به ویژه راهبان است. از این اثر دو ترجمه به عربی در سده‌های پیشین صورت گرفته است؛ ۲. *منارة الاقداس*، در ۱۲ بخش و هر بخش در فصلها و اجزای فرعی متعدد دیگر، در اصول اعتقادی کلیسای یعقوبی از مبدأ تا معاد. این اثر دوبار به عربی ترجمه شده است. نخست به وسیلهٔ دانیال بن خطاب از معاصران ابن عبری و بعد به وسیلهٔ سرکیس بن یوحنا دمشقی. دو فصل از این اثر در موضوع گیاه و خواص آن و شکل زمین توسط گوتهایل[3] در اروپا منتشر شده و نسخه‌ای از متن عربی این کتاب موجود است؛ ۳. *هدایات*، در قوانین دیرها و صوامع و رسوم مدنی کلیسای سریانی غربی. این اثر را دانیال ابن‌خطاب در عصر مؤلف به عربی برگردانده است. ترجمهٔ لاتینی آن

1. Thomas Aquinas 2. Bonaventure 3. Gottheil

منتشر شده است (شیخو، ۴۵۰ ـ ۴۵۳).

ب ـ آثار فلسفی: در این زمینه از فعالیت ابن عبری، به تأثیر متفکران مسلمان به ویژه تأثیر غزالی بر او اشاره شده است (EI^2). به نظر ابن عبری، فارابی و ابن سینا بهترین حاملان علم ارسطو بوده‌اند (ص ۵۵). او نصیرالدین طوسی را حکیمی بلندپایه در همهٔ شاخه‌های حکمت می‌دانست (همو، ۲۸۶). آثار ابن عبری در فلسفه، همه جز یکی به سریانی است. از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: ۱. ترجمهٔ *اشارات و تنبیهات* ابن سینا؛ ۲. ترجمهٔ *زبدة الاسرار* اثیرالدین ابهری؛ ۳. *زبدة الحکمة* یا *حکمة الحِکَم*، اثر بزرگ فلسفی ابن عبری، بیان سریانی حکمت ارسطوست در دو بخش: بخش اول در منطق ارسطو و بخش دوم در دو قسمت: قسمت اول در طبیعیات و قسمت دوم در مابعدالطبیعه. ترجمهٔ آثار فلسفی ارسطو به وسیلهٔ ابن عبری رساتر از ترجمه‌های سریانی پیش از او بود. نسخه‌هایی از این اثر در اروپا و لبنان وجود دارد (شیخو، ۵۰۵ ـ ۵۰۶)؛ ۴. *النفس البشریة*، مقاله‌ای مختصر به عربی، در ۶۲ فصل (همو، ۷۴۵). این اثر در مجلهٔ *المشرق* (۱۸۹۸ م، س ۱) چاپ شده است. درمورد بقیهٔ آثار او در این زمینه می‌توان به سارتن (۲(۲)/۲۲۱۴) و شیخو (ص۵۰۶) مراجعه کرد.

ج ـ آثار ریاضی و هیأت: این آثار نیز همگی به سریانی نوشته شده است. از آن میان باید به کتاب *الصعود العقلی* در هیأت اشاره کرد. این کتاب شامل دو بخش است: بخش اول در بیان اندیشه‌های پیشینیان درمورد شکل زمین، آسمان، خورشید، ماه، سیارات و ثوابت؛ بخش دوم در شناخت زمین و اجرام سماوی و تقسیم زمین به اقلیمهای هفتگانه و شکل آسمان از رصدهای گوناگون، فاصلهٔ ستارگان از زمین و بزرگی جرمشان در سنجش با جهان ما. ابن عبری این کتاب را با اشکال هندسی آراسته است. گویا مؤلف در این اثر به بعضی اکتشافات جدید اشاره دارد. نسخه‌های متعددی از آن وجود دارد (شیخو، ۵۰۷ ـ ۵۰۸). این اثر همان *ارتقاء الروح* است که نو[1] متن سریانی آن را با ترجمهٔ فرانسوی در ۱۸۹۹ م در ۲ جلد در پاریس منتشر کرده است (سارتن، II(2)/569). ابن عبری احتمالاً این اثر را بر پایهٔ درسهایی که در مراغه در فاصلهٔ سالهای ۶۷۰ ـ ۶۷۸ ق/ ۱۲۷۲ ـ ۱۲۷۹ م داشته است، تدوین کرده و تنها نوشتهٔ جدید در جغرافیای فلک به سریانی بوده است. مندرجات آن، مانند دیگر نوشته‌های ابن عبری در این موضوع، حکایت از آشنایی او با آراء بیرونی دارد (کراچکوفسکی، همانجا). دربارهٔ بقیهٔ آثار او در این زمینه می‌توان به شیخو (همانجا) و سارتن (۲(۲)/۲۲۱۲) مراجعه کرد.

د ـ تاریخ: کوشش ابن عبری در زمینهٔ تاریخ مهم‌ترین بخش فعالیت علمی او شمرده شده است. چه به علت اشتمال آن بر بیان حوادث بسیار و یاد مردان بزرگ علم در مشرق و چه به جهت نقل او از مآخذی که خود آنها یا از میان رفته‌اند و یا دشوار می‌توان به آنها دست یافت. اثر تاریخی او بود که توجه اروپاییان را جلب کرد و پیش از آثار دیگر او چاپ و منتشر شد (شیخو، همانجا). اهمیت نوشتهٔ تاریخی او حتی در زمان زندگانی مؤلف برای معاصران شناخته شده بود و از این رو این اثر به دو صورت سریانی و عربی پدید آمد: ۱. ابن عبری *تاریخ* خود را نخست به سریانی نوشت و آن را *مَخْتونوت زونی* (اخبار الزمان) (مشکور، ۴) یا *تاریخ الازمنة* (شیخو، همانجا) نامید. این اثر یک تاریخ عمومی دنیایی و دینی از آفرینش تا روزگار مؤلف و در ۳ بخش است: بخش اول سرگذشت دولتهاست از عهد باستان تا ۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴ م مشتمل بر ۱۰ دولت بزرگ؛ بخشهای دوم و سوم حاوی تاریخ کلیساست. بخش دوم خود در دو جزء است: جزء اول در سرگذشت احبار عهد عتیق از هارون برادر موسی (ع) تا حنّان با تکیه بر کتاب مقدس و تاریخ یوسیفوس؛ در جزء دوم احوال بطریقهای انطاکیه از پطرس رسول تاقدیس فلاوّین (د ۵۱۸ م) آمده است. اعلام اعتقاد به طبیعت واحد در مسیح از سوی ساویروس و پدید آمدن جدایی در کلیسا و آغاز سلسلهٔ بطریقهای یعقوبی سریانی با شخص یاد شده و ادامهٔ این سلسله در انطاکیه (بطریقهای یعقوبی مغرب) تا زمان فیلوکسینوس، معاصر ابن عبری، در آخر این جزء قرار دارد. بخش سوم احوال جاثلیقها، بطریقها و مفریانهای مشرق، اعم از نسطوریان و یعقوبیان است از زمان تومای رسول و نخستین مفریان یعقوبی (منصوب در ۷ ق/ ۶۲۸ م) تا عصر مؤلف (شیخو، ۵۰۸، ۵۰۹؛ الدبس، ۳۵۳/۶، ۳۵۴). از نظر اهل کلیسا بخشهای دوم و سوم این اثر اهمیت بسیار دارد (همو، ۳۵۴/۶)؛ بخش دوم *تاریخ* ابن عبری را یکی از نویسندگان یعقوبی با افزودن ذیلی بر آن تا ۹۰۲ ق/ ۱۴۹۵ م ادامه داده است (شیخو، همانجا). بخش سوم آن را هم برصوما برادر ابن عبری با افزودن سرگذشت برادر بزرگ‌تر به پایان برد و بعدها نویسندهٔ دیگر یعقوبی، اخبار مفریانهای مشرق را از زمان تصدی ابن عبری تا اواخر سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م به آن الحاق کرد (همو، ۵۱۰). بخش اول متن سریانی *تاریخ* نخستین بار به وسیلهٔ برنس[2] و کیرش[3] همراه با ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۷۸۹ م در دو جلد در لایپزیک با اغلاط بسیار منتشر شد. پل بجان[4]، دانشمند آسوری ایرانی در ۱۸۹۰ م متن سریانی بخش اول را به صورت درست و زیبایی مجدداً منتشر کرد (شیخو، همانجا). متن بخش دوم *تاریخ* (تاریخ کلیسا) جز آنکه بخشهایی از آن نخستین بار در جزو *المکتبة الشرقیة* تألیف یوسف سمعانی سریانی در رم (۱۷۱۹ ـ ۱۷۳۰ م) نقل و منتشر شد (نک: سرکیس، ۱۰۴۹ ـ ۱۰۵۰)، به وسیلهٔ ابلوس[5] و لامی[6] با ترجمهٔ لاتینی در ۱۸۷۲ ـ ۱۸۷۳ م در دو جلد در لوون به چاپ رسید (شیخو، همانجا؛ سارتن، II(2)/569)؛ ۲. *تاریخ مختصر الدول* (هـ م) که ترجمه و نگارش عربی بخش اول همان *تاریخ* ابن عبری است.

هـ ـ پزشکی: بیشتر نوشته‌های طبی ابن عبری از میان رفته است.

1. F. Nau　2. P. I. Bruns　3. G. W. Kirsch　4. P. Bedjan　5. J. B. Abbeloos　6. Th. J. Lamy

برخی از آنها از این قرارند: ۱. ترجمهٔ *قانون* ابن سینا به سریانی که ناتمام ماند؛ ۲. تلخیص *جامع المفردات* ابوجعفر احمد بن محمد غافقی اندلسی به عربی موسوم به منتخب *جامع المفردات* (نه ترجمه، آنگونه که سارتن پنداشته است: ۲(۲)/۲۲۱۲ ـ ۲۲۱۳). از این اثر نسخه‌ای دردارالکتب‌مصر وجوددارد(سرکیس، ۳۴۰). مایرهوف و صبحی بک منتخب را در قاهره همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن در دو جلد منتشر کرده‌اند. مقایسهٔ متن اصلی *جامع المفردات* عافقی و منتخب آن مؤید کوشش هوشمندانهٔ ابن عبری است که موضوعات مهم متن را حفظ و موارد کم‌اهمیت را حذف کرده است (مایرهوف، I (4)/588). محتوای این اثر ترتیب الفبایی دارد. درمورد بقیهٔ آثار او در زمینهٔ پزشکی می‌توان به شیخو (صص ۵۵۵ـ۵۵۷)،سارتن (همانجا) و لکلرک، (II/149) رجوع کرد.

و ـ زبانشناسی: این آثار همه به سریانی است. ابن عبری پیشوای نحویان سریانی بود (EI²) و در این زمینه آثارش حاکی از پیروی او از دستور نویسان عرب به ویژه زمخشری است (شیخو، ۵۵۷) از آثار او در این باب می‌توان به قصیده‌ای درحدود ۶۰۰ بیت، به ترتیب الفبایی در بیان واژه‌های متشابه سریانی، با توضیحاتی درمورد معانی آنها اشاره کرد. این اثر، در ۱۸۷۲ م در پاریس به وسیلهٔ مارتن[1] منتشر شده است (همو، ۵۵۸؛ عقیقی، ۴۶۸/۱، حاشیهٔ ۱؛ سارتن، II (2)/569). درمورد بقیهٔ آثار او در این زمینه می‌توان به عقیقی (۸۹۸/۱) و سارتن (همانجا) مراجعه کرد.

ز ـ ادب و شعر: همهٔ آثارابن عبری دراین زمینه جزیکی به‌سریانی نوشته شده است. از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: ۱. *دفع الهّم*، به عربی، در ۱۲ باب در مسائل مربوط به اخلاق دینی و مدنی. مؤلف کوشیده است که موضوع هر باب را با طرح ضد آن تعریف و گفته‌های خود را با استشهاد به آیات کتابهای آسمانی و گفتار حکما و امثال و تاریخ پیشینیان مؤکد کند. نسخه‌هایی از این کتاب موجود است (شیخو، ۵۵۸ ـ ۵۶۱)؛ ۲. قصیده‌ای در حکمت الهی، که نمونه‌ای از قصاید عرفانی او به شیوهٔ صوفیان با توسل به مفاهیم تمثیلی همچون شراب و شاهد، و نظیر سروده‌های عمر ابن فارض است. این قصیده نخستین بار در پاریس (۱۶۲۶ م) و سپس در رم (۱۸۸۰ م) چاپ شده است (همانجا). بهنام آن را به شعر عربی برگردانده است (صص ۸۷، ۱۳۱). دربارهٔ بقیهٔ آثار او دراین زمینه‌می‌توان به شیخو(صص ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱) و سارتن (۲(۲)/۲۲۱۵) مراجعه کرد. ابن عبری را شاعر فلاسفهٔ سریانی و فیلسوف شعرای آن قوم نامیده‌اند (بهنام، ۵۰).

او همچنین آثار مختلف دیگری نیز داشته که از آن میان می‌توان به *خطبه* در توبه به گَرشونی (به زبان عربی و به خط سریانی) اشاره کرد، که یعقوبیان به عنوان مرثیه بر جنازه می‌خوانند (نک: شیخو، ۶۰۵ ـ ۶۰۶).

آثار ابن عبری درخشش مستعجلی به زبان سریانی بخشید (لکلرک، همانجا). تسلط او بر زبان و ادب سریانی موجب شده است که او را سرکردهٔ نویسندگان یعقوبی بنامند (صالحانی، «و»). نقش او را درمورد زبان سریانی مانند نقش وَنْسان دوبووه یا آلبرت کبیر درمورد زبان لاتینی دانسته‌اند، جز اینکه ابن عبری آخرین نویسندهٔ مهم سریانی بود و این زبان بعد از او دیری نپایید (سارتن، ۲(۲)/۲۲۱۲). کتیبهٔ کرشونی مزار ابن عبری بهترین نشانهٔ بستگی دوگانهٔ قومی و فرهنگی او، موقعیت او در پیوند دادن میان دو فرهنگ عربی و سریانی و انتقال میراث فرهنگی مسلمانان به همکیشان مسیحی او تواند بود (EI²).

مآخذ: ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش آنطوان صالحانی، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ بهنام، غریغوریوس بولس، یوحنا *ابن العبری، حیاته و شعره*، حلب، ۱۹۸۴ م؛ الدبس، یوسف الیاس، *تاریخ السوریة الدنیوی و الدینی*، بیروت، ۱۹۰۲ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلال؛ سارتن، جورج، مقدمه بر *تاریخ علم*، ترجمهٔ غلام‌حسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سرکیس، چاپی؛ شمس‌الدین، م.، اسلامده *تاریخ و مورخلر*، استانبول، ۱۹۲۴ م؛ شیخو الیسوعی، لویس، «غریغوریوس ابوالفرج المعروف بابن العبری»، *المشرق*، بیروت، ۱۸۹۸ م، س ۱؛ صالحانی، آنطوان، مقدمه بر تاریخ مختصر (نک: ابن عبری در همین مآخذ)؛ عقیقی، نجیب، *المستشرقون*؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ مشکور، محمد جواد، مقدمه بر *تاریخ ایران باستان* (به روایت ابن عبری)، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ نیز: *Britannica*; EI²; GAL; IA; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof, M., introd. *The Abridged Version of the Book of Simple Drugs*, by Barhebraeus, Cairo, 1940; Mieli, Aldo, *La science arabe*, Leiden, 1966; Steinschneider, Moritz, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Sarton, George, *Introduction to the History of Science* (نک: سارتن در همین مآخذ); Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

یوسف رحیم لو

اِبنِ عَتائِقی، کمال‌الدین عبدالرحمن‌بن محمدبن ابراهیم حِلّی (د بعد از ۷۸۸ ق / ۱۳۸۶م)، عالم و مؤلف امامی. از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست، لیکن آثار او که بین ۷۳۲ تا ۷۸۸ ق تألیف شده است، حدود زمان زندگی او را نشان می‌دهد (نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۳۵۶/۳، ۲۵۹/۱۴). انتسابش به عتائق (روستایی در نزدیکی حله) موجب شهرت وی به این نام شده است. ابن‌عتائقی در حله تحصیل کرده و در ۷۴۶ ق سفری ۲۰ ساله به فارس و اصفهان داشته و پس از مراجعت به عراق تا پایان عمر در نجف اقامت گزیده است (زرکلی، ۳۳۰/۳). بهاءالدین علی‌بن عبدالحمید نجفی در *السلطان المفرج* و کفعمی در *المصباح* دانش و منش وی را ستوده‌اند. از استادان وی علی‌بن محمد کاشانی صاحب تعریب *الزبدة* و از شاگردانش علی‌بن عبدالحمید را می‌شناسیم (افندی، ۱۰۴/۳ ـ ۱۰۵؛ آقابزرگ، همان، ۲۵۹/۱۴ ـ ۲۶۰) و نیز از شخصی با نام زهدری یا ابن‌زهدری به عنوان شیخ روایت او یاد شده است (افندی، همانجا).

آثار: ابن‌عتائقی دارای آثاری متعدد در زمینه‌های گوناگون است. در کتابخانهٔ روضهٔ حیدریه (غرویّه) حدود ۳۰ اثر از تألیفات وی نگاهداری می‌شود که از آنها ۱۲ اثر به خط خود اوست (نک: عواد،

1. P. martin

۱۳۵؛ حسینی، ۴۷، جم). بجز چند مورد تمامی آثار او شروحی است که بر تألیفات دیگران نوشته و یا آنها را مختصر کرده است. تنها اثر چاپی وی کتاب *الناسخ والمنسوخ* است که در ۱۹۷۰م در نجف به کوشش عبدالهادی فضیلی به چاپ رسیده است. ابن‌عتائقی در این کتاب، ضمن بیان معنای نسخ و انواع آن به بررسی آیات منسوخ پرداخته است.

برخی از آثار خطی وی عبارتند از: ۱. *الارشاد فی معرفة مقادیر الابعاد*، در هندسه. این کتاب که در ۷۸۸ ق تألیف آن به پایان رسیده، شرح باب چهارم از کتاب *التذکرة* خواجه نصیرالدین طوسی است (همو، ۵۹)؛ ۲. *الأولیات*، که مختصر *الاوائل* ابوهلال عسکری است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ روضهٔ حیدریه (غرویّه) موجود است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۸۱/۲)؛ ۳. *الایضاح والتبیین* در شرح *مناهج الیقین* علامهٔ حلی (حسینی، ۳۷)؛ ۴. *الدرالمنتخب فی لباب الادب*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ روضهٔ حیدریه (غرویّه) یافت می‌شود (آقابزرگ، همان، ۷۴/۸)؛ ۵. *درر النقاد فی شرح الارشاد* (مشکوة، ۲۷۱۱/۳)؛ ۶. شرح پرسشهای ابن‌میثم از خواجه نصیرالدین طوسی (حسینی، همانجا)؛ ۷. *شرح دیوان المتنبی* (همو، ۵۲)؛ ۸. شرح *نهج‌البلاغة*. در این اثر که معروف‌ترین تألیف وی به شمار می‌آید، از چند شرح *نهج‌البلاغة* همچون شرحهای ابن‌ابی‌الحدید و ابن‌میثم بحرانی استفاده شده است (نک: ابن‌عتائقی، جم). نسخه‌هایی از آن در برخی کتابخانه‌ها از جمله در نجف و خوی موجود است (نک: سپهسالار، ۱۲۶ ـ ۱۲۸؛ حائری، ۴۲۱/۱ ـ ۴۲۳؛ آقابزرگ، همان، ۱۳۲/۱۴)؛ ۹. *غرر الغرر و درر الدرر*، که مختصر *الامالی* سیدمرتضی است (شورا، ۱۶۸/۲). برای دیگر آثار وی به این مآخذ مراجعه شود: افندی، ۱۰۴/۳ ـ ۱۰۵؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۱۱۰؛ حسینی، جم.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۸، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ ابن‌عتائقی، عبدالرحمن‌بن محمد، شرح *نهج‌البلاغة*، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ آیةالله مرعشی؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ حائری، محمدعلی، *فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانهٔ آیةالله مرعشی*، قم، ۱۴۱۱ ق؛ حسینی، احمد، *فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحیدریة*، نجف، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سپهسالار، خطی؛ شورا، خطی؛ عواد، کورکیس، *خزائن الکتب القدیمة فی العراق*، بغداد، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ مشکوة، خطی.

محمد انصاری

إبْن عُثْمان، ابوعبدالله محمد بن عبدالوهاب بن عثمان مکناسی (د ۱۲۱۳ ق/۱۷۹۹ م)، نویسنده و دولتمرد در عصر سه تن از پادشاهان مغرب. از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست. ظاهراً در اواسط سدهٔ ۱۲ ق/۱۸ م در مکناس (واقع در مراکش) زاده شد. پدرش به صحافی اشتغال داشت و نیز در یکی از مساجد مکناس وعظ می‌کرد. ابن عثمان در روزگار جوانی، همچون پدر به صحافی مشغول شد و آنگاه وظیفهٔ کتابداری و سپس منصب کتابت را در دستگاه سلطان محمد بن عبدالله برعهده گرفت. او مدتی نیز به سمت قضای تطوان برگزیده شد و آنگاه به امارت آن شهر رسید. برخی در باب امارت وی تردید کرده‌اند (فاسی، ۷ (۲)/۴۴).

چنانکه از کتاب خود او *احراز المعلّی* که حاوی گزارش سفر وی به شرق اسلامی است، برمی‌آید، در ۱۱۹۳ ق/۱۷۷۹ م به عنوان نمایندهٔ سلطان محمد بن عبدالله به اسپانیا رفت و با تلاش وی بین دولتهای مغرب و اسپانیا صلح و سازش افتاد؛ هم در این مأموریت، سفرنامه‌ای با عنوان *الاکسیر فی فکاک الأسیر* نوشت. ابن عثمان در ۲۰ شوال این سال از رباط حرکت کرد (ابن عثمان، ۷) و در ۴ محرم ۱۱۹۴ به مادرید رسید (همو، ۸۴). در این فاصله و پس از آن، چنانکه خود در سفرنامه‌اش به تفصیل شرح داده، از جاهای مختلف دیدار کرد (صص ۷۵ ـ ۸۳). ازجمله در شقوبیه (شهری بزرگ و کهن در شمال مادرید که بین آن دو ۹۰ کم فاصله است) از اسیران مسلمان الجزایری بازدید کرد و هدایای پادشاه مغرب را به آنان داد (همو، ۱۲۹ ـ ۱۳۰). وی از پادشاه اسپانیا خواست تا اسیران را آزاد کند، امّا تنها با آزادی دو تن موافقت شد (همو، ۱۴۰). پس از انعقاد پیمان صلح در ۲۶ جمادی‌الاول ۱۱۹۴، وی از برخی از شهرهای اسپانیا دیدار کرد، و پس از سیاحت غرناطه همراه اسیران آزاد شده، وارد تطوان شد (فاسی، ۷ (۲)/۴۸ ـ ۴۹) و هنگامیکه از این سفر موفقیت آمیز بازگشت، سلطان او را به وزارت منصوب کرد. سه سال بعد، سلطان محمّد او را برای پی‌گیری کاری که در جهت صلح و تفاهم در اسپانیا آغاز کرده بود، با مالی فراوان در رأس هیأتی به عنوان سفیر خود به مالت و ناپل فرستاد تا اسیران مسلمانی را که در آن دو جا زندانی بودند، آزاد کند. در همین مأموریت بود که او سفرنامهٔ *البدر السافر* را نوشت. این هیأت در ۲ ذیحجهٔ ۱۱۹۵ از مراکش حرکت کرد. در این سفر پیمان نامه‌ای بین ابن عثمان و نمایندهٔ پادشاه ناپل و سیسیل (فردیناند اول پسر پادشاه کارلوس سوم) در ۱۲ ذیقعدهٔ ۱۱۹۶ ق مبنی بر صلح و سازش در ناپل امضا شد.

در آغاز سال ۱۲۰۰ ق سلطان محمد، ابن عثمان را با هدایایی نزد سلطان عبدالحمید عثمانی، به استانبول فرستاد و وی با هیأت تحت سرپرستی خود در اواخر همان سال وارد استانبول شد. سلطان عبدالحمید کسانی را به استقبال وی فرستاد و او در ۲۷ شوال با سلطان دیدار کرد. جزئیات این دیدار در سفرنامهٔ وی آمده است. پس از آن ابن عثمان مدتی طولانی در استانبول ماند و از جاهای مختلف و دیدنی آن شهر و دیگر شهرهای آن دیار بازدید کرد و با برخی از شاعران ترک، مانند صدقی مصطفی، آشنا شد. او در رجب ۱۲۰۱ از استانبول به حجاز رفت و همزمان با خروج او جنگ عثمانی و روسیه آغاز شد و او که وعدهٔ مساعدت به ترکان داده بود، ضمن سرودن ابیاتی از دلاوریهای سربازان ترک ستایش کرد. ابن عثمان در ۹ ذیحجهٔ ۱۲۰۱ وارد مکه شد و ضمن به جای آوردن مراسم حج، ۱۸روز در آن شهر ماند. آنگاه به فلسطین رفت و از شهرهای قدس و عکا و نیز امیر جزّار، فرمانروای فلسطین، دیدار کرد. پس از آن از طریق دریا

آهنگ دیدار قبرس کرد، اما در بین راه کشتی دچار آشوب دریا شد و او ناچار به طرف تونس رفت و پس از چند روز به مغرب بازگشت و در رمضان ۱۲۰۲ به پایتخت وارد شد. پس از آن برای استراحت و دیدار با خانواده‌اش به مکناس رفت، اما سلطان محمد از او خواست بی‌درنگ به تلمسان برود و با اسیران الجزایری که از اسپانیا بازمی‌گشتند، همراهی کند. ابن عثمان در سفرنامه‌اش *احراز المعلی* از تبادل اسیران میان الجزایر و اسپانیا و نیز از دیدار با اسیران بازگشتهٔ الجزایری و نقش سلطان محمد در آزادی آنان و پولهایی که در این راه صرف شده، به تفصیل سخن گفته است. او از عهدهٔ انجام مأموریت تازه نیز به خوبی برآمد. پس از بازگشت از این مأموریت به زادگاهش رفت تا چندی به استراحت بپردازد. ابن عثمان پس از مدتی اقامت در مکناس به منصب وزارت خویش در کاخ سلطنتی فاس بازگشت.

در رجب ۱۲۰۳ سلطان محمد درگذشت و فرزندش یزید که در تاریخ مراکش به سنگدلی و خشونت معروف است، به سلطنت رسید. نقش و مسئولیت ابن عثمان در دوران کوتاه سلطنت وی چندان روشن نیست. از اسناد خزانهٔ ملی مادرید، قسمت مربوط به روابط اسپانیا و مغرب که به وسیلهٔ «بالاو» انتشار یافته، چنین برمی‌آید که چند ماه پس از آنکه یزید به سلطنت رسید، وی ابن عثمان را به عنوان سفیر نزد کارلوس چهارم پادشاه اسپانیا فرستاد. در این میان روابط مغرب و اسپانیا به تیرگی گرایید و یزید، ابن عثمان را از سفارت برکنار کرد و در ۱۲۰۵ ق/۱۷۹۱ م پسر عمّ خود علی بن احمد بن ادریس را به جای او گماشت، اما ابن عثمان اعتنایی نکرد و همچنان به حل مشکلات موجود بین دو دولت سرگرم بود و یزید پس از ۵ ماه بار دیگر او را به مقام خود بازگرداند. ابن عثمان در اسپانیا ماند تا خبر مرگ یزید را شنید و به مغرب بازگشت و نزد سلیمان، برادر و جانشین یزید، اعتبار و احترام بسیار یافت. در دوران حکومت سلطان سلیمان، ابن عثمان از برجسته‌ترین رجال سیاسی و حکومتی شمرده می‌شد، رسیدگی به امور و سیاست خارجی را برعهده داشت و درعین حال در حل و فصل امور داخلی نیز اهتمام می‌ورزید. در ۱۲۱۲ ق/۱۷۹۷ م که سلیمان وارد شهر مراکش شد، ابن عثمان به عنوان وزیر اول همراه او بود. در این احوال نفوذ و اقتدار او در سراسر مغرب، جز شهر آسفی، گسترده بود. در این شهر، عبدالرحمن بن ناصر فرمانروایی داشت و او با هشام، یکی از برادران سلیمان، بیعت کرده بود. سلطان ابن عثمان را مأمور حل مسألهٔ عبدالرحمن کرد و او به امیر آسفی توصیه کرد تا راه اطاعت پیش گیرد. عبدالرحمن به بهانهٔ بیماری از رفتن نزد سلطان سلیمان سرباز زد، ولی نامه‌ای به او نوشت و در آن اطاعت و انقیاد خود را اعلام کرد.

به‌طورکلی در دوران قدرت ابن عثمان، روابط مغرب با اسپانیا و دیگر کشورهای اروپا بسیار خوب بود و او که طرفدار صلح و تفاهم در روابط ملل بود، کوشش فراوانی در جهت رفع مشکلات بین دولت مغرب و دیگر دولتها داشت. در ۱۲۱۳ ق پیمان صلح و تجارت و دریانوردی بین مغرب و اسپانیا به کوشش او امضا شد (فاسی، ۷ (۲)/ ۴۳ ـ ۷۱؛ سلاوی، ۱۰۲/۸ ـ ۱۰۶؛ مراکشی، ۱۴۲/۵ ـ ۱۴۳).

ابن عثمان آثار زیادی نوشته که بیشتر آنها سفرنامه‌هایی مبنی بر گزارش سفرهای او به کشورهای مختلف است: کتاب *الاکسیر فی فکاک الأسیر* که سفرنامهٔ وی در نخستین دورهٔ سفارت او به اسپانیاست و در ۱۹۶۵ م به کوشش محمد فاسی در رباط چاپ شده است. نویسنده در این کتاب، تمامی حوادث و رویدادهای سفرش را از آغاز تا انجام به زیبایی شرح داده است. او از مردمان، شخصیتهای سیاسی-اجتماعی، علمی، مذهبی، دانشگاهها و مدارس، بیمارستانها، راهها و خیابانها، مساجد، کلیساها، دیرها و راهبه‌ها، نظامیان و قلعه‌های نظامی، بازار و اوضاع اقتصادی، چگونگی کشاورزی، پیشرفتهای علمی و صنعتی، زندگی مردم و آداب و سنن و اخلاق و کردار آنان، تا آنجا که در حوزهٔ دید او قرار گرفته، اطلاعات روشن و مفیدی به‌دست داده است. او با ذکر دقیق رویدادها، از دیدارش با کارلوس سوم پادشاه اسپانیا سخن می‌گوید و جزئیات احوال او و تاریخچه‌ای از خاندانش را بیان می‌کند. در این میان از شهرهای بزرگی چون مادرید، و شهرهای بزرگ کهنی چون اشبیلیه، قرطبه، طلیطله و غرناطه با گستردگی بیشتر سخن گفته است. از آنجا که نویسنده مسلمان و دارای غیرت دینی است، از اسپانیا عموماً و از شهرهای بازمانده از دوران حاکمیت اسلام خصوصاً با شیفتگی و دلبستگی ویژه سخن رانده است. غیرت اسلامی ابن عثمان سبب شده است که وی به هنگام یاد کردن از شهرها و آبادیهای اسپانیا عبارت: «اعادها الله داراسلام» را به کار ببرد و یا پادشاه اسپانیا را «طاغیه» بنامد. به‌طورکلی وی به هنگام ذکر آثار دیرین اسلامی با تأسف سخن می‌گوید. اطلاعاتی که ابن عثمان از تاریخ اسلام در اسپانیا و نیز تاریخ مسیحیت و فرمانروایان مسیحی آنجا به‌دست می‌دهد، بیانگر چیره‌دستی او در تاریخ و سیاست و عقاید است. دو سفرنامهٔ دیگر از ابن عثمان باقی مانده که یکی *احراز المعلّی والرقیب فی حج بیت‌الله الحرام و زیارة القدس الشریف والتبرک بقبر الحبیب* است که سفرنامهٔ وی به کشور عثمانی و مکه و فلسطین است و نسخه‌ای از آن در خزانهٔ زیدانیه وجود دارد (فاسی، ۷ (۲)/۴۵) و دیگر *البدر السافر فی افتکاک الأساریٰ من یدالعدوّ الکافر* که نسخه‌ای از آن نیز در همانجا موجود است (همو، ۷ (۲)/ ۵۰ ـ ۵۱). اثر دیگری با عنوان *منظومة فی المناسک* نیز به او منسوب است (کحاله، ۲۷۱/۱).

ابن عثمان بر اثر ابتلا به بیماری وبا که در مغرب شیوع یافته بود، درگذشت (فاسی، ۷ (۲)/ ۷۳).

مآخذ: ابن عثمان، محمد، *الاکسیر فی فکاک الأسیر*، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵ م؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م؛ فاسی، محمد، «الکاتب الوزیر محمد بن عثمان المکناسی»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مراکشی،عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حلّ مراکش*، فاس، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ عَجْرَد، نک: عجارده.

اِبْنِ عَجیبه، ابوالعباس احمدبن محمدبن مهدی‌بن عجیبهٔ حسنی، عارف، مفسر و دانشمند مراکشی (۱۱۶۰ یا ۱۱۶۱ ـ شوال ۱۲۲۴ ق / ۱۷۴۷ یا ۱۷۴۸ ـ نوامبر ۱۸۰۹ م). وی در کتاب خود *الفهرسة* به تفصیل دربارهٔ نسب، زادگاه، تحصیلات، گرایشهای فکری، ورود به طریقهٔ صوفیانه، طی مدارج سلوک، زندگی خانوادگی، سفرها و رویدادهای دیگر دوران حیات خویش سخن گفته و آثار خود را نیز به ترتیب تاریخی و در ضمن بیان سرگذشت خویش بر شمرده است. وی در قریهٔ الخمیس، واقع در ناحیهٔ منسوب به قبیلهٔ انجرا، در سواحل جنوبی مدیترانه میان طنجه و تطوان‌زاده شد (میشون، 2-1؛ صالح حمدان، ۷). خانوادهٔ او از شرفای (سادات) آنجا بوده‌اند و طبق شجره‌نامه‌ای که مترجم *فهرسه* به زبان فرانسوی در مقدمهٔ آن کتاب تنظیم کرده است، در اصل از طریق حسن مثنی و حسن بن علی (ع) به علی بن ابی طالب (ع) می‌رسد (نک: میشون، 28).

وی تحصیلات مقدماتی و قرائت قرآن را در زادگاه خود فراگرفت و یک چند در قصرالکبیر نزد فقیه محمد السوسی و سپس در تطوان نزد استادانی چون احمد الرشا، عبدالکریم بن‌قرّیش و محمد ورزازی به تحصیل فقه و کلام و تفسیر و علوم ادبی پرداخت. هنگامی که شیخ محمد جنوی به تطوان آمد، وی ملازم مجلس درس او شد و فقه وحدیث و سپس مباحثی در عرفان را از او فراگرفت (ابن عجیبه، *الفهرسة*، ۲۹ ـ ۳۲). پس از وفات محمد جنوی، ابن عجیبه عازم فاس شد و در آنجا به مجلس درس سیدی محمد التاودی ابن سوده پیوست و از او اجازهٔ تدریس و نقل حدیث گرفت.

فاس در آن روزگار یکی از مراکز مهم علوم و معارف اسلامی بود و ابن عجیبه در آن شهر با جمعی از دانشمندان بزرگ مغرب آشنا شد و از چندتن از آنان نیز در تفسیر و حدیث و فقه کسب علم کرد و اجازهٔ روایت گرفت (همان، ۳۵ ـ ۳۸)، ولی چندی بعد به تطوان بازگشت و به تعلیم و تدریس مشغول شد و در این سفر (۱۲۰۸ ق / ۱۷۹۴ م) با عارف مشهور سیدی محمد بوزیدی (د۱۲۲۹ ق/ ۱۸۱۴ م) آشنا و به‌طریقهٔ درقاوی وارد شد (همان، ۳۲ ـ ۳۳). وی قبلاً در مجالس درس محمد جنوی به عرفان گرایش یافته و حکم ابن عطاء الله و *اصول الطریقهٔ* شیخ زرّوق را خوانده بود، ولی ورود به طریقهٔ درقاوی تحولی اساسی در فکر و روح او پدید آورد، از علوم ظاهر به علم باطن روی آورد، از علایق دنیوی دست شست و در زیّ صوفیه به سیاحت در نواحی مختلف و ارشاد طالبان و تأسیس زاویه‌هایی برای اجتماع صوفیه و سیر و سلوک روحانی پرداخت. وی در *فهرسه* چگونگی تغییر و تحول روحی و باطنی خود را با ذکر جزئیات بیان می‌کند و عوامل مؤثر در این دگرگونی را باز می‌گوید (صص ۴۰ ـ ۴۸) و مجاهدتها و ریاضتهای سخت و مساعی و مصائب خود را به تفصیل برمی‌شمارد (صص ۵۲ ـ ۵۷) و از جمله ماجرای گرفتار شدن خود و برادر و یارانش را در تطوان که به سبب مجاهدت در تبلیغ و ترویج طریقه و به تهمتی ناروا به زندان افتاده بودند، حکایت می‌کند. با ورود درویشان همراه او به زندان و پیوستن برخی دیگر از صوفیه به آنان، زندان به خانقاهی تبدیل و حلقه‌های ذکر و تلقین تشکیل شد و زندانیان همگی به آنان پیوستند و در خیرات و خوراکهایی که از بیرون می‌رسید، با آنان سهیم شدند (صص ۵۷ ـ ۵۸). پس از سه روز ابن عجیبه و یارانش از زندان آزاد شدند و از آنان التزام و تعهد گرفته شد که از ترویج و تبلیغ افکار و روشهای صوفیانه خودداری کنند، ولی پس از چندی این خبر به فاس رسید و مردم آنجا عامل تطوان را به سبب این عمل مورد ملامت و تقبیح قرار دادند و فقیه ادیب سیدی سلیمان الحوات در قصیده‌ای که در *فهرسه* نقل شده است، به مذمت مسببان آن پرداخت (صص ۵۷ ـ ۶۰).

این واقعه که ابن عجیبه از آن به عنوان «امتحان» یاد می‌کند، به هیچ روی او را از راه و روشی که در پیش گرفته بود، بازنداشت و وی همچنان به دعوت مردم به سوی خدا، تأسیس و تشکیل زاویه و خانقاه در نقاط مختلف آن ناحیه و تألیف و تصنیف آثار علمی و عرفانی مشغول بود تا سرانجام در غماره به طاعون مبتلا شد و درگذشت. مقبرهٔ او در نزدیکی طنجه، بربلندیهایی که بر قریهٔ زمیج و نیز بر دریا و صخره‌های جبل‌الطارق مشرف است، واقع شده و هر سال در اواخر تابستان درویشان درقاوی در آنجا گرد می‌آیند و با مراسم خاصی یاد او را گرامی می‌دارند (نک: میشون، 91).

ابن عجیبه از بزرگان سلسلهٔ درقاوی و متعلق به شاخهٔ بوزیدی آن است (تریمینگهام، 112). این سلسله، چنانکه در *فهرسهٔ* ابن عجیبه (صص ۶۲ ـ ۶۳) دیده می‌شود، از یک جهت به شاذلیه و از جهت دیگر به جیلانیه می‌رسد. ابن عجیبه با مؤسس طریقهٔ درقاوی ابوحامد العربی درقاوی (۱۱۷۳ ـ ۱۲۳۸ ق/ ۱۷۶۰ ـ ۱۸۲۳ م) ارتباط نزدیک داشته و غالباً در آثار خود به اقوال او استشهاد می‌کند، ولی ورود او به این طریقت درپی آشنایی با سیدی محمد بوزیدی در ۱۲۰۸ ق/ ۱۷۹۴ م و در ۴۷ یا ۴۸ سالگی او بوده است (نک: ابن عجیبه، همان، ۴۴). پیش از این زمان وی سالها به تحصیل علوم ظاهر و تدریس فقه و حدیث و تفسیر مشغول بوده و در عین حال به زهد و عبادت و ترک و تجرد زندگی می‌کرده است (همان، ۴۰). از این روی بسیاری از تألیفات او در اوایل عمر، به موضوعات مربوط به علوم دینی اختصاص دارد و طبعاً اساس روش او در تصوف، حفظ حدود و ظواهر شرع و وصول به حقیقت از طریق شریعت است، چنانکه خود شرط علم باطن را عمل به ظاهر شریعت دانسته و گفته است که از علم ظاهر به علم باطن باید رسید و تا ظواهر درست نشود و استقامت نیابد، عمل به بواطن درست نخواهد شد: «بدان که ثمرهٔ علم عمل است، و ثمرهٔ عمل حال، و ثمرهٔ حال ذوق، و ثمرهٔ ذوق شرب، و بعد از شرب سکر و بعد از سکر صحو و بعد از صحو کمال وصال است که آن تمکین و رسوخ در مشهود باشد» (همانجا). در *ایقاظ الهمم* نیز شریعت و طریقت و حقیقت را با

اسلام و ایمان و احسان و بدایت و وسط و نهایت یکی و موازی و لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد (ص ۴۷). وی با آثار بزرگان تصوف چون قشیری و غزالی و ابن فارض و سهروردی و مشایخ مغرب آشنا بوده و بر برخی از آن آثار شرح نوشته است، ولی دیدگاه او در مسائل عرفانی کلاً بر وحدت وجود مبتنی است (نک: همان، ۴۰ ـ ۴۶، ۶۹، جم).

ابن عجیبه در چگونگی معاش و رفتار و سلوک و افراط در تجرد و اعراض از دنیا و جهاد با نفس از روش درویشان درقاوی و عادات و اعمال قلندر گونهٔ آنان پیروی می‌کرد. او و یارانش، سبحه‌های بلند با دانه‌های درشت بر گردن می‌افکندند، عصا به دست می‌گرفتند، جامه‌ای خشن به تن می‌کردند و در شهرها و دهکده‌ها به سیر و سفر می‌پرداختند و غالباً هیأت غریب و نامأنوس آنان موجب تعجب و گاه خشم و بیزاری مردم می‌شد (همو، *الفهرسة*، ۴۹ ـ ۵۰، ۵۳، ۵۴؛ تریمینگهام، 114). وی خود گوید که بعد از ورود به طریقهٔ درقاوی به حکم آیهٔ «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادیٰ» (انعام/۶/۹۴) دارایی خود و حتی کتب «علوم ظاهر» را فروخت و وجه آن را صرف خرید خانه‌ای برای شیخ خود کرد (همان، ۵۳). ولی با اینهمه از شمار آثاری که در ابواب مختلف علوم از او برجای مانده است، چنین برمی‌آید که زندگانی او صرفاً سیر آفاق و ریاضت و مجاهدت نفسانی نبوده، بلکه بیشتر به تحقیق و مطالعه و تصنیف می‌گذشته است.

آثـار: صورتی که ابن عجیبه خود از تألیفات و نوشته‌های خویش در *فهرسه* (۳۸ ـ ۴۰) به دست می‌دهد، شامل ۳۸ عنوان است که *دیوان* او یعنی قصاید و توشیحات و آثار منظوم او را نیز در برمی‌گیرد و مترجم *فهرسه* به زبان فرانسه ۴ عنوان دیگر از منابع موجود به دست آورده و در مقدمهٔ ترجمهٔ *فهرسه* نقل کرده است (نک: میشون، 31-30). علاوه بر اینها در برخی از فهرستهای نسخه‌های خطی، آثار دیگری نیز به نام او ثبت کرده‌اند که ظاهراً غیر از عناوین مندرج در *فهرسه* است و باید یا بعد از تألیف آن کتاب نوشته شده باشند یا خود او در هنگام نگارش *فهرسه* نام آنها را در خاطر نداشته است (نک: علوش، ۲(۱)/ ۱۷۶؛ سید، ۴۰۸/۱، ۸۵/۲، ۲۵۹؛ *آربری*، 7/42). معروف‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، در ۴ جلد. بخشی از آن در قاهره (۱۳۷۵-۱۳۷۶ ق) به چاپ رسیده است.

۲. *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، شرح *الحکم* ابن عطاءالله سکندری است که یک بار در ۱۳۳۱ ق در قاهره و بار دیگر در ۱۹۶۱ م در همانجا طبع و نشر شده است. این کتاب که ابن‌عجیبه آن را به درخواست شیخ خود سیدی محمد بوزیدی تصنیف کرده است، نه تنها شامل عقاید و نظریات خود در مسائل عرفانی است، بلکه یکی از مهم‌ترین منابع دربارهٔ اقوال و احوال بزرگان طریقهٔ شاذلیه و درقاویه، چون ابوالحسن شاذلی، احمد یمنی، شیخ زروق، العربی و بوزیدی به شمار می‌آید.

۳. *الفتوحات الالهیة فی شرح المباحث الاصلیة*، شرح منظومهٔ عرفانی ابن بناء سرقسطی است که ابن عجیبه آن را نیز به اشارهٔ شیخ خود سیدی محمد بوزیدی تألیف کرده است. این کتاب نیز یک بار در ۱۳۳۱ ق، ذیل *ایقاظ الهمم* در قاهره به چاپ رسید و بار دیگر به تحقیق عبدالرحمن حسن محمود در ۱۹۸۳ م در همانجا طبع و نشر شد.

۴. *معراج التشوف الی حقائق التصوف*، رساله‌ای است در شرح پاره‌ای الفاظ و اصطلاحات صوفیه. این رساله در ۱۹۳۷ م در دمشق به طبع رسیده است و ترجمهٔ فرانسوی آن همراه با تحقیقاتی دربارهٔ ابن عجیبه و آثار او موضوع رسالهٔ دکتری ژ. ل. میشون[1] بوده و در ۱۹۶۶ م انجام یافته است.

۵. *الفتوحات القدوسیة فی شرح المقدمة الآجرومیة*، شرحی است بر مقدمهٔ منظومهٔ معروف ابن آجروم در نحو که ابن عجیبه آن را به دو وجه نحوی و باطنی گزارش و تفسیر کرده است (نک: ظاهریه، ۳۸۱ ـ ۳۸۲). بخشی از این تألیف که شامل شرح باطنی مقدمه است در ۱۳۱۵ ق در استانبول به طبع رسیده است.

۶. *ازهار البستان فی طبقات الاعیان*، در بیان احوال بزرگان مذهب مالکی است که در ضمن آن به ذکر نحویان و محدثان و صوفیه نیز پرداخته است (وکیل، ۲(۴)/۲۵).

۷. *الفهرسة*، چنانکه ذکر آن گذشت، شرح احوال خود اوست. ترجمهٔ فرانسوی آن نخست در ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹ م در شماره‌های ۱۵ و ۱۶ مجلهٔ *اربیکا*[2] و سپس در همان سال جداگانه در لیدن انتشار یافت. متن اصلی کتاب را دکتر عبدالحمید صالح حمدان در ۱۹۹۰م در قاهره به چاپ رساند.

۸. *دیوان*، که شامل قصاید و مقطعاتی در موضوعات عرفانی است و خمریه‌هایی نیز در آن هست که تأثیر شعر صوفیانهٔ ابن فارض در آنها آشکار است. بسیاری از اشعار ابن عجیبه در *فهرسه* نیز نقل شده است.

علاوه برآثاری که ذکر شد، ابن عجیبه شروح مختلفی بر سورهٔ فاتحه، قصیدهٔ بردهٔ بوصیری، تائیهٔ ابن فارض و اشعار ابن‌عربی و ششتری دارد که ذکر آنها در *فهرسه* آمده است.

مآخذ: ابن عجیبه، *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳م؛ همو، *الفهرسة*، به کوشش عبدالحمید صالح حمدان، قاهره، ۱۹۹۰م؛ سید، خطی؛ صالح حمدان، مقدمه بر *الفهرسة* (نک: ابن عجیبه در همین مآخذ)؛ ظاهریه، خطی (نحو)؛ علوش و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴ م؛ وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Arberry; Michon, J.L., L'*autobiographie(Fahrasa) du soufi marocain Ahmad ibn ʿAǧiba*, Leiden, 1969; Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

فتح الله مجتبائی

اِبْن عَدْلان، شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن احمدبن عثمان کنانی (صفر ۶۶۳ ـ ذیقعدهٔ ۷۴۹ / دسامبر ۱۲۶۴ ـ ژانویهٔ ۱۳۴۹)، فقیه

1. J.L.Michon, *Ibn ʿAdjība et son Miʿrādj*. 2. *Arabica*.

شافعی مصری. نسبت «کنانی» به قبیلهٔ کنانه حلیف قریش باز می‌گردد و عامری (ص ۶۱۶) او را «مقدسی» (منسوب به بیت‌المقدس) می‌شمارد. تاریخ ولادت او در منابع به اختلاف آمده است (نک: ابن‌شاکر، ۶۳۶؛ صفدی، ۱۶۹/۲؛ یافعی، ۳۳۱/۴؛ ابن جزری، ۷۰/۲؛ اسنوی، ۸۵۶/۲) و مقریزی (۲(۳)/۷۹۶) طول عمر او را ۸۶ سال می‌داند که سال ۶۶۳ ق را تأیید می‌کند. ابن‌شاکر (همانجا) وی را از اعیان مصر و از بزرگان شافعیّه به شمار آورده است.

ابن عدلان از کسانی چون نظام محمدبن خلیلی، غازی حلاوی، عزّابن‌صیقل حرانی، ابن تُرجَم و دمیاطی استماع کرد و از ابن‌علاق، ابن‌خطیب المزّه و محمدبن احمد قَسطلانی و دیگران اجازهٔ روایت یافت (ابن‌حجر، ۶۳/۵؛ صفدی، ۱۶۸/۲؛ یافعی، ۳۳۱/۴). وی همچنین قرائات را نزد خلیل‌بن ابی‌بکر مراغی، نحو را نزد ابن نحّاس و اصول را نزد شهاب‌الدین صنهاجی قرافی و شمس‌الدین اصفهانی و فقه را نزد وجیه بهنسی، ظهیرالدین ترمنتی و ابن‌سکری فرا گرفت (صفدی، ۱۶۸ ـ ۱۶۹؛ ابن‌قاضی شهبه، *طبقات*، ۷۰/۳). یافعی (همانجا) از استادان دیگر وی ابن‌صواف شاطبی در حدیث و شرف‌الدین شافعی فاسی در اصول فقه، یاد می‌کند.

ابن‌عدلان با مایهٔ علمی که در فقه و اصول و نحو و حدیث اندوخته بود، به تدریس در مدارسی چون مدرسهٔ صالحیه و ناصریهٔ قاهره و نیز در میعاد العلای جامع‌الازهر پرداخت و مرجع فقه و فتوا در مصر شد (صفدی، ۱۶۹/۲؛ یافعی، همانجا)، چنانکه وی و شهاب الدین ابن انصاری مدار فتوا در قاهره بودند (ابن‌قاضی شهبه، همان، ۷۱/۳). او قبل از ۷۰۰ ق / ۱۳۰۱م مدتی جانشین قاضی‌القضاة تقی‌الدین ابن‌دقیق العید در قضا بود (ذهبی، ۱۴۹/۴). از کسانی که از ابن‌عدلان علم آموخته‌اند، تقی‌الدین واسطی معروف به ابن‌بغدادی از مقریان مصر و نیز قاضی‌القضاة ناصرالدین انصاری معروف به ابن‌میلق را می‌توان نام برد (ابن قاضی شهبه، *التاریخ*، ۱۵/۳، ۵۶۸ ـ ۵۶۹). ابن‌قاضی شهبه او را افقه فقهای شافعی زمان خود شمرده است (*طبقات*، ۷۱/۳).

دوران زندگی ابن‌عدلان مقارن با سلطنت الناصر محمدبن قلاوون از ممالیک مصر و خلع او از سلطنت به دست جاشنکیر (چاشنی‌گیر) به سبب خردسالی و کشاکشهای سیاسی پس از آن بود که تا ۷۰۹ ق به درازا کشید و با قتل جاشنکیر به دست الناصر پایان یافت. ابن‌عدلان که تا این زمان نیم بیشتر عمر را طی کرده بود، طبعاً در دستگاه سیاسی جاشنکیر مسئولیتهایی را عهده‌دار شده بود؛ چنانکه زمانی نمایندگی امیر موسی‌بن صالح را پذیرفت و همچنین در اوایل ۷۰۷ ق از طرف جاشنکیر به یمن فرستاده شد (صفدی، ۱۶۹/۲؛ ابن‌حجر، ۶۴/۵) و مهم‌تر از همه آنکه وی از کسانی بود که بر ضدّ سلطان محمدبن قلاوون فتوا صادر کردند (صفدی، همانجا؛ابن‌قاضی شهبه، همان، ۷۱/۳). پیداست که سلطان محتشمی چون الناصر از این موضوع به آسانی در نمی‌گذشت. از این رو، صفدی (همانجا) به مبغوض بودن او در دوران سلطنت الناصر اشاره کرده است. در عین حال، الناصر به دلیل مقام فقهی و علمی ابن‌عدلان به آزار او دست نیازید و تنها وی را از درس و حکم محروم ساخت (ابن‌قاضی شهبه، همانجا). اما پس از دوران الناصر، وی دوباره مصدر امور قرار گرفت، چنانکه به روزگار جانشینی الناصر احمدبن محمد ــ و پس از آن تا آخر عمر ــ قضای سپاه را در منصوره برعهده داشت (صفدی، همانجا؛ یافعی، ۳۳۱/۴؛ سبکی، ۲۱۴/۵ ـ ۲۱۵). از نکات چشمگیر زندگی علمی و فکری او مخالفت شدیدش با ابن‌تیمیه است. وی به مناسبت «فتوایی» که به خط ابن‌تیمیه دربارهٔ مسألهٔ استواء بر عرش و مسألهٔ خلق قرآن دیده و آن را با عقاید شافعیه و اشعریه مخالف یافته بود، بر ضد او قیام کرد (زریاب خویی، ۱۱۱). وی سرانجام بر اثر ابتلا به طاعون در مصر درگذشت (ذهبی، ۱۴۹/۴).

ابن‌عدلان شرح مفصلی را بر *مختصر المُزَنی* شروع کرده بود، اما نتوانست آن را به اتمام برساند (صفدی ۱۶۹/۲؛ اسنوی، ۲۳۷/۲). از این اثر ناتمام نسخه‌ای به خط مؤلف در دارالکتب مصر موجود است (کحاله، ۲۸۸/۸).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *التاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم‌خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م؛ اسنوی، عبدالرحیم‌بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زریاب خویی، عباس، *بزم‌آورد*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ عامری، یحیی‌بن ابی‌بکر، *غربال الزمان*، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ ق.

محمدمهدی مؤذن‌جامی

اِبْنِ عَدیّ، نک: یحیی بن عدی.

اِبْنِ عَدیّ، ابواحمد عبدالله‌بن عدی‌بن عبدالله جرجانی (۲۷۷ ـ ۳۶۵ ق / ۸۹۰ ـ ۹۷۶م)، رجالی و محدّث. او را ابن‌قطّان نیز خوانده‌اند (سهمی، ۲۶۶؛ سمعانی، ۲۳۸/۳؛ ذهبی، *تذکره*، ۹۴۰/۳؛ قس: یاقوت، ۵۲/۲) و از آنجا که اصل وی از گرگان بود، جرجانی نیز خوانده شده است (سمعانی، همانجا).

ابن عدی در سیزده سالگی فراگیری حدیث را نزد ابوحفص سعدی نخستین شیخ خویش، آغاز کرد (سهمی، ۲۶۷) و در طول زندگانیش از مشایخ بسیاری بهره جست که شمار آنان را بیش از ۱۰۰۰ تن یاد کرده‌اند (ابن عماد، ۵۱/۳)، از آن جمله محدّثان سرشناسی مانند، بخاری، نسایی، ابویعلی موصلی، ابوبکر ابن ابی‌شیبه، ابن ابی داوود سجستانی و طحاوی شایان ذکرند (نک: ابن‌عدی، جم).

از راویان و شاگردان او نیز می‌توان به حمزة بن یوسف سهمی (سهمی، ۲۶۶ ـ ۲۶۸)، ابوطالب یحیی‌بن حسین (ابوطالب، ۴۶، ۱۴۴، ۱۶۵)، ابوالعباس ابن عقده که هم از مشایخ و هم از راویان اوست (یاقوت، همانجا) ونیز ابوحامد اسفراینی (ابن‌قاضی شهبه، ۱۷۳/۱) اشاره کرد. وی کثیر السفر بود و در پهنهٔ جغرافیایی وسیعی بین خراسان و مصر، در شهرهایی همچون سمرقند، بخارا، بغداد، کوفه، بصره، موصل، حمص، حلب، دمشق، صیدا، بعلبک، اسکندریه و مصر حدیث شنیده و حدیث گفته است (سهمی، ۲۶۷؛ ابوطالب، جم؛ یاقوت، سمعانی، همانجاها؛ ابن‌عدی، ۱۵۶/۱، ۱۸۸، ۱۳۵۴/۴، جم). وی در زادگاه خود گرگان درگذشت (سهمی، ۲۶۶؛ یاقوت، ۵۳/۲).

ابن عدی شهرت خود را در علم رجال بیشتر مرهون تألیف کتاب *الکامل فی ضعفاء الرجال* است. به نظر دارقطنی *الکامل* ابن عدی از ارزشمندترین کتابهای تألیف شده در زمینهٔ ضعفاست (سهمی، ۲۶۷). او در *الکامل* تمامی کسانی را که به نحوی ــ هر چند اندک ــ تضعیف شده‌اند، آورده و در پایان هر شرح حال، نظری را که مورد قبول خود اوست، ذکر کرده است (نک: ۱۵/۱). تضعیف برخی از سرشناسان اهل سنّت چون ابوحنیفه، (نک: ابن عدی، ۲۴۷۲/۷ ـ ۲۴۷۹) و تقویت برخی از رجال شیعه چون جعفربن سلیمان ضبعی (همو، ۲ / ۵۶۷، ۵۷۲) نشان می‌دهد که او تا حدودی از اعمال تعصبات مذهبی در آراء خود دوری می‌جسته است. آراء و نقل قولهای ابن‌عدی در این کتاب مورد استفادهٔ آثار رجالی متأخر چون *تهذیب الکمال* مزّی (۲۵۸/۱، ۲۶۶، جم)، *میزان الاعتدال* ذهبی (۲/۱، ۸، جم)، *لسان المیزان* ابن‌حجر (۲۳/۱، ۶۳، جم) و *تهذیب التهذیب* همو (۱۰۴/۲، ۱۸۲، جم) قرار گرفته است. کتاب *الکامل* علاوه بر این، به عنوان یک منبع حدیثی در جوامع حدیثی چون *الجامع الصغیر* سیوطی (۳/۱، ۵۰، جم)، *جامع الاحادیث* همو (۴۷۵/۱، ۴۸۰، جم)، *کنوزالحقائق* مناوی (۴/۱، ۶۳، جم) و همچنین کتب تفسیر روایی مثل *الدّر المنثور* سیوطی (۲۳/۱، ۱۲۹، جم) مورد استفاده قرار گرفته است. قابل ذکر است که ابن‌عدی از راویان کتاب *اشعثیّات*، یکی از منابع حدیثی متقدم شیعه به شمار می‌رود (نک: ابن‌عدی، ۲۳۰۳/۶؛ ابوطالب، ۱۶۵).

آثار: ۱. *الکامل فی ضعفاء الرجال*، که به اهمیت آن اشاره شد. مقدمهٔ این اثر اول بار به کوشش صبحی سامرایی در ۱۹۷۷م در بغداد منتشر شد و متن کامل آن در ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م و مجدداً در ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م به کوشش گروهی از محققان در ۷ مجلد در بیروت به چاپ رسید؛ ۲. *اسامی من روی عنهم البخاری* که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۳۱۶/۱)؛ ۳. *اسماء الصحابة*، که نسخه‌ای خطی از آن در مدینه موجود است (GAS, I/199).

مآخذ: ابن‌حجر، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن‌عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرّجال*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم‌خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابوطالب یحیی‌بن حسین، *تیسیر المطالب*، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ سهمی، حمزة‌بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ سیوطی، *جامع الاحادیث*، به کوشش عباس احمد صقر و احمد عبدالجواد، دمشق، مطبعة هاشم الکتبی؛ همو، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ظاهریه، خطی، (مجامیع)؛ مزی، یوسف‌بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مناوی، عبدالرؤف، *کنوز الحقائق*، در حاشیهٔ *الجامع الصغیر* (نک: سیوطی در همین مآخذ)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

مهدی سلماسی

اِبْنِ عَدیم، نک: آل ابی جراده.

اِبْنِ عِذاری، ابوالعباس (یا ابوعبدالله) احمد بن محمد عذاری مراکشی (د ح ۷۲۰ق / ۱۳۲۰م)، تاریخ‌نویس مغربی. از وی آگاهی بسیار اندکی در دست است. همین قدر می‌دانیم که از اواسط سدهٔ ۷ تا اوایل سدهٔ ۸ق / ۱۳ ـ ۱۴م می‌زیسته و یک چند حاکم شهر فاس بوده است (EI²). اگر به طوری که نوشته‌اند (همانجا)، ابن عذاری در ۷۱۲ق / ۱۳۱۲م هنوز سرگرم نوشتن تاریخ خود بوده است، پس گفتهٔ بعضی از مورخان که تاریخ درگذشت وی را حدود ۶۹۵ق دانسته‌اند (بغدادی، ۲۰۷/۱؛ زرکلی، ۹۵/۷؛ منجد، ۲۹/۲)، نمی‌تواند درست باشد. تنها اثری که از ابن‌عذاری به جای مانده کتابی است که خود آن را *البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس والمغرب* نام داده است. لوی پرووانسال در پیش‌گفتاری که بر مجلد اول تاریخ ابن‌عذاری (ص 7) نوشته، می‌گوید این مورخ مغربی، همزمان با تألیف *البیان المغرب*، تاریخ مشابهی هم برای مشرق عربی با عنوان *البیان المشرق* نوشته بوده است. استناد پرووانسال به مقدمهٔ خود ابن‌عذاری است، ولی مؤلف خود به چنین تاریخی تصریح نکرده است. البته تردیدی نیست که ابن‌عذاری در تاریخ شرق اسلامی نیز مطالعات گسترده‌ای داشته و به اخبار خلفای مشرق علاقه‌مند بوده است (نک: ابن‌عذاری، ۳/۱، چ کولن)، اما اینکه تاریخی به نام *البیان المشرق* نوشته باشد، از مقدمهٔ *البیان المغرب* او برنمی‌آید. به هر حال، اگر هم چنین کتابی را نوشته باشد، هیچ اثری از آن باقی نمانده است.

البیان المغرب شامل گزارشهای کوتاه و موجز و به دور از عبارت‌پردازیها و اطنابهای معمول بسیاری از دیگر کتب تاریخ است. ابن‌عذاری اخبار بعضی از سنوات را تنها در یک یا دو سطر نقل کرده است. وی چنانکه خود در مقدمهٔ *البیان* تصریح کرده، در تألیف این تاریخ از مآخذ متعددی مانند *تاریخ طبری*، *ذیل* ابن‌شرف، *مختصر* ابن‌حبیب، *مختصر* عَرِیب بن سعد قرطُبی، *مِقْباس* ابومروان، *قَبَس* ابن حَمّاد، *ذخیرهٔ* ابن‌بسّام، *اخبار الدولة العامریة* ابن حَیّان، *نظم‌الجُمان* ابن‌قطان بکری و غیر آنها بهره جسته و اخبار مربوط به عصر خود را از بزرگان زمان به دست آورده است (همان، ۳،۲/۱). وی معمولاً به هنگام نقل روایات از دیگران، نام مأخذ خود را ذکر می‌کند، ولی در

بعضی موارد نیز به منابع خود اشاره‌ای نمی‌کند.

ابن‌عذاری تاریخ خود را به سه جزء مستقل از یکدیگر تقسیم کرده است. جزء نخست شامل اخبار افریقیه از دوران خلافت عثمان بن عفّان (خلافت: ۲۳ ـ ۳۵ق / ۶۴۴ ـ ۶۵۶م) تا آغاز عصر مرابطون است. در این جزء، اخبار امیرانی که از جانب خلفاء اموی و عباسی مأمور ادارهٔ این سرزمین بودند، اخبار بنی‌عُبَید شیعی تا زمان انتقال آنان به مصر و استیلای صَنْهاجه بر افریقیه پس از رفتن عبیدیه، فتنهٔ اعراب و ورود آنان به قیروان، اخبار ملوک بنی‌حماد و مِدراریّه، ادریسیه، برغواطیه و زَناتیّه، اخبار والیانِ خلفای اموی اندلس بیان شده است (ابن‌عذاری، همان، ۳/۱).مؤلف در جزء دوم، پس از شرح مختصری از جغرافیای اندلس و تاریخ قدیم آن، به اخبار این بخش می‌پردازد. آنگاه شرح مختصری از امراء عرب که از جانب خلفای اموی در اندلس حکومت کردند، می‌دهد و سپس به اخبار حکام فهری تا زمان استقرار خلفاء اموی اندلس می‌پردازد. وی پس از ذکر اخبار عامریان و قیام بربرها از حکومتهای ملوک الطوایف چون بنی حمود، هودیه، بکریه، عبادیه، زَناتیه، افطسیه، صَنهاجیه و دیگر امرای اندلسی تا هنگام ورود مرابطون به اندلس در ۴۷۸ق / ۱۰۸۵م گفت‌وگو می‌کند (همان، ۴/۱). جزء سوم *البیان* را از شرح خروج قبایل لَمتونه از صحرا و استیلای آنان بر مغرب و اندلس و تشکیل دولت مقتدر مرابطون آغاز می‌کند و دامنهٔ گزارش را تا ابتدای دولت موحدون می‌کشاند. آنگاه مقداری از احوال موحدون و زد و خوردهای آنان با رقیبان مرابطی خود را باز می‌گوید و پیروزیهای آنان را تا زمان انقراض دولتشان شرح می‌دهد. در این جزء ابن‌عذاری همچنین از دولتهای هودیه، متوکلیه و نصریهٔ احمریه در اندلس و دولت مرینیه در مغرب سخن می‌گوید. گزارشهای این بخش تا ۶۶۷ق / ۱۲۶۹م را دربر می‌گیرد (همان، ۴/۱ ـ ۵).

چاپها و ترجمه‌های *البیان المغرب*:

۱. نخستین بار میان سالهای ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱م، مستشرق هلندی، راینهارت دوزی از روی یک نسخهٔ خطی موجود در لیدن، جزء اول و بخشی از جزء دوم *البیان* را در دو مجلد در همان شهر به چاپ رساند. چاپ‌دوزی شرح وقایع مندرج در *البیان* تا ۳۸۷ق / ۹۹۷م، یعنی تا اواسط زمان منصور بن ابی‌عامر را دربر دارد. فرناندث گنثالث[1] در ۱۸۶۰م، بخشی از *البیان* را که به تاریخ شبه‌جزیرهٔ ایبری مربوط است از روی چاپ‌دوزی به اسپانیایی ترجمه و منتشر کرد. ادموند فانیان[2] نیز میان سالهای ۱۹۰۱ ـ ۱۹۰۴م ترجمهٔ فرانسوی مغلوطی از *البیان* چاپ‌دوزی را در الجزایر منتشر نمود که به عقیدهٔ پرووانسال (ص 5) نیاز به ترجمهٔ مجدد یا تجدید نظر کلی دارد.

۲. درست یک قرن پس از نشر نخستین قسمت از *البیان* توسط دوزی، دو مستشرق فرانسوی، ژرژ کولن و لوی پرووانسال براساس نسخهٔ کامل‌تری از این تاریخ، به تجدید چاپ دوزی اقدام کردند. اینان با استفاده از یک نسخهٔ خطی نویافته کسریهای چاپ دوزی را رفع کردند. این نسخه شامل دوسوم از *البیان*، یعنی از تاریخ مغرب مسلمان تا پایان دولت موحدون بود، امّا آن دو فقط در تکمیل آن قسمت از *البیان* که دوزی قبلاً چاپ کرده بود، از این نسخهٔ خطی جدید بهره گرفتند. بخش تاریخ موحدون این نسخه، بعدها در چاپ باقی‌ماندهٔ *البیان المغرب* مورد استفاده قرار گرفت. از امتیازات چاپ کولن و پرووانسال اشتمال آن بر مقدمهٔ سودمندی است که ابن‌عذاری بر تاریخ مفصل خود نوشته (و نسخهٔ مورد استفادهٔ دوزی فاقد آن بوده) است. پرووانسال قبلاً در ۱۹۳۰م، بخش آخر جزء دوم *البیان* را که مربوط به سالهای ۳۹۳ ـ ۴۶۰ق / ۱۰۰۳ ـ ۱۰۶۸م است با عنوان *البیان المغرب*، ج۳، تاریخ اسپانیای مسلمان در سدهٔ یازدهم، در پاریس تصحیح و منتشر کرده بود (فولتون، 113).

۳. در ۱۹۶۳م آمبروسیو هویسی میراندا[3] با همکاری محمد بن تاویت و محمد ابراهیم کتانی بخش تاریخ موحدون را با عنوان *البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس والمغرب*، قسم سوم، در تطوانِ مراکش منتشر کرد. این چاپ براساس دو نسخهٔ معتبری از بخش موحدون *البیان* بود که یکی را کولن و دیگری را پرووانسال در اختیار هویسی میراندا نهاده بودند. نسخهٔ پرووانسال را که متعلق به موزهٔ بریتانیا بود در واقع فولتون برای وی فرستاده بود (هویسی میراندا، ۷ ـ ۹). قبل از آن هویسی نوشته‌ای به نام کتاب *التواریخ* را که در پاره‌ای مخطوطات به علی ابن بسام منسوب دانسته بودند، همراه با ترجمهٔ اسپانیایی آن در ۱۹۱۷م در بلنسیه منتشر کرده بود. این کتاب در واقع قسمتی از *البیان*، و حاوی تاریخ اسپانیا از ۵۶۶ تا ۶۶۵ق / ۱۱۷۱ ـ ۱۲۶۷م است (فولتون، همانجا).

۴. در ۱۹۶۷م احسان عباس بخشی از *البیان* را که مختص عصر مرابطون مغرب و اندلس است به عنوان جزء چهارم از *البیان المغرب* در بیروت به چاپ رساند. چون این بخش دوره‌ای از تاریخ مغرب و اندلس را روشن می‌کند که اکثر مآخذ مربوط بدان از میان رفته است، حائز اهمیت بسیاری است. لوی پرووانسال بر اوراق این قطعه تاریخی وقوف یافته و جزئی از آن را که مخصوص به استیلای اِلسید[4] (ح ۱۰۴۰ ـ ۱۰۹۹م) بر بلنسیه است، منتشر ساخته و بقیهٔ آن را هم هویسی میراندا در مجلهٔ هِسْپِریس[5] در ۱۹۶۰م چاپ کرده بود. احسان عباس (ص ۵) این بخش را، پس از تکمیل پاره‌ای افتادگیها و افزودن حواشی و تعلیقات لازم بدان، مجدداً منتشر ساخت.

مآخذ: ابن‌عذاری مراکشی، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸ ـ ۱۸۵۱م؛ همو، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، به کوشش ژرژ، س. کولن و ا. لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸ ـ ۱۹۵۱م؛ همو، *البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس والمغرب*، به کوشش آمبروسیو هویسی میراندا و دیگران، تطوان، ۱۹۶۳م؛ همو، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، جزء چهارم،

1. Fernandez Gonzalez 2. E. Fagnan 3. A. Huici Miranda 4. El Cid Campeador 5. *Hespéris.*

به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ زرکلی، *اعلام*؛ عباس، احسان، مقدمه بر *البیان المغرب* (نک: ابن‌عذاری در همین مآخذ)؛ منجّد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ هویسی میراندا، آمبروسیو، مقدمه بر *البیان المغرب* (نک: ابن‌عذاری در همین مآخذ)؛ نیز:

EI²; Fulton, Alexander S. and M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; Lévi-Provençal, É., introd. *Al-Bayān al-Mughrib* (نک:هـ، ابن‌عذاری).

مجدالدین کیوانی

اِبْنِ عِراق، نک: ابونصر منصور بن عراق.

اِبْنِ عِراق، ابوعلی شمس الدین محمدبن علی بن عبدالرحمن (۸۷۸ ـ صفر ۹۳۳ ق/ ۱۴۷۳ ـ نوامبر ۱۵۲۶ م)، عارف و شاعر. وی در دمشق در خاندانی از امرای چرکس به دنیا آمد (طاش کوپری زاده، ۳۵۳ ـ ۳۵۴؛ غزی، ۵۹/۱؛ ابن عماد، ۱۹۶/۸). در آغاز عمر به تحصیل قرائت قرآن و تجوید و حساب و سایر مقدمات پرداخت و پس از وفات پدرش در ۸۹۵ ق همسر اختیار کرد. وی در همین سال برای رسیدگی به اموال واقطاعی که از پدرش بازمانده بود، به بیروت سفر کرد و در آنجا به دیدار بعضی از اولیا و بزرگان صوفیه نایل شد. در بازگشت به دمشق چندی به کارهایی چون سواری، تیراندازی، شکار،نرد، شطرنج و سایر اشتغالاتی که خاص امیرزادگان بود، مشغول شد، ولی سرانجام به مصاحبت شیخ ابراهیم ناجی رسید و به ارشاد او به تصوف گرایید و از دست او خرقه گرفت و در همین احوال به آموختن نحو، معانی و بیان، تفسیر، فقه و حدیث نیز اشتغال داشت و اوقات را به مصاحبت اهل علم و تقوی می‌گذراند، تا اینکه در ۹۰۴ ق با علی بن میمون مغربی و شیخ عبدالقادر بن حبیب ملاقات کرد و از هدایت آن دو بهره‌ور شد (نک: طاش کوپری‌زاده، ۳۵۴؛ غزی، ۵۹/۱ ـ ۶۱؛ ابن عماد، ۱۹۶/۸ ـ ۱۹۷).

در ۹۰۵ ق از راه بیروت به مصر سفر کرد و به ملاقات و مصاحبت چندتن از بزرگان علم و عرفان آن ناحیه، چون جلال الدین سیوطی، دمیاطی واحمد قسطنطینی نایل آمد. سپس به دمیاط سفر کرد و در آنجا محضر برخی بزرگان را دریافت و از آنجا رهسپار بیروت شد و در عید فطر همان سال به بیروت رسید، پس از چندی از بیروت عازم دمشق شد (غزی، ۶۱/۱؛ ابن عماد، ۱۹۷/۸). پس از بازگشت به دمشق نخست به حج رفت و بار دیگر از دمشق عازم بیروت شد. اقامت وی در بیروت تا ۹۱۰ ق ادامه یافت و در این سال هرچه در آنجا داشت یکباره ترک کرد و به دمشق بازگشت (نک: غزی، ۶۱/۱ ـ ۶۲). سال بعد که علی بن میمون از روم به حماه رفت، نامه‌ای به ابن عراق نوشت و او بی‌درنگ به سوی حماه رهسپار شد و چند ماهی نزد استاد و پیر خود به سر برد. سپس به اشارهٔ ابن میمون رهسپار بیروت شد و به تعلیم و ارشاد صوفیهٔ آنجا مشغول گردید (غزی، ۶۲/۱؛ ابن عماد، ۱۹۷/۸ ـ ۱۹۸). در مدتی که مقیم بیروت بود، اوقات خود را به تألیف می‌گذراند و گفته‌اند که ۲۴ جلد کتاب نوشت، اما چون این خبر به ابن میمون رسید، رنجیده خاطر شد و نامه‌ای به ابن عراق نوشت و از او خواست تا با کتابهای خود به دمشق برود. هنگامی که در اواخر رجب ۹۱۳ آن دو در دمشق یکدیگر را ملاقات کردند، ابن میمون شدیداً مرید و شاگرد خود را مورد عتاب قرار داد و او را به سبب پرداختن به اینگونه کارها و اشتغال به «قیل وقال» سرزنش کرد. ابن عراق نوشته‌های خود را به ابن میمون سپرد و او همه را، جز آنچه در قواعد و تأدیب بود، به آب شست (نک: غزی، همانجا؛ ابن عماد، ۱۹۸/۸). ۶ سال پس از وفات ابن میمون، وی در ۹۲۳ ق به بیروت بازگشت و در رباطی که تأسیس کرده بود، به تربیت مریدان و ارشاد شاگردان پرداخت، تا اینکه گروهی از اعیان دمشق نامه‌ای نوشته و او را بدانجا دعوت کردند. وی این بار یک چند در دمشق و سپس مدتی در غوطه و صفد اقامت کرد و همچنان به ارشاد مریدان و تدریس تفسیر، فقه و حدیث مشغول بود و اهل علم و عرفان از اطراف نزد او می‌آمدند. در ۹۲۴ ق بار دیگر عازم حج شد و درحالی که سرپرستی امور حجاج به او سپرده شده بود، خود پیاده این سفر را به انجام رساند (غزی، ۶۲/۱ ـ ۶۴). از آن زمان وی در مدینه اقامت گزید و به تربیت سالکان و تعلیم و ارشاد طالبان علوم مشغول شد، و همواره تا پایان عمر میان حرمین رفت وآمد داشت و مراسم حج را به جای می‌آورد.

سرانجام در ۵۴ سالگی در مکه درگذشت و در تشییع جنازهٔ او جمعی کثیر از مردم مکه، از آن میان ابو نمی‌بن برکات، شریف و سلطان مکه، شرکت جستند (همو، ۶۷/۱). از او فرزندانی برجای ماند که دو تن از آنان ــ شیخ‌علی و شیخ عبدالنافع ــ اهل علم و ادب بودند (همو، ۶۴/۱؛ عیدروسی، ۱۷۵، ۱۷۷) و عیدروسی (صص ۱۷۵ ـ ۱۷۹) اشعاری از آن دو نقل کرده است.

ابن عراق در علوم ظاهر و باطن از سرآمدان روزگار خود به‌شمار می‌رفت و از زهد و پرهیزکاری و ریاضتهای سخت او روایتهایی نقل شده است (نک: طاش کوپری‌زاده، ۳۵۴؛ غزی، ۵۹/۱، ۶۴؛ ابن عماد، ۱۹۶/۸، ۱۹۸) و کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند (نک: عیدروسی، ۱۷۴). عرفان او معتدل و مبتنی بر رعایت اصول و قواعد شریعت بود. از افکار و تصوراتِ وحدتِ وجودی دوری می‌جست، اما در بیان صفات خداوند و وحدت ذات الهی از نکات و اشارات کلامی و فلسفی بهره می‌گرفت (نک: «عقیدهٔ» او به نقل عیدروسی، ۱۷۵، و «حزب الاشراق» منسوب به او به نقل غزی، ۶۶/۱). ابن عراق شعر نیز می‌سرود و قطعات کوتاهی از سروده‌های او با مضامین دینی و عرفانی دربعضی ازکتابها نقل شده است (نک: غزی، ۶۵/۱ ـ ۶۷).

چنانکه قبلاً اشاره شد، استاد و پیر او علی‌بن میمون او را از نوشتن منع کرد و اغلب تألیفات او را که تا ۹۱۳ ق نوشته شده بود، از میان برد، ولی با وجود این امروز تعداد قابل توجهی کتاب و رساله به نام او در کتابخانه‌های جهان موجود است، از آن جمله: ۱. *تأدیب الاقوال و تهذیب الاعمال و تربیة النیات علی اکمل الاحوال* (سید، ۱۱۷/۱)؛ ۲. *رسالة فی اهل الطریق* (همو، ۳۷۱/۱)؛ ۳. *رسالة ابن*

عراق الی الصوفیة فی کافة الآفاق (ظاهریه، تصوف، ۶۱۵/۱ـ ۶۱۶)؛ ۴. *وصیة محمدبن عراق* (همان، ۱۵۲/۳ ـ ۱۵۳؛ نیز نک: عیدروسی، ۱۷۵)؛ ۵. *وصیة المنتظر غریب الوطن لکل حُرٍّأتی بالمصحف والکفن* (ظاهریه، مجامیع، ۳۹۴/۱؛ همان، تصوف، ۱۶۵/۳؛ سید، ۲۰۰/۳؛ علوش، ۱(۲)/۱۹۶). بروکلمان (GAL, II/513) این رساله را به علی بن محمد، فرزند ابن عراق، نسبت داده است؛ ۶. *رسالة القواعد الشرعیة لطلاب الطریقة المحمدیة* (سید، ۲۲۱/۲؛ علوش، ۱(۲)/۱۶۹). حاجی خلیفه (۱۳۵۸/۲) از این رساله با عنوان *القواعد الشرعیة لسالکی الطریقة المحمدیة* یاد کرده است. ۷. *رسالة العراقیة لسالک الطریقة المحمدیة* (جامعه، ۳(۲)/۲۴۹)؛ ۸. *جوهرة الغواص وتحفة اهل الاختصاص* (*آلوارت*، I/161). زرکلی (۲۹۰/۶) عنوان آن را *جوهرة الخواص* ذکر کرده است؛ ۹. *کشف الحجاب برؤیة الجناب* (نک: GAL/II/437؛ بغدادی، هدیه، ۲۳۲/۲)؛ ۱۰. *عقیدة ابن عراق*، که عیدروسی (ص ۱۷۵) آن را نقل کرده و بغدادی (*ایضاح*، ۱۱۶/۲) بدان اشاره دارد؛ ۱۱. *حزب الاشراق*، منسوب به اوست و غزی (۶۶/۱) آن را نقل کرده است و ابن عماد (۱۹۹/۸) بدان اشاره دارد.

تألیفات زیر درضمن شرح احوال او در تواریخ آمده است: ۱. *السفینة العراقیة فی لباس الخرقة الصوفیة* (غزی، ۵۹/۱؛ ابن عماد، همانجا؛ بغدادی، همان، ۱۷/۲). وی در این کتاب تاریخ ولادت و شرح حال خویش را آورده است؛ ۲. *سفینة النجاه لمن الی الله اِلتجاه* (غزی، ۶۵/۱؛ ابن عماد، همانجا)؛ ۳. *رسالة فی صفات اولیاء الله تعالی* (غزی، ابن عماد، همانجاها). این رساله به خواهش یکی از مریدانش به نام احمد داجانی مقدسی در دوشنبه ۷ ربیع الاول ۹۳۱ تألیف شده است؛ ۴. *هدایة الثقلین فی فضل الحرمین* (همانجاها؛ بغدادی، همان، ۷۱۹/۲)؛ ۵. *مواهب الرحمن فی کشف عورات الشیطان* (غزی، ابن عماد، همانجاها؛ بغدادی، هدیه، ۲۳۲/۲)؛ ۶. *المنح الغنائیة والنفحات المکیة* (همانجاها). زرکلی (همانجا) عنوان آن را *المنح العامیة والنفحات المکیة* آورده است. غزی (۶۵/۱) و ابن عماد (همانجا) رساله‌ای را از وی با این شرح یاد می‌کنند: «رسالة کتبها الی من انتسب الی الطریقة المحمدیة فی سائر الآفاق خصوصاً بمکة العلیة والمدینة المرضیة» که احتمالا همان رساله‌ای است که به عنوان *رسالة ابن عراق الی الصوفیة فی کافة الآفاق* ذکرآن قبلاً گذشت.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، خطی؛ طاش کبری‌زاده، احمدبن مصطفی، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ همان (تصوف)؛ علوش و رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴ م؛ عیدروسی، عبدالقادر بن شیخ، *تاریخ النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ غزی، نجم‌الدین، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL.

بخش عرفان

اِبْنِ عِراقی، ابوزرعة ولی الدین احمدبن عبدالرحیم (۳ ذیحجهٔ ۷۶۲ـ۲۷ شعبان ۸۲۶ ق / ۴ اکتبر ۱۳۶۱ ـ ۶ اوت ۱۴۲۳ م)، فقیه و قاضی شافعی مصری. پدرش عالم مشهور حدیث، حافظ زین‌الدین عراقی است. ابن عراقی در قاهره متولد شد (سخاوی، ۳۳۷/۱) و در سه سالگی همراه پدر به دمشق رفت. پدر از کودکی مشوق او در تحصیل علم بود و او را در دمشق در مجالس درس شاگردان فخرالدین ابن بخاری و فخرالدین ابن عساکر و دیگر محدثان شرکت داد و پس از چندی به قاهره بازگرداند (ابن قاضی شهبه، ۱۰۳/۴ـ۱۰۴؛ ابن فهد، ۲۸۴ـ۲۸۵؛ ابن تغری بردی، ۳۱۲/۱). آنگاه ابن عراقی به حفظ قرآن پرداخت (سخاوی، همانجا). در ۷۸۰ ق بار دیگر به دمشق رفت و نزد طبقهٔ جدیدی از محدثان حدیث شنید. در عین حال از فراگیری سایر علوم نیز غافل نبود. ابن عراقی در زادگاهش قاهره و نیز در دمشق، بیت‌المقدس، مکه و مدینه نزد بزرگان زمان چون سراج‌الدین بلقینی، جمال‌الدین اسنوی، برهان‌الدین ابن جماعه، ابن ملقن، جمال‌الدین ابن نباته و ابوالبقاء سبکی، فقه، حدیث و دیگر دانشها را فرا گرفت (ابن قاضی شهبه، ۱۰۴/۴؛ ابن تغری بردی، ۳۱۳/۱؛ سخاوی، همانجا). پس از درگذشت پدر مشاغل او را عهده‌دار شد و در جامع طولونی و مدارس دیگر تدریس فقه و حدیث را آغاز کرد و بعد از درگذشت همام‌الدین، شیخ مدرسهٔ جمالیه، به جانشینی او برگزیده شد. در دههٔ ۹۰ به نیابت قاضی عمادالدین کرکی منصوب گردید و مدت ۲۰ سال در این مقام باقی ماند. در ۸۲۳ ق برای به‌جای آوردن مناسک حج به مکه رفت و در حرمین به تدریس پرداخت. پس از وفات قاضی جلال‌الدین بلقینی (۸۲۴ ق) از سوی ملک ظاهر به قاضی القضاتی برگزیده شد. اما یک سال و اندی بعد در اثر دشمنی برخی دولتمردان از این مقام برکنار شد و کمتر از یک سال بعد درگذشت. پیکر او را کنار پدرش به خاک سپردند (ابن قاضی شهبه، ۱۰۴/۴ ـ ۱۰۵؛ ابن حجر، ۲۲/۸؛ سخاوی، ۳۳۹/۱ ـ ۳۴۰).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *ذیل الکاشف* ذهبی، به کوشش بوران صناوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ۲. *شرح الصدر فی ذکر لیلة القدر*، که در ۱۳۴۳ ق ضمن مجموعه‌ای در قاهره به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *الامالی*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های بانکیپور (*بانکیپور*، شم 318) و بریل (لاندبرگ، شم 95) موجود است؛ ۲. *تحریر الفتاوی علی التنبیه والمنهاج والحاوی*. از این اثر نسخه‌هایی در کتابخانه‌های ملی (ملی، ۴۵۲/۸) و ازهریه (ازهریه، ۴۶۰/۲) یافت می‌شود. نسخهٔ اخیر در ۸۵۵ ق کتابت شده است؛ ۳. *ذیل علی ذیل العبر* ذهبی. نسخه‌ای از این اثر که ذیلی است بر تذییل پدر مؤلف بر *ذیل العبر* ذهبی، در کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۵۵۲/۱) موجود است؛ ۴. *المستفاد من مبهمات المتن والاسناد*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های مرعشی (مرعشی، ۳۵۸/۱۰) و برلین (*آلوارت*، شم 1676) نگهداری می‌شود؛ ۵. *المعین علی ارجوزة ابن یاسمین*، که شرحی است بر منظومهٔ ابن یاسمین در جبر و مقابله و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های اوقاف بغداد (طلس، ۳۲۹)، ظاهریه

(ظاهریه، ۵۸) و برلین (*آلوارت*، شم 5963) وجود دارد؛ ۶. *النظم الوهّاج فی نظم المنهاج*. این اثر که بنا به تصریح مؤلف در ۷۸۸ ق تألیف شده، شرحی است بر *نظم منهاج الاصول* از پدرش و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس شورا (شورا، ۷۰/۹) نگهداری می‌شود. نسخه‌هایی از دیگر تألیفات وی نیز در برخی از کتابخانه‌های جهان موجود است (برای نمونه، نک: GAL,I/192, 495, II/123; GAL, S, I/509, 679, II/71, 105).

آثار دیگری نیز از وی یاد شده که نسخه‌ای از آنها در دست نیست (ابن فهد، ۲۸۷؛ ابن تغری بردی، ۳۱۵/۱؛ سخاوی، ۳۴۳/۱؛ داوودی، ۵۱/۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر بابناء العمر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ ابن فهد، محمد، «لحظ الالحاظ»، *ذیل تذکرة الحفاظ* ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ ازهریه، فهرست؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ شورا، خطی؛ طلس، محمداسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (ریاضیات)؛ کوپریلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز:
Ahlwardt; *Bankipore*; GAL; GAL, S; Landberg, C., *Catalogue de manuscrits arabes*..., Leiden, 1883.

محسن عابدی

اِبنِ عَرَبْشاه، ابونصرهبةالله عبدالوهاب بن‌احمدحاج‌طرخانی (۱۸ شوال ۸۱۳ ـ ۱۵ رجب ۹۰۱ ق / ۱۳ فوریهٔ ۱۴۱۱ ـ ۳۰ مارس ۱۴۹۶ م)، ملقب به‌تاج‌الدین، فقیه و ادیب حنفی. وی در حاج طرخان (آستاراخان) به‌دنیا آمد و در نوجوانی با پدرش، ابن عربشاه بزرگ، به‌توقات (واقع در ترکیهٔ فعلی) و از آنجا به‌شام رفت. عربی و فقه را نزد پدر آموخت و از قاضی شهاب‌الدین ابن حبّال و عایشه دختر شرائحی و نیز از ابن حجر عسقلانی حدیث شنید. همچنین در دمشق «فرائض» را از شهاب‌الدین احمد حمصی فرا گرفت و ارجوزه‌ای در این زمینه به‌نام *روضة الرائض* سرود. در ۸۵۰ ق حج گزارد و پس از آن مدتی در دمشق و قاهره نیابت قضا را برعهده داشت، سپس در ۸۸۴ ق قضای دمشق را برعهده گرفت، اما در ۸۸۵ ق از کار برکنار شد. آنگاه به‌قاهره رفت و پس از مدت کوتاهی به‌تدریس فقه در مدرسهٔ صرغتمشیه مشغول شد و سرانجام در همانجا درگذشت (سخاوی، ۹۷/۵؛ ابن ایاس، ۳۱۹/۳؛ ابن طولون، ۲۳۴؛ غزی، ۲۵۸/۱). از شاگردان او می‌توان علاءالدین صیرفی و محیوی مصری قبابی را نام برد. سخاوی نیز *شفاءالکلیم* و بعضی از آثار ابن عربشاه را از او شنیده است (سخاوی، همانجا). تمیمی (۵۰۰/۱) دانش او را نزدیک یا برابر با دانش پدرش دانسته و مهارت او را در صناعت توقیع در کتابت، ستوده است.

ابن عربشاه اشعار بسیاری سروده و غالب کتابهایش را به‌نظم در آمیخته است. ابن طولون (همانجا) شعر او را ستوده، اما تمیمی (همانجا) ابیاتی از او آورده و اشعار خوب او را اندک شمرده است.

آثار خطی: ۱. *الارشاد المفید لخالص التوحید* یا *الارشاد فی الاعتقاد*، شعری است در حدود ۱۳۰۰ بیت که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ طلسیهٔ حلب موجود است (جامعه، ۱۵ (۱) / ۲۵۲ـ۲۵۳)؛ ۲. *اشرف الانساب نسب افضل الانبیاء واعظم الاحباب*، در بحر رجز که در ربیع‌الاول ۸۸۸ سروده شده و شامل ۳۳ بیت در مدح پیامبر اسلام (ص) است. نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 2531)؛ ۳. *اشرف الرسائل واظرف المسائل*، در بحر رجز که در ۸۹۲ ق سروده شده و شامل ۱۲۵ بیت دربارهٔ فرزندان، زنان و اصهار پیامبر (ص) است (همان، شم 8160)؛ ۴. *تحریر تنقیح البیان فی تقریر توضیح مسائل خامس الارکان (الحج)*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خالدیهٔ بیت‌المقدس موجود است (مخلص، ۴۱۱/۴)؛ ۵. *تضرع العبد الذلیل لرّبه المولی الجلیل*، *تخمیس الوسیلة العظمی*، موعظه‌ای است به‌شعر در بحر بسیط که قسمتی از آن را *الغایة القصوی ونهایة الأمد الأقصی* نامیده است (*آلوارت*، شم (5) 7923، (1) 8160)؛ ۶. *الجلالیة العظمی فی التوحید الأسنی*، که در ۸۹۳ ق سروده شده است (همان، شم (4) 7923)؛ ۷. *الجوهرة الوضیّة تخمیس القصیدة الشریفة العلویّة*، که در ذیقعدهٔ ۹۰۰ ق سروده شده و در باب مناجات امیرالمؤمنین علی (ع) است. نسخه‌ای از آن در گوتا نگهداری می‌شود (پرچ، 1/29)؛ ۸. *رسالة الأنجاب فی ذکر الخلافة لأفضل الأصحاب*، رساله‌ای است منظوم در حدود ۱۵۰ بیت که در شعبان ۸۹۲ سروده شده است (*آلوارت*، شم 9697)؛ ۹. رساله‌ای در شرح حال پدر خود که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خالدیه موجود است (مخلص، همانجا)؛ ۱۰. *روضة الرائض فی علم الفرائض*، که خود او شرحی نیز بر آن داشته است (سخاوی، ۹۷/۵). طلس در *مجلة المجمع* (۴۴۴/۲۰) آن را شرح منظومه‌ای در فرائض به‌نام *التاجیّة فی نظم السراجیّة* معرفی کرده است؛ ۱۱. *شرب ریاض التعبید، زلال مُزن التوحید*، در اصول دین، نسخه‌ای از آن در گوتا (پرچ، همانجا) مضبوط است؛ ۱۲. *شفاء الکلیم بمدح النبی الکریم*، اثری است منظوم که در ۸۷۲ ق سروده شده و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گوتا (پرچ، شم (7)(4)) موجود است (مخلص، ۴۱۰/۴)؛ ۱۳. *کشف الکروب، ذکر اولیاء الله علاّم الغیوب*، در ذکر برخی صالحان به‌نثر و نظم در ۴ صفحه (پرچ 1/30)؛ ۱۴. *تنزیه الموحّد*، لامیّه‌ای است دربارهٔ توحید که نسخه‌ای از آن در خالدیه موجود است (مخلص، ۴۱۱/۴)؛ ۱۵. *لطائف الحکم*، مجموعهٔ شعرهای مثل گونه است که نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 8187)؛ ۱۶. *مرشد الناسک (السالک) لأداء المناسک*، در ۱۲۰۰ بیت و مضبوط در خالدیه (مخلص، ۴۱۰/۴) و در گوتا (پرچ، همانجا)؛ ۱۷. *مفرّج الشدة*، تضمینی است از قصیدهٔ معروف *البردة* بوصیری مشتمل بر ۴۴۰ بیت که آن را در محرم ۸۹۷ سروده است (*آلوارت*، شم 7822)؛ ۱۸. *نونیة فی الوحید*، که در خالدیه موجود است (مخلص، همانجا). علاوه بر آثار مذکور قطعاتی پراکنده نیز از شعر و

نثر او در کتابخانهٔ گوتا (پرچ، شم (8-1)4) موجود است.

آثار یافت نشده: ۱. *الجوهر المنضّد فی علم الخلیل بن احمد*؛ ۲. *دلائل الانصاف*، در فقه و در بیش از ۲۵٬۰۰۰ بیت؛ ۳. *فتح (نفح) العبیر من فتح الخبیر فی علم التعبیر*، منظومه‌ای است در حدود ۴٬۰۰۰ بیت (سخاوی، ۹۷/۵ ـ ۹۸؛ قس: تمیمی، همانجا؛ زرکلی، ۱۸۰/۴)؛ ۴. *المنح المعظّمة فی نظم مسائل المقدمة* (حاجی خلیفه، ۱۷۹۶/۲)، که مقدمهٔ ابولیث نصر بن محمد سمرقندی را در آن به‌نظم در آورده است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن طولون، محمد، *الثغر البسام (قضاة دمشق)*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *التراجم السنیّة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طلس، اسعد، «دور کتب فلسطین و نفائس مخطوطاتها»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵ م؛ غزی، محمد بن محمد، *الکواکب السائرة*، به‌کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ مخلص، عبدان، نفائس الخزانة الخالدیة فی القدس الشریف»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴ م؛ نیز: *Ahlwardt; Pertsch.*

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ عَرَبْشاه، شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن‌محمد بن عبدالله ابن ابراهیم حنفی دمشقی (۷۹۱ ـ ۸۵۴ ق/ ۱۳۸۹ ـ ۱۴۵۰ م)، مورخ، ادیب، فقیه، لغوی و قاضی. وی به سبب اقامت طولانی در آسیای صغیر «رومی» نیز خوانده شده است.

معتبرترین سند پیرامون زندگی ابن عربشاه اجازه‌ای است که خود وی در خانقاه سعیدالسعداء قاهره در اول ذیحجهٔ ۸۵۳ ق به دوست نزدیکش ابن تغری بردی (ه‌م) نوشت و چند بار نیز متن آن را برای او خواند. ابن تغری بردی متن کامل این نوشته را در *المنهل الصافی* آورده است (۱۳۱/۲ ـ ۱۴۴) و دیگر مؤلفان از جمله سخاوی و ابن عماد مطالب خود را از او برگرفته‌اند. ابن عربشاه در دمشق زاده شد و در همانجا پرورش یافت (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۴۰/۲). قرآن را در زادگاهش نزد زین بن عمر اللبّان مُقری (سخاوی، ۱۲۷/۲) فرا گرفت. در ۸۰۳ ق، هنگام حملهٔ تیمور به شام همراه با مادر و برادران (ابن تغری بردی، همانجا) و خواهرزاده‌اش عبدالرحمن بن ابراهیم بن خولان (سخاوی، همانجا) به سمرقند رفت. سمرقند در روزگار تیمور کانون ارباب فضل و هنر و صنعت بود (ابن عربشاه، *عجائب المقدور*، ۱۱۴ ـ ۱۱۵). به همین جهت می‌توان گفت که اقامت در این شهر در رشد فکری و پرورش شخصیت ابن عربشاه، نقش مؤثر داشته است. پس از آن به بلاد ختا و ماوراءالنهر رفت. بعد از مدتی به سمرقند بازگشت و نزد دو تن از استادان طراز اول آن روزگار: سید محمد شریف جرجانی و شمس‌الدین ابن جزری، و نیز خواجه عبدالاول، محمد بخاری و دیگران علوم رایج زمان را آموخت (ابن تغری بردی، سخاوی، همانجاها؛ شوکانی، ۱۱۰/۱). همچنین زبانهای فارسی و مغولی را فرا گرفت (سخاوی، همانجا). آنگاه برای تکمیل آموخته‌هایش و به دست آوردن تجربه، به سیر و سفر پرداخت: در سرزمین مغول با شیخ برهان‌الدین اندکانی و قاضی جلال‌الدین سیرامی دیدار و از آنها کسب فیض کرد (سخاوی، همانجا؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۴۱/۲)، سپس به خوارزم آمد و از آنجا به دشت و سَرای و حاجی ترخان (آستارا خان) رفت و مدت ۴ سال در آنجا اقامت گزید و به تکمیل فقه و اصول و معانی و بیان پرداخت (همانجاها؛ قنوجی، ۳۲۷). سپس به شبه جزیرهٔ کریمه رهسپار شد و با دانشمندان آن دیار از جمله عبدالمجید، شاعر و ادیب و پردازندهٔ داستان *مؤنس العشاق* (به زبان ترکی) دیدار و گفت‌وگو کرد (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۴۲/۲). آنگاه به دربار عثمانی نزد سلطان محمد اول معروف به چلبی به ادرنه رفت و مورد احترام فراوان قرار گرفت. اقامت او در آسیای صغیر ۱۰ سال به طول انجامید. در این مدت با مولانا برهان‌الدین خوافی دیدار کرد و در محضر وی دانش اندوخت (همانجا؛ سخاوی، همانجا). وی به سبب مهارت و تسلط به زبانهای گوناگون در دیوان انشاء (دیوان همایون) سمت منشیگری را برعهده گرفت و مکاتبات دربار عثمانی با فرمانروایان سایر کشورها را به زبانهای عربی، فارسی و ترکی انجام می‌داد و در این مدت آثار بسیاری را برای پادشاه عثمانی از زبانهای فارسی و عربی به زبان ترکی ترجمه کرد (همانجاها).

ابن عربشاه بعد از درگذشت سلطان محمد اول (۸۲۴ ق) به موطن خویش بازگشت و پس از ۴ ماه اقامت در حلب، در ۸۲۵ ق به دمشق رفت (ابن تغری بردی، همان، ۱۴۳/۲). سخاوی (همانجا) مدت اقامت او را در حلب ۳ سال نوشته است که در مقایسه با تاریخی (۸۲۴ ق) که وی آسیای صغیر را ترک کرد و وارد دمشق شد، درست به نظر نمی‌رسد. وی در دمشق در یکی از حجره‌های مسجد القصب گوشهٔ عزلت گزید و در همانجا صحیح مسلم را نزد قاضی شهاب‌الدین حنبلی خواند (سخاوی، ۱۲۷/۲ ـ ۱۲۸). در بازگشتِ مولانا علاءالدین محمد بخاری از مکه به شام، به ملازمت او در آمد و تا هنگام درگذشت وی (۸۴۱ ق) هرگز او را ترک نگفت (ابن تغری بردی، همان، ۱۴۳/۲ ـ ۱۴۴). بعد از فوت بخاری به زیارت حج رفت و در مراجعت در قاهره رحل اقامت افکند و تا پایان عمر در همانجا ماند.

ایام اقامت ابن عربشاه در قاهره با دوران پادشاهی ملک ظاهر سیف‌الدین چقمق (چقماق) مصادف بود و او رویدادهای زمان این حاکم مصری را در کتابی به رشتهٔ تحریر در آورده است (نک: آثار). ابن عربشاه بسیار مورد توجه ملک ظاهر بود، از این رو درباریان بر او رشک بردند، چنانکه سرانجام بر اثر سعایت آنان پادشاه او را به زندان افکند و اگر چه پس از ۵ روز آزاد شد، اما این واقعه چنان او را آزرد که ۱۲ روز پس از آزادی در اقامتگاهش در خانقاه سعید السعداء درگذشت (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۵۴۹/۱۵؛ سخاوی، ۱۲۹/۲).

ابن عربشاه، نویسنده‌ای توانا، ادیبی پرمایه و آگاه به علوم قرآنی، فقه و حدیث، و شاعری چیره‌دست بود و در شعر بیشتر به مدح و غزل

می‌پرداخت و از اصطلاحات نحو، منطق، کلام و فقه در مضامین اشعار خود بهره می‌برد. آثار منثورش به رغم ادعای وی در ساده‌نویسی (ابن عربشاه، *عجائب المقدور*، ۲۴۲؛ همو، زندگانی... ۳۳۷)، مسجع و پرتکلف است. جامعیت وی در فنون ادب و به کار بردن انواع کنایات و استعارات و الفاظ مترادف، فهم آثار او را دشوار ساخته است.

ابن عربشاه بیشترین شهرت خود را به تاریخ‌نگاری مدیون است. وی در گزارش رویدادها و مشاهداتش غالباً از بیان احساسات شخصی خود نیز فروگذار نکرده است؛ به همین جهت استفادهٔ درست از آثار وی مستلزم اعمال دقت بیشتری است (IA, V (2) / 701).

آثار چاپی:

۱. *عجائب المقدور فی نوائب التیمور*، در تاریخ تیمور لنگ. این کتاب مشهورترین اثر ابن عربشاه و یکی از مآخذ مهم دربارهٔ شخصیت، زندگی و فتوحات تیمور است. کتاب، بعد از مقدمه‌ای کوتاه، با ذکر نام و تبار و قدرت گرفتن تیمور آغاز می‌شود. آنگاه مؤلف یورشهای تیمور به خوارزم، خراسان، سیستان، اصفهان، آسیای صغیر و جنگ با ایلدرم با یزید عثمانی را به تفصیل بیان می‌کند. بیش از یک چهارم حجم کتاب به حوادث بعد از مرگ تیمور و جانشینان وی اختصاص دارد. اگر چه ابن عربشاه در جای جای کتاب از تیمور با کلمات و عبارات تند و ناهنجار یاد کرده است، لیکن فصلی از آن را نیز به صفات تیمور اختصاص داده (ص ۲۰۹ به بعد) و در آن او را به مردانگی و شجاعت و سیاست و تدبیر ستوده است. فصلی کوتاه از کتاب نیز دربارهٔ سمرقند و آبادیهای آن (ص ۲۲۰ به بعد) و در پایان آن نام و نسب مؤلف و سبب تألیف کتاب آمده است (صص ۲۳۸ ـ ۲۴۳).

این کتاب نخستین بار در ۱۶۳۶ م به وسیلهٔ گولیوس به لاتینی و بار دیگر در ۱۷۶۷ و ۱۷۷۲ م توسط منگر با عنوان «تاریخ تیمور لنگ بزرگ[1]» منتشر شده است (GAL, II, 36-37). در ۱۱۱۱ ق/ ۱۶۹۸ م مرتضی نظمی‌زاده آن را به ترکی ترجمه کرد (بروسه لی، ۱۵۳/۳) و چون ترجمهٔ ترکی آن معلق و غیر مفهوم بود، در ۱۲۷۷ ق / ۱۸۶۰ م مورد تجدید نظر قرار گرفت و با نام *تاریخ تیمور گورکان* چاپ گردید (IA, V(2) / 700). ترجمهٔ انگلیسی آن نیز توسط ساندرز در ۱۹۳۶ م در لندن چاپ شد (فولتون، 112). متن عربی آن نیز بارها در کلکته و بولاق چاپ شده است (سرکیس، ۱۷۴) و ترجمهٔ فارسی آن توسط محمد علی نجاتی با عنوان *زندگانی شگفت‌آور تیمور* در ۱۳۳۹ ش در تهران منتشر شده است.

۲. *فاکهة الخلفاء و مفاکهة الظرفاء*، که به گفتهٔ خود مؤلف کتابی است از نوع *کلیله و دمنه* و *سلوان المطاع*، مشتمل بر داستانهای پندآموز که از زبان حیوانات نقل شده است. وی معتقد است که اندرزهای سیاسی و سخنان پندآمیز از زبان حیوانات، در امیران و فرمانروایان کارسازتر خواهد بود (*فاکهة*، ۷ ـ ۸). تألیف این اثر در ۸۵۲ ق، دو سال پیش از مرگ مؤلف پایان یافته است (حاجی خلیفه، ۱۲۱۶/۲).

کتاب مشتمل بر یک مقدمه و ۱۰ باب است. در باب اول تا سوم، عناوین وصایا و احکام ملوک عرب و عجم و ترک، داستانهایی از انوشیروان (ص ۱۹)، ضحاک (ص ۲۲)، قابوس بن وشمگیر (ص ۲۹)، بهرام گور (ص ۳۱) آمده است. در باب چهارم تا نهم داستانهایی از زبان حیوانات، دربارهٔ انس و جن و عفریت و جز آن نقل شده است و باب دهم در رفتار و اخلاق اجتماعی است و بخشی از آن نیز دربارهٔ چنگیز و استیلای مغول است (ص ۴۶۴ و بعد).

این کتاب بارها ـ در بولاق (۱۲۷۶ ق)، موصل (۱۸۶۹م) و قاهره (۱۳۰۰ق) ـ چاپ شده است. چاپ اول آن با ترجمهٔ لاتینی در ۱۸۳۲م از سوی فرایتاگ، در ۲ جلد در بُن انتشار یافته است (GAL, II/37). بابهای چهارم تا هفتم آن در زمان سلطان مراد سوم عثمانی (۹۵۳ ـ ۱۰۰۴ ق) توسط دُکالین‌زاده عثمان بیک به زبان ترکی ترجمه شده است که نسخ خطی آن در کتابخانهٔ نور عثمانیه به شمارهٔ ۳۷۳۰ و خالص افندی به شمارهٔ ۷۲۶۹ موجود است (IA, V(2)/701). همچنین بخش مربوط به چنگیز از فصل دهم کتاب به وسیلهٔ شرف‌الدین یالتقایا به ترکی ترجمه و در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات استانبول (۱۹۲۵م، دورهٔ ۴، شم ۱ ـ ۲) چاپ شده است (همانجا). نثر این کتاب نیز مانند سایر آثار ابن عربشاه مسجّع است. شوون[2] این کتاب را روایتی از *مرزبان‌نامه* می‌داند (EI²).

۳. ترجمهٔ مرزبان‌نامه. ابن عربشاه آن را از روی ترجمهٔ ترکی *مرزبان‌نامه* ــ که در حدود ۷۸۲ ق توسط شیخ اوغلو و به نام سلیمان شاه از حکمرانان آل گرمیان انجام گرفته است (اوزون چارشیلی، 217) ــ هنگام اقامت در ادرنه به عربی ترجمه کرده است. این کتاب در ۱۸۶۱م همراه با تصاویری در مصر چاپ شده است (GAL، همانجا؛ شوربجی، ۲۲۴).

ب ـ خطی: ۱. *ترجمان المترجم بمنتهی الارب فی لغة الترک والعجم والعرب* (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۳۹/۲؛ حاجی خلیفه، ۳۹۷/۱). کتابی است در لغت عربی با معانی فارسی و ترکی و احتمالاً در ۲ جلد. نسخه‌ای از جلد اول آن (IA، همانجا) به شمارهٔ ۶۰۴۳ در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (GAL, S, II/25؛ بلوشه، 170) و نسخهٔ منحصر به فرد جلد دوم آن در کتابخانهٔ توپکاپی به شمارهٔ ۸۸ نگاهداری می‌شود. این جلد که شامل بخش افعال است، به ترتیب الفبایی مصادر و بابها با معادل ترکی و فارسی آنها تنظیم یافته است (IA, V(2)/699-700)؛ ۲. *جلوة الامداح الجمالیة فی حلّتی العروض والعربیة* (ابن تغری بردی، همان، ۱۳۴/۲)، منظومه‌ای است در عروض و مختصری در نحو. نسخه‌ای از آن شامل ۱۸۳ بیت (GAL, II/37) به شمارهٔ ۶۷۶۴ در برلین موجود است (آلوارت، VI/161)؛ ۳. *سیرة السلطان الشهیر الملک الظاهر جقمق* (سید، ۲(۲)/ ۸۷) یا *التألیف الطاهر فی شیم الملک الظاهر القائم بنصرة الحق ابی‌سعید جقمق*

---

1. Manger, *Histoire du grand Tamerlan*
2. Chauvin

(GAL، همانجا). وی این کتاب را در دو بخش در ۸۴۳ ق تألیف کرده است. بخش اول آن که در موضوعاتی اخلاقی مانند فضیلت، تواضع، حلم و شفقت است، در واقع اندرزنامه‌ای است همچون سایر اندرزنامه‌ها که در آن مطالبی از *جوامع الحکایات*، *سیاستنامه*، ابوسعید ابوالخیر و جز آنها نقل شده است (IA، همانجا). بخش دوم شامل رویدادهای تاریخی زمان ملک ظاهر از ۸۴۱ ـ ۸۴۳ ق است (GAL، همانجا). ابن‌عربشاه در این اثر خود از تیمور و ستمهای وی در شام، اصفهان، بغداد و نیز از صلاح‌الدین ایوبی و خاندان ذوالقدریه بحث می‌کند. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ توپکاپی به شمارهٔ ۲۹۹۲ موجود است (ستید، همانجا؛ IA, V(2)/700)؛ ۴. قصیده‌ای با عنوان *عقود النصیحة* (ابن‌تغری بردی، همان، ۱۳۹/۲) که نسخه‌ای از آن در گوتا نگاهداری می‌شود (برج، I/171).

ج ـ آثار یافت نشده: *برهان الفارض بقول المعارض* (بغدادی، ۱۳۰/۱)؛ ترجمهٔ ترکی *تعبیر القادری* تألیف یعقوب دینوری (حاجی خلیفه، ۴۱۷/۱)؛ ترجمهٔ ترکی *تفسیر ابی اللّیث*، تألیف نصربن محمد سمرقندی (همو، ۴۴۱/۱)؛ ترجمهٔ ترکی *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* تألیف محمد عوفی (همو، ۵۴۰) در چند جلد (سخاوی، ۱۲۷/۲)؛ *خطاب الاهاب الناقب وجواب الشهاب الثاقب* (ابن تغری بردی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۱۴/۱)؛ *العقد الفرید*، منظومه‌ای در توحید (سخاوی، ۱۲۸؛ حاجی خلیفه، ۱۱۵۲/۲)؛ *غرة السّیر فی دول الترک والتّتر* (همو، ۱۱۹۸/۲؛ ابن عماد، ۲۸۳/۷)؛ *مرآةالادب* به نظم و نثر در علم معانی و بیان (ابن‌عربشاه، *عجائب المقدور*، ۲۴۰؛ سخاوی، ۱۲۸/۲). نمونه‌ای از آن در *المنهل* (ابن تغری بردی، ۱۳۴/۲) مندرج است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ همو، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۸۴م؛ ابن عربشاه، احمد، *عجائب‌المقدور فی اخبار تیمور*، قاهره، ۱۳۰۵ ق؛ همو، *زندگانی شگفت‌آور تیمور* (ترجمهٔ *عجائب المقدور*)، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، *فاکهة الخلفاء ومفاکهة الظرفاء*، موصل، ۱۸۶۹م؛ ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلف لری*، استانبول، ۱۳۴۲ ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، *چاپی*؛ سید، *خطی*؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ شوربجی، محمد جمال‌الدین، *المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ قنوجی، صدیق بن حسن، *التاج المکلل*، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ نیز:

Ahlwardt; *Blochet*; EI[2]; Fulton, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; GAL; GAL, S; IA; *Pertsch*; Uzunçarsılı, I. H., *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara, 1969.

علی اکبر دیانت

اِبْنِ عَرَبی، ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد مَعافِری اشبیلی (۴۶۸ ـ ۵۴۳ ق/۱۰۷۶ ـ ۱۱۴۸ م)، فقیه مالکی ومحدث نامدار اندلس. از نسبت معافری چنین برمی‌آید که نسب او به فروع اندلسی قبیلهٔ عرب معافر می‌رسد (نک: ابن حزم، ۴۱۸). پدرش از عالمان پرنفوذ اشبیلیه بود و محمد زیر نظر او به تحصیل پرداخت، به طوریکه در ۱۶ سالگی در ادب عربی، قرائت و حساب تبحر یافت (نک: ابن عربی، «مختصر»، ۱۸۶ ـ ۱۹۰). از شیوخ او در این دوره بجز پدرش باید از دایی وی ابوالقاسم حسن بن عمر هوزنی و ابوعبدالله سرقسطی یاد کرد (ابن عساکر، ۵۵۴/۱۵؛ مقری، ۲۸/۲).

در منابع غالباً بر رابطهٔ نزدیک پدر ابن عربی با بنی عباد ــ که پیش از مرابطون بر اشبیلیه حکم می‌راندند ــ تکیه شده است. گفته می‌شود که با سقوط عبادیان در ۴۸۴ ق این خانواده در تنگنا قرار گرفته، ناچار سال بعد به جلای وطن تن دادند (فتح بن خاقان، ۶۲؛ قاضی عیاض، ۶۶؛ قس: ابن عربی، همان، ۱۹۱ ـ ۱۹۳)، ولی ابن خلدون از اعزام ابن عربی و پدرش توسط ابن تاشفین امیر مرابطی به عنوان فرستاده نزد خلیفهٔ عباسی یاد کرده است (مقدمه، ۲۸۵ ـ ۲۸۶؛ قس: ابن تغری بردی، ۱۹۱/۵). این مضمون در برخی عبارات رحلهٔ ابن عربی تأیید شده است. عملکرد پدر و پسر نیز در جریان سفر آنان به شرق تا حدودی مؤید این مدعاست.

در این سفر که در اوایل ۴۸۵ ق آغاز شد، ابن عربی به همراه پدر از طریق افریقیه و مصر به شام درآمد. مدت سه سال در بیت‌المقدس اقامت گزید و در آنجا از کسانی چون ابوبکر طرطوشی و مکی بن عبدالسلام رمیلی سود جست. از یادکردهای او برمی‌آید که این مدت از ایام بسیار پرفایده در دوران تحصیل او بوده است (نک: ابن عربی، *احکام القرآن*، ۶۱/۱، ۷۱۱/۲، ۹۸۵، جم؛ «مختصر»، ۲۰۳ ـ ۲۱۲؛ ذهبی، ۱۲۹۵/۴). سپس در دمشق در جلسات درس کسانی چون ابوالفتح مقدسی، ابومحمد ابن اکفانی و ابوالفضل ابن فرات شیعی حضور یافت (ابن عساکر، ۵۵۴/۱۵) و در حدود شعبان ۴۸۹ راه عراق در پیش گرفت (ابن عربی، همان، ۲۱۶).

اقامت در بغداد برای ابن عربی فرصتی مغتنم بود تا در مجلس استادان بزرگی چون ابوبکر شاشی و خطیب تبریزی شرکت جوید و با طرز فکرهای گوناگون آشنا شود (نک: ابن عربی، همان، ۲۲۲ ـ ۲۲۳، *احکام القرآن*، ۱۵۹۹/۴، *عارضة*، ۶/۱). این برهه تا آن اندازه برای وی ثمربخش بود که سالها بعد خاطرات آن، او را به سرودن ابیاتی در وصف بغداد واداشته است (نک: ضبی، ۹۴ ـ ۹۷). وی در اواخر ۴۸۹ ق قصد حجاز کرد و ضمن به جای آوردن مناسک حج ازفراگیری علم نیز غفلت نورزید (ابن عربی، همان، ۴۹/۴ ـ ۵۰؛ ابن عساکر، همانجا)، اما گویا در این سفر مقصود دیگری را نیز دنبال می‌کرد و آن رساندن آوازهٔ مجاهدات یوسف بن تاشفین در برابر حملات مسیحیان بود (نک: اعراب، ۳۷).

پدر و پسر در سفر خود به مشرق افزون بر تحصیل علم و به جای آوردن حج، هدف دیگری را نیز در نظر داشتند. این هدف برقراری روابط دوستانهٔ سیاسی میان مغرب و مشرق، پس از مدتها بریدگی، به منظور اتحاد در برابر هجوم مسیحیان بود. شاید بتوان توصیه نامه‌های والی دمشق و سران آن دیار برای آنان را نتیجهٔ آگاهی ایشان از عزم این پدر و فرزند دانست (نک: همو، ۵۷). به هر روی ابن عربی پس از

انجام دادن مناسک حج بی‌درنگ به بغداد بازگشت و تا اواخر ۴۹۱ ق در آنجا ماند. در این مدت آن دو توانستند خلیفهٔ عباسی مستظهر را متقاعد سازند که ابن تاشفین را به عنوان نمایندهٔ خود در مغرب به رسمیت شناسد (نک: همو، ۵۸ ـ ۶۰). ابن عربی در این فاصله مدتی مصاحبت امام محمد غزالی را نیز درک کرد. ثمرهٔ این مصاحبت تأییدیه‌ای بود که ابن عربی از غزالی برای ابن تاشفین دریافت داشت (نک: همو، ۴۱، ۶۱ ـ ۶۴). در راه بازگشت به مغرب وی مدتی در اسکندریه مقیم شد و در این فرصت بار دیگر از محضر ابوبکر طرطوشی که به اسکندریه آمده بود، بهره برد و نیز توانست تأیید نامه‌ای نیز برای ابن تاشفین از طرطوشی بگیرد. مدتی هم در آنجا به مرابطه پرداخت (همو، ۶۸ ـ ۷۱). در ۴۹۳ق، زمانی که هنوز در اسکندریه بود پدرش درگذشت (قاضی عیاض، ۶۷). ابن عربی پس از ترک دیار مصر از افریقیه گذشت، ولی مستقیماً به اندلس نرفت و راه مغرب پیش گرفت (نک: اعراب، ۷۵؛ قس: ابن قنفذ، ۷۱). احتمالاً او به مراکش رفت تا نتیجهٔ فعالیتهای سیاسی خود را به اطلاع ابن تاشفین برساند. سپس عازم اندلس شد و در ۴۹۵ ق به موطن خود رسید (قاضی عیاض، ۶۸). جزئیات بیشتر این سفر را می‌توان در «مختصر ترتیب الرحلة» اثر خود او دنبال کرد.

ابن عربی در اشبیلیه مورد عنایت امیر سیر بن ابی‌بکر لمتونی نمایندهٔ مرابطون قرار گرفت و به سمت مشاورت وی برگزیده شد (اعراب، ۷۸؛ قاضی عیاض، همانجا؛ قس: کلاعی، ۱۸۸، که او را وزیر خوانده است). وی با ابراهیم بن یوسف بن تاشفین که چندی بعد به حکمرانی آن دیار رسید، نیز روابط حسنه داشت و در سالهای ۵۱۴، ۵۲۲ و ۵۲۵ ق در کنار امیران مرابطی در نبردهای کننده، بلنسیه و غیر آن در برابر مسیحیان حضور یافت (ابن ابار، *المعجم*، ۸، *التکملة*، ۳۴۴/۱، ۳۵۰؛ اعراب، ۸۲). در ۵۲۷ ق ابن عربی شاهد تصرف موقت اشبیلیه به دست مسیحیان بود (ابن عربی، *احکام القرآن*، ۹۵۵/۲؛ ابن عذاری، ۸۸/۴). به دنبال همین رابطهٔ نزدیک با مرابطون بود که علی ابن‌یوسف بن تاشفین در پایان جمادی‌الثانی ۵۲۸ از مراکش او را به قضای اشبیلیه گماشت (ابن عذاری، ۹۲/۴ ـ ۹۳؛ نباهی، ۱۰۶، به نقل از ابن زبیر که ۵۳۸ ق ضبط کرده است). گرچه حسن رفتار او را در دوران تصدی قضا ستوده‌اند، ولی کارشکنیهای مخالفان او موجب شد پس از حدود دو سال از آن منصب برکنار شود (یا کناره گیرد). در پی آن به قرطبه رفت و چندی در آنجا مقیم شد و به تدریس پرداخت (ابن بشکوال، ۵۹۱/۲؛ قاضی عیاض، ۶۸؛ ضبی، ۹۳ ـ ۹۴؛ ابن عذاری، ۹۳/۴ ـ ۹۴). از آن پس تا ۵۴۱ ق اطلاع چندانی از فعالیت سیاسی وی در دست نیست. شاید بیشتر اوقات خود را صرف تعلیم و تألیف می‌کرده است. تنها از یک سفر او به مغرب در حدود ۵۳۵ ـ ۵۳۶ ق اطلاع داریم که انگیزهٔ آن روشن نیست (اعراب، ۸۵). در ۵۴۱ ق لشکریان موحدون اشبیلیه را به تصرف درآوردند و بر اساس گزارش ابن خلدون (*العبر*، ۳۱۳/۶) پسر ابن عربی با نام عبدالله در جریان این انتقال قدرت به دست موحدون کشته شد.

در ۵۴۲ ق ابن عربی در رأس هیأتی مرکب از سران اشبیلیه برای ابراز تسلیم نزد عبدالمؤمن امیر موحدون و جانشین ابن تومرت به مراکش رفت و عبدالمؤمن این هیأت را حدود یک سال در مراکش نگاه داشت. ابن عربی در راه بازگشت در ربیع الاول ۵۴۳ در حومهٔ فاس درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (ابن ابی زرع، ۱۹۰؛ *الحلل الموشیة*، ۱۴۷ ـ ۱۴۸؛ ابن خلدون، همانجا). در گزارش ملاقات بین ابن عربی وعبدالمؤمن، برخی منابع آورده‌اند که ابن عربی یادآور شده که غزالی ظهور ابن تومرت در مغرب را پیشگویی کرده است، ولی این حکایت از نظر زمان پذیرفتنی نیست (نک: هـ د، ابن تومرت). مقبرهٔ ابن عربی در فاس همواره زیارتگاه علاقه‌مندان او بوده است (نباهی، ۱۰۷؛ ابن قنفذ، ۴۲؛ مقری، ۳۰/۲؛ مراکشی، ۲۰/۳؛ گنون، ۷۳۴).

ابن عربی در طول سفر شرقی خود توانست با عالمانی از مذاهب گوناگون ملاقات کند و در زمینه‌های مختلف از عقاید، فقه، علوم قرآنی، حدیث و ادب تبحر یابد و آثاری تألیف کند (نک: بخش آثار). در عقاید باید وی را یک سلفی دانست و این طرز فکر او به روشنی از کتاب *القواصم* برمی‌آید. وی از موضع سلفی خود همواره صاحبان مذاهب مختلف کلامی و فیلسوفان را مورد حمله قرار داده است (برای جزئیات بیشتر، نک: اعراب، ۱۴۸ ـ ۱۵۱، ۱۷۷ ـ ۱۸۰). عمار طالبی نیز در رساله‌ای با عنوان *آراء ابن العربی الکلامیة ونقده للفلسفة الیونانیة*، به تفصیل عقاید او را بررسی کرده که در مطابع الشروق بیروت به چاپ رسیده است.

اما در فقه، به‌عنوان یک مالکی، وی علاقهٔ وافر خود را به‌پیشوای مذهب مالک جا به‌جا ابراز داشته و گاه سعی کرده او را میان پیشوایان مذاهب چهارگانه برتر شمارد (مثلاً نک: *احکام القرآن*، ۶۲۳/۲). وی تا حد امکان تلاش دارد از مذهب مالکی دفاع کند و پیروان مذاهب دیگر چون شافعیان، حنفیان و ظاهریان را ــ گاه تا حد افراط ــ مورد حمله قرار دهد (نک: همان، ۱۲/۱، ۸۳، ۴۴۶، ۵۷۳/۲، ۵۹۸، ۷۲۵). ولی از دیدگاهی دیگر ابن عربی به‌عنوان فقیهی مجتهد خود را همیشه ملزم به‌پیروی از پیشینیان نمی‌بیند و گاه و بیگاه فتواهایی برخلاف نظر مشهور ایشان صادر می‌کند (مثلاً نک: همان، ۲۵۲/۱، ۶۱۲/۲) و در این راه حتی از اینکه نظر شخص مالک را نادیده بگیرد، پرهیز ندارد (نک: همان، ۱۰۶/۱، ۱۰۵۳/۳). در فقه ابن عربی تا آن اندازه به‌حکمت تشریع احکام بها داده شده که حتی عموم *قرآن* با حکمت حکم تخصیص داده می‌شود (مثلاً نک: همان، ۶۲۷/۲). از طرف دیگر ابن عربی در پذیرش حدیث و عمل بدان بسیار سختگیر است. او همچون ابن حزم به‌عامل «زبان» در برداشت از نصوص قرآن و حدیث عنایت ویژه‌ای مبذول داشته است، چنانکه مباحث لغوی و نحوی برای نشان دادن صحیح‌ترین برداشت از منابع فقهی در سراسر نوشته‌های او دیده می‌شود.

در مقایسه‌ای بین فقه ابن عربی با ابن حزم، باید گفت او در طرح عامل زبان در فقه و نوع برخورد با حدیث می‌تواند تا حد قابل ملاحظه‌ای از ابن حزم تأثیر پذیرفته باشد، ولی در مسألۀ حکمت تشریع در نقطۀ مقابل ابن حزم قرار گرفته و به‌این طریق خلأ ناشی از استناد محدود به‌حدیث را که ابن حزم با اصالت دادن به‌اباحه پر کرده، او با طرح مسالۀ حکمت از میان برداشته است. دیگر نکته‌ای که در فقه ابن عربی جلب نظر می‌کند نقطه نظرهای او در مسائل مربوط به‌جنگ با کفار است. او که بارها از نزدیک صحنه‌های نبرد را درک کرده و همواره در جریان مصالح سیاسی مسلمین در مقابله با مسیحیان بوده، اعمالی چون به‌استقبال شهادت رفتن را تجویز کرده است (نک: همان، ۱۱۶/۱).

ابن عربی از حدیث نیز بهره‌ای وافر داشته، تا حدی که کثرت روایات او موجب شده که برخی از معاصرانش به‌نقل او بدگمان شوند (نک: قاضی عیاض، ۶۸؛ ذهبی، ۱۲۹۶/۴ ـ ۱۲۹۷)، ولی این بدگمانی، بعدها مورد اعتنا قرار نگرفته است. اینکه رابسن[1] با استناد به *لسان المیزان* (۲۳۴/۵) مدعی شده که ابن حجر او را ضعیف خوانده است (نک: EI^2)، درست نیست، زیرا «محمد بن عبدالله معافری» موردنظر ابن حجر، به‌تصریح خود وی پیش از دارقطنی (د ۳۸۵ ق) می‌زیسته است (برای منزلت ابن عربی در علوم قرآنی، ادب، تصوف و تعلیم و تربیت، نک: اعراب، ۱۲۱ ـ ۱۳۵، ۱۵۱ ـ ۱۷۷؛ نیز برای برخی اشعار وی، نک: عمادالدین کاتب، ۲۹۶/۲؛ ضبی، ۹۴ ـ ۹۷؛ ابن سعید، *رایات*، ۶۰ ـ ۶۱، *المغرب*، ۲۵۰/۱؛ ابن خطیب، ۲۱۴/۲). از شاگردان ابن عربی می‌توان عالمان نامداری چون قاضی عیاض، ابن بشکوال، ابن خیر اشبیلی و ابن بسام را یاد کرد (قاضی عیاض، ۶۸ ـ ۶۹؛ ابن بشکوال، ۵۹۱/۲؛ ابن خیر، ۵۱، جم؛ ابن بسام، ۳ (۱) / ۳۱۹، جم). ابن حزرهم نیز از دست او خرقه پوشیده است (ابن قنفذ، ۴۲، ۹۳؛ برای اطلاع از نام دیگر شاگردان او، نک: اعراب، ۹۱ ـ ۱۱۱).

آثار: نوشته‌های ابن عربی از حیث موضوع بسیار متنوع است و در برخی از آنها گونه‌ای نوآوری دیده می‌شود. از جمله گلدسیهر (ص 672) در بررسی کتب مربوط به‌خلافیات در فقه، آثار ابن عربی در این زمینه را از نخستین نوشته‌های اندلسی قلمداد کرده و کراچکوفسکی (ص 303) در بررسی ادب جغرافیای عربی او را از پیشتازان رحله‌نویسی دانسته است.

چاپی: ۱. *احکام القرآن*، که در آن به‌ترتیب سور، آیات احکام را مورد بررسی قرار داده و جابه‌جا به‌بحثهای اصولی و ادبی پرداخته است. این اثر چندین بار از جمله در ۱۹۵۷ ـ ۱۹۵۹ م به‌کوشش علی محمد بجاوی در قاهره به‌چاپ رسیده است. مؤلف خود اختصاری از آن را با عنوان *الاحکام الصغری* فراهم آورده که به صورت خطی در رباط و فاس یافت می‌شود(GAL,S,I/732؛ اعراب، ۱۳۱)؛ ۲. *عارضة الاحوذی*، در شرح *سنن ترمذی* که بارها از جمله در ۱۹۳۴ م در حیدرآباد دکن چاپ شده است؛ ۳. *العواصم من القواصم*، که یک بررسی کلامی در واقعۀ صفین بوده و چندین بار از جمله در ۱۳۴۷ ق در الجزایر به‌چاپ رسیده است؛ ۴. *مختصر ترتیب الرحلة*. این اثر مختصر کتاب *ترتیب الرحلة* مؤلف است که در زمان حیات او از میان رفته بوده است. این مختصر که در مقدمۀ *قانون التأویل* درج شده، به‌کوشش سعید اعراب به‌چاپ رسیده است. همچنین برخی رساله‌های او را عصمت عبداللطیف دندش به‌همراه *دوز المرابطین فی نشر الاسلام* در بیروت (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م) به‌چاپ رسانیده است.

خطی: ۱. *الامدالاقصی فی شرح الاسماءالحسنی*، درکتابخانه‌های سلیم آغا، رامپور، حسنیۀ مغرب و خزانۀ رباط (اعراب، ۱۲۷؛ GAL, S, I/733)؛ ۲. *سراج المریدین*، در علم تذکیر از علوم قرآنی (بر اساس طبقه‌بندی مؤلف)، در دارالکتب مصر و کتابخانۀ کتانی (سید، ۴۵۸/۱؛ *مجلة معهد*، ۵(۱) / ۱۸۴؛ نیز نک: اعراب، ۱۳۱)؛ ۳. *قانون التأویل*، در علوم قرآنی، در کتابخانه‌های اسکوریال، دارالکتب مصر و قرویین فاس (ESC^2، شم 1264؛ خدیویه، ۱۸۸/۱ ـ ۱۸۹؛ فاسی، شم ۹۲۶)؛ ۴. *القبس*، در شرح *موطأ* مالک، در خزانۀ رباط، کتابخانه‌های کتانی، صبیحیۀ سَلا و قرویین فاس (اعراب، ۱۴۰؛ *مجلة معهد*، ۵ (۱) / ۱۷۶؛ حجی، شم ۱۶۰، ۱۶۱؛ فاسی، شم ۱۷۰)؛ ۵. *الناسخ والمنسوخ فی القرآن*، در خزانۀ رباط و کتابخانۀ قرویین فاس (اعراب، ۱۲۹؛ فاسی، شم ۹۴۷؛ برای اطلاع بیشتر در مورد آثار خطی و یافت نشدۀ ابن عربی، نک: CAL, S, I/732-733; GAL, I/525؛ اعراب، ۱۲۱ ـ ۱۷۳).

ابن عربی همچنین در انتقال آثار مشرقیان به‌مغرب و نیز آثار اسلاف به‌اخلاف نقش بسزایی ایفا کرده است (نک: ابن خیر، جم؛ اعراب، ۹۰).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة*، به‌کوشش عزت عطار، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵ م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به‌کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به‌کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ همو، *مقدمة*، به‌کوشش خلیل شحاده وسهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به‌کوشش کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به‌کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ همو، *المغرب*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن عذاری مراکشی، محمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن عربی، محمدبن عبدالله، *احکام القرآن*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ همو، *عارضة الاحوذی*، بیروت، دارالفکر؛ همو، «مختصر ترتیب الرحلة»، *مع القاضی* (نک: اعراب در همین مآخذ)؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر (چاپ عکسی)؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، *انس الفقیر*، به‌کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵ م؛ اعراب، سعید، *مع القاضی ابی بکر بن العربی*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ *الحلل الموشیة*، به‌کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی،

1. J.Robson

محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ سید، خطی؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر* (قسم شعراء المغرب والاندلس)، به‌کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱ م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرست مخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق ـ؛ فتح بن خاقان، *مطمح الانفس*، استانبول، ۱۳۰۲ ق؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *الغنیة*، به‌کوشش ماهر زهیر جرّار، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ کلاعی، محمد بن عبدالغفور، *احکام صنعة الکلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ گنون، عبدالله، «ادب الفقهاء»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۴ ق، ج ۴۰؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۷ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نباهی، علی بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نیز:

EI²; ESC²; GAL; GAL, S; Goldziher, I., "Zur Literatur des Ichtilâf al-madâhib", ZDMG, vol. XXXVIII; Krachkovskii, I. Yu., *Arabskaya geograficheskaya literatura*, Moscow / Leningrad, 1957.

احمد باکتچی

اِبْنِ عَرَبی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن العربی الحاتمی (۵۶۰ ـ ۶۳۸ ق/۱۱۶۵ ـ ۱۲۴۰ م)، معروف به شیخ اکبر، اندیشمند، عارف و صوفی بزرگ جهان اسلام. وی در مشرق، ابن عربی خوانده می‌شود تا از ابوبکر ابن العربی (د ۵۴۳ ق/۱۱۴۸م)، قاضی، محدث و فقیه اندلسی، متمایز گردد.

بخش اول ـ زندگانی و آثار

زندگانی: ابن عربی در ۲۷ رمضان ۵۶۰ ق/۷ اوت ۱۱۶۵ م در شهر مُرسیه[1]، در جنوب شرقی اندلس به جهان چشم گشود. در برخی از منابع زاد روز او دوشنبه ۱۷ رمضان ۵۶۰ آمده است (ابن دمیاطی، ۲۸، به نقل از ابن نجار؛ مقری، ۱۶۳/۲)، اما در یک دست نوشته که جزو کتابخانهٔ شخصی صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی شاگرد نزدیک و برجستهٔ ابن عربی بوده است، به خط قونوی ۲۷ رمضان ۵۶۰ ثبت شده است (آستین، 21، حاشیهٔ 2).

در این زمان فرمانروای مرسیه ابو عبدالله محمد بن سعد بن مَرْدَنیش بوده است که از ۵۴۲ ق/ ۱۱۴۷ م تا ۵۶۷ ق/۱۱۷۲ م بر مرسیه، بلنسیه و شاطبه حکومت داشته است (دربارهٔ او، نک: ابن صاحب الصلاة، ۶۵ ـ ۶۶، جم)، ابن عربی نیز خود به تولد خویش در زمان محمد بن مردنیش اشاره می‌کند (*الفتوحات*، ۲۰۷/۴، *محاضرة الابرار*، ۸۷/۱).

ابن عربی از دودمان عربی کهنی بوده و سلسله نسب وی به حاتم طایی می‌رسیده است، چنانکه خود «الطائی الحاتمی» را به دنبال نام خویش می‌آورد (*الفتوحات*، ۵۵۳/۴). پدرش از مردان برجسته و سرشناس مرسیه به شمار می‌آمده و احتمالاً یکی از نزدیکان ابن مردنیش بوده است. فیلسوف مشهور ابن رشد (د ۵۹۵/۱۱۹۸ م) از دوستان نزدیک پدر ابن عربی بوده است و بنابر گزارش خود ابن عربی، ابن رشد از پدر او درخواست دیدار با ابن عربی را کرده بوده است (دربارهٔ این دیدار، نک: *الفتوحات*، ۱۵۳/۱ ـ ۱۵۴).

بخشی از زندگی ابن عربی در اندلس، همزمان با فرمانروایی سه تن از «موحدون» بوده است: ابو یعقوب یوسف (حک ۵۵۸ ـ ۵۸۰ ق/۱۱۶۳ ـ ۱۱۸۴ م)، ابو یوسف یعقوب المنصور (حک ۵۸۰ ـ ۵۹۵ ق/۱۱۸۴ ـ ۱۱۹۹ م) و محمد الناصر (حک ۵۹۵ ـ ۶۱۰ ق/۱۱۹۸ ـ ۱۲۱۳ م). با وجود شکوفایی فرهنگی در آن دوران، اوضاع سیاسی اندلس آمیخته با بحرانها و درگیریهای مداوم میان مسلمانان و فرمانروایان مسیحی شمال اسپانیا بود و در پی این بحرانهای سیاسی، بخشهای مهمی از سرزمین اندلس به دست مسیحیان افتاد. در زمان محمد الناصر نبرد مشهور عقاب در ۶۰۹ ق/۱۲۱۲ م میان مسلمانان و سپاهیان مسیحی به فرماندهی آلفونس هشتم پادشاه کاستیل، درگرفت که به شکست سخت مسلمانان انجامید و هزاران تن از مسلمانان در آن کشته شدند (مراکشی، ۳۲۱ ـ ۳۲۳). در پی این شکست، زوال فرمانروایی موحدون در اسپانیا آغاز شد. از آن پس سرزمین اندلس اسلامی اندک اندک به چنگ فاتحان مسیحی می‌افتاد. نزدیک به نیمهٔ سدهٔ ۱۳ م، آنچه اروپاییان آن را «تسخیر دوبارهٔ[2]» اسپانیا می‌نامند، عملاً انجام گرفته بود. شهر قرطبه در ۶۳۴ ق/۱۲۳۶ م و اشبیلیه در ۶۴۶ ق/۱۲۴۸ م برای همیشه از دست مسلمانان بیرون رفت (نک: حتی، 551).

خانوادهٔ ابن عربی تا ۵۶۸ ق/۱۱۷۲ م در مرسیه به سر می‌برد. در این میان حکومت ابن مردنیش به وسیلهٔ موحدون برانداخته شد. خانوادهٔ ابن عربی در همان سال از مرسیه به اشبیلیه منتقل شد. پدر ابن عربی از الطاف فرمانروای جدید اندلس، ابو یعقوب یوسف برخوردار گردید. وی از نزدیکان والی اشبیلیه بوده و گویا به یک منصب دولتی نیز گمارده شده بود (قاری بغدادی، ۲۲؛ ابن عربی، *روح القدس*، ۱۰۸ ـ ۱۰۹). در اشبیلیه، ابن عربی نزد استادان نامدار به آموختن قرائات هفتگانه، ادبیات، حدیث و دیگر دانشهای زمان خود پرداخت و تنی چند از استادان به وی اجازهٔ تدریس آثار خود را دادند.

ابن عربی در اجازه‌ای که در ۶۳۲ ق/۱۲۳۴ م به الملک المظفر، ملقب به الملک الاشرف (۵۷۶ ـ ۶۳۵ ق/۱۱۸۰ ـ ۱۲۲۷ م) به خط خود نوشته است، نام تنی چند از استادان خود در قرائت قرآن، فقه، حدیث و نیز عنوانهای ۲۹۰ نوشتهٔ خود را آورده است. در اینجا نام بعضی از استادان برجسته و شناخته شدهٔ وی در قرآن و حدیث یاد می‌شود: ۱. ابوبکر محمد بن خلف بن صافی لخمی، ابن عربی در ۵۷۸ق در اشبیلیه نزد وی علم قرائت (نک: *الفتوحات*، ۳۳۱/۱، ۵۵۰/۴) و همچنین *الکافی* در قرائات هفتگانه اثر ابو عبدالله محمد بن شریح رعینی (د ۴۷۶ ق/۱۰۸۳ م) را آموخته بود؛ ۲. ابوالقاسم عبدالرحمن بن غالب شراط، استاد قرائت؛ ۳. قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن حمزه، ابن عربی نزد وی کتاب *التیسیر* در قرائات هفتگانه، اثر عثمان بن ابی سعید دانی (د ۴۴۴ ق/۱۰۵۳ م) را خوانده و از وی اجازهٔ عامه دریافت کرده بود؛ ۴. قاضی ابوعبدالله محمد بن سعید بن

1. Murcia 2. Reconquista

زرقون انصاری، ابن عربی کتاب *التقصی* و دیگر آثار ابن عبدالبر مانند *الاستدراک*، *التمهید* و *الاستیعاب* را خوانده و از وی اجازهٔ عامه در روایت گرفته بود؛ ۵. ابو محمد عبدالحق بن محمد بن عبدالرحمن ابن‌عبدالله ازدی، ابن عربی حدیث و همهٔ نوشته‌های وی را در این علم آموخته و نیز نوشتهٔ علی بن محمد ابن حزم (د ۴۵۶ ق/۱۰۶۴ م) را با وی خوانده بود؛ ۶. عبدالصمد بن محمد بن ابی الفضل حرستانی، ابن عربی نزد وی *صحیح مسلم* را خوانده و از او اجازهٔ عامه گرفته بود؛ ۷.یونس بن یحیی بن ابی الحسن عباسی هاشمی که بسیاری از کتابهای حدیث، از جمله صحیح بخاری را به وی آموخته بود؛ ۸. ابو (ابن) شجاع زاهر بن رستم اصفهانی که سنن ترمذی را در مکه به وی آموخته و به او اجازهٔ عامه داده بود؛ ۹. برهان‌الدین نصر بن ابی الفتوح ابن علی حضرمی [حصری؟] (د ۶۱۹ ق/۱۲۲۲ م) پیشوای مکتب حنبلی. ابن عربی در مکه سنن ابو داوود سجستانی (د ۲۷۵ ق/۸۸۹ م) را نزد وی خوانده و از او اجازهٔ عامه گرفته بود؛ ۱۰. ابو عبدالله ابن غلبون، ابن عربی نزد وی کتابهای قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله بن العربی را خوانده و از او اجازهٔ عامه گرفته بود؛ ۱۱. ابو الوائل بن العربی، عموزادهٔ قاضی ابوبکر، ابن عربی کتاب *سراج المهتدین* قاضی ابوبکر را نزد وی خوانده و از وی اجازهٔ عامه دریافت کرده بود؛ ۱۲. محمد بکری، ابن عربی *الرسالة القشیریهٔ* ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (د ۴۶۵ ق/۱۰۷۲ م) در اصول تصوف را ــ با دو واسطه از مؤلف آن ــ نزد وی خوانده بود؛ ۱۳. عبدالوهاب بن علی بن سکّینه (د ۶۰۷ ق/۱۲۱۰ م)، شیخ الشیوخ بغداد، ابن عربی در بغداد با وی دیدار داشته و *الرسالة القشیریة* را نزد وی خوانده و از وی اجازهٔ عامه گرفته بود (به گفته ابن عربی هر دو ایشان از یکدیگر چیزها آموخته بودند)؛ ۱۴. ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی، ابن عربی نزد وی نوشته (یا نوشته‌های) محدث نامدار بیهقی (ابوبکر احمد بن حسین عبدالله بن موسی، د ۴۵۸ ق/۱۰۶۶ م) را با یک واسطه از مؤلف، خوانده و از وی اجازهٔ عامه گرفته بود.

از مردان نامداری که ابن عربی از ایشان اجازهٔ عامه گرفته بود، یکی محدث و تاریخ نگار مشهور ابن عساکر (د ۵۷۱ ق/۱۱۷۶ م) صاحب *تاریخ دمشق* است و دیگری ابن بشکوال (د ۵۷۸ ق/۱۱۸۲ م). وی همچنین از ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن غالب خفّاف و ابو حفص عمربن‌عبدالمجید قرشی میّانشی‌ونویسندهٔ نامدارابوالفرج‌عبدالرحمن ابن جوزی (د ۵۹۷ ق/۱۲۰۰ م) اجازهٔ عامه گرفته بود. ابوالفرج ابن جوزی اجازهٔ روایت همهٔ نوشته‌هایش، به ویژه کتاب *صفوة الصفوة* یا *صفة الصفوة* و *مثیر العرام الساکن الی اشرف الاماکن* را به وی داده بود؛ ابن عربی از چند تن دیگر نام می‌برد که نزد ایشان درس خوانده بوده است، مانند ابوبکر محمد بن عُبَید سَکسَکی، فقیه و محدث، عبدالودود بن سمحون (یا سمجون)، ابوزید سهیلی و عمران بن موسی ابن عمران میرتُلی (نک: ابن عربی، «*صورة اجازة*»، ۱۱۲ ـ ۱۲۱؛ نیبرگ، 27-21).

شایان ذکر است که با توجه به استادان ابن عربی و دانشهایی که آموخته بود، دیگر جای شگفتی نیست که وی از آغاز جوانیش سرشناس شده باشد. گفته می‌شود که وی چندی منشی فرمانروایان اشبیلیه بوده است (مقری، ۱۶۳/۲). دربارهٔ گستردگی دامنهٔ معلومات وی گفته شده است که «وی در هر فنی از اهل آن فن آگاه‌تر است» (ابن عماد، ۱۹۰/۵) و انبوه نوشته‌های وی بر این حقیقت گواه است.

دربارهٔ نخستین انگیزه‌هایی که ابن عربی را به سوی عرفان و تصوف کشانده بوده است، آگاهی چندانی در دست نیست، اما می‌دانیم که در اندلس دوران نوجوانی و جوانی وی گرایشهای عرفانی و نیز محافل شیوخ تصوف و مریدان ایشان اندک نبوده است. یکی از بزرگ‌ترین و نامدارترین شیوخ عرفان و تصوف، همزمان با جوانی ابن عربی، شعیب بن حسین اندلسی مشهور به ابومدین (د ۵۹۴ ق/۱۱۹۸م) بوده است که ابن‌عربی در نوشته‌هایش چندین‌بار از وی نام می‌برد و او را «شیخنا و عمادنا» و «شیخ الشیوخ» و «ابوالنجا» می‌نامد (*الفتوحات*، ۲۶۱/۲، «التدبیرات الالهیة»، ۱۲۶). ابن عربی ابومدین را «از بزرگان عارفان» می‌نامد و می‌گوید که از روی بصیرت به او اعتقاد داشته است (*الفتوحات*، ۴۹۸/۴؛ دربارهٔ ابومدین، نک: غبرینی، ۲۲ ـ ۳۲؛ ابن قنفذ، ۹۰ ـ ۱۰۶). اما با وجود ارادت فراوانی که ابن عربی به ابومدین می‌ورزیده است، به نظر نمی‌رسد که شخصاً با وی روبه‌رو شده باشد، چنانکه خود نیز به این نکته اشاره می‌کند (*روح‌القدس*، ۱۱۳ ـ ۱۱۴).

ابن عربی، بنا بر گفتهٔ خودش در ۵۸۰ ق /۱۱۸۴م به «طریقت عرفان» داخل شده بود (*الفتوحات*، ۴۲۵/۲) و نخستین کسی که با وی در «طریق الله» رو به‌رو شده بود، ابوجعفر احمد عرینی است که در آغاز آشنایی ابن عربی با «طریقت عرفان» به اشبیلیه آمده و ابن عربی نخستین کسی بوده که به دیدار او شتافته بوده است (*روح‌القدس*، ۷۶، *الفتوحات*، ۵۲۹/۴). ابن عربی زندگانی خود را پیش از داخل شدن به طریقت،«زمان جاهلیت» خود می‌نامد (همان، ۱۸۵/۱، ۵۴۰/۴).

ابن عربی با زنی به نام مریم بنت محمدبن عبدون ازدواج کرده بود که از او چیزی نمی‌دانیم، اما بنا بر گواهی ابن عربی، او از اهل باطن و از سالکان طریقت و هم مشرب شوی خود بوده است و ابن عربی از وی یک رؤیای عارفانه نقل می‌کند (همان، ۲۷۸/۱، ۲۳۵/۳).

در اینجا شایسته است که به نظر ابن عربی راجع به زنان در آغاز ورود وی به طریقت و پس از آن اشاره کنیم. مضمون گفته‌های او چنین است: زنان پاره‌های دیگر مردانند. نمی‌بینی که حوّا از آدم آفریده شده و دارای دو حکم است، حکم نرینگی به اصل و حکم مادینگی به عارض. انسانیت مجمع نر و ماده است. من در آغاز ورودم به این طریق بیش از همهٔ مردم از زنان و جماع بیزار بودم و نزدیک به ۱۸ سال براین شیوه باقی ماندم [تا ۵۹۸ ق] تا اینکه شاهد این مقام شدم و ترس از بیزاری خداوند از من به این سبب، به سراغم آمد و آن هنگامی بود که از این خبر پیامبر آگاه شدم که خداوند زنان را محبوب پیامبرش

گردانیده است (اشاره به حدیث: حُبِّبَ اِلَیَّ مِنْ دُنیاکم ثَلاث: النِساء و...، نک: مبحث نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ زنان در همین مقاله). در این هنگام آن بیزاری در من از میان رفت و خداوند زنان را محبوب من گردانید، چنانکه اکنون از هر کس دیگری شفقت من به زنان بیشتر است و بیش از همه حق ایشان را رعایت می‌کنم، چه من اکنون به این امر بصیرت دارم (*الفتوحات*، ۸۴/۴). براین پایه می‌توان دریافت که چرا ابن عربی به زنان عارف نیز ارادت می‌ورزیده و به ایشان خدمت می‌کرده است، زنانی چون: فاطمه دختر ابن (ابی) المثنی در اشبیلیه که در هنگام ملاقات ابن عربی با وی ۹۵ ساله بوده است، شمس ام‌الفقراء در مرشانه، ام‌الزهرا در اشبیلیه، گلبهار مشهور به ست غزاله در مکه (نک: همان، ۲۷۴/۱، ۳۵/۲، ۳۴۷-۳۴۸، *روح القدس*، ۱۲۶-۱۲۷).

شواهدی در دست است نشانگر آنکه ابن‌عربی از همان آغاز جوانی دارای دلی تپنده در آرزوی آنچه فراسوی جهان محسوس و مادی است و روحی تشنهٔ حقایق غیبی و عواطفی پرهیجان و اندیشه‌ای عرفان‌جو بوده است، چنانکه در این رهگذر جوانه‌های بینش عرفانی در درونش سربرمی‌زده و حالات و مکاشفاتی برایش دست می‌داده که انگیزهٔ شگفتی دیگران و تحسین آنان می‌شده است. خود ابن عربی، در مرحلهٔ دیگری از زندگانیش، صحنهٔ دیدار خود را با فیلسوف ارسطوگرای بزرگ، ابن رشد تصویر می‌کند که بر آنچه گفته شد، گواه است. وی می‌گوید: «روزی در قرطبه به خانهٔ قاضی آن شهر ابوالولید ابن رشد رفتم. وی خواهان دیدار من بود، چون چیزهایی از آنچه خداوند در خلوت بر من آشکار کرده بود، به گوشش رسیده بود و دچار شگفتی شده بود. بدین‌سان پدرم که از دوستان وی بود، به بهانهٔ حاجتی مرا نزد وی فرستاد. من در آن هنگام نوجوانی بودم موی بر چهره نروییده و شارب برنیاورده. چون بروی درآمدم، برای نشان دادن مهر و احترام به من، از جایش برخاست و مرا در آغوش گرفت. سپس به من گفت: آری! گفتم: آری. پس شادی او از اینکه من نیتش را فهمیده بودم، افزون شد. آنگاه من از آنچه انگیزهٔ شادی او شده بود، آگاهی یافتم و گفتم: نه. در این هنگام ابن رشد خود را کنار کشید و رنگ چهره‌اش دیگر شد، [گویی] دربارهٔ اندیشیدهٔ خود دچار شک شده بود. سپس گفت: شما امر را در کشف و فیض الهی چگونه یافتید؟ آیا همان است که [عقل و] اندیشهٔ نظری به ما داده است؟ به او گفتم: آری - نه! میان آری و نه روحها به بیرون از موادشان پرواز می‌کنند و گردنها از بدنهایشان جدا می‌شوند! ابن رشد رنگش پرید، لرزه بر اندامش افتاد و نشست و می‌گفت: «لاحول ولاقوة الا بالله»، زیرا آنچه را من بدان اشاره کرده بودم، دریافته بود... و پس از آن روز ابن‌رشد از پدرم خواست که من بار دیگر با او گرد آیم، تا آنچه در اندیشه دارد، بر من عرضه کند [و بداند] که آیا [اندیشه‌های او] موافق [با برداشت من] است یا مخالف آن، زیرا وی از صاحبان اندیشه و نظر عقلی بود. سپس وی خدا را سپاس گزارد از اینکه در زمانی زندگی می‌کند که در آن کسی را دیده است که نادان به خلوت خود داخل می‌شود و اینگونه بیرون می‌آید، بی‌درسی و بحثی و مطالعه‌ای و خواندنی. وی سپس گفت: این حالتی است که ما [وجود] آن را اثبات کرده بودیم، اما کسی را که دارای آن شده باشد، ندیده بودیم. سپاس خدای را که من در زمانی هستم که در آن یکی از دارندگان این حالت یافت می‌شود که قفلها را می‌گشاید. سپاس خدایی را که ویژگی دیدار با او را نصیب من کرد». سپس ابن عربی می‌افزاید که می‌خواسته است بار دیگر با ابن رشد دیدار کند، اما این دیدار دست نداده تا در ۵۹۵ ق که در همان شهر قرطبه بر سر تابوت ابن‌رشد حاضر شده است (*الفتوحات*، ۱۵۳/۱- ۱۵۴؛ مایر، 334-III/280).

ابن عربی سالها پس از این دیدار و هنگامی که بخشی از *فتوحات مکیة* را می‌نوشته است، بار دیگر ابن رشد را به یاد می‌آورد. وی پس از انتقاد شدید از «سخنگویان در حکمت» که به درگاه پادشاهان و والیان نادان پناه می‌برند و حتی اینان آنان را تحقیر می‌کنند، از حکیمانی که به شناخت خدا از راه «فیض الهی اختصاصی» و خارج از آموختن درس معمولی، معتقدند و عقل را از لحاظ فکر و نظر در این راه ناتوان می‌بینند، به نیکی یاد می‌کند و می‌نویسد: «من از یکی از بزرگان ایشان که شنیده بود آنچه را خداوند از شناخت خود، بی‌نظر و خواندن، بلکه از راه خلوتی که با خدا داشته‌ام، بر من گشوده بود، در حالی که من اهل طلب [آموزش نظری] نبوده‌ام، شنیدم که می‌گفت: سپاس خدای را که در زمانی هستم که در آن کسی را دیدم که خداوند رحمتش را نصیب وی کرده و از نزد خود به وی دانش آموخته است» (*الفتوحات*، ۳۲۵/۱).

ابن عربی در مراحل سلوک و آموزش و اجتهاد عرفانی خود از شیوخ نامدار عصر خود بهره گرفته و زمانی را در خدمت آنان گذرانده است. وی احوال و مقامات این شیوخ را در جاهای پراکنده از *فتوحات* وصف می‌کند و نیز در دو نوشتهٔ خود رسالهٔ *روح‌القدس فی محاسبة النفس* و *الدرة الفاخرة* اوصاف ایشان و روابط خود را با آنان تصویر می‌کند. در رسالهٔ *روح‌القدس* از ۵۴ تن از شیوخی که با ایشان دیدار کرده است، نام می‌برد (نک: صص ۷۶-۱۲۶؛ آستین، 160-63؛ دربارهٔ *الدرة الفاخرة* که هنوز منتشر نشده است، نک: یحیی، 193-192). از برجسته‌ترین آنان یکی ابویعقوب یوسف بن یخلف الکومی (*الفتوحات*، ۲۵۱/۱) است و دیگری ابومحمد عبدالله شکّاز از اهل باغه است که ابن عربی با وی در ۵۹۵ ق در غرناطه دیدار داشته است (همان، ۱۸۷/۱).

سفرها: ابن عربی تا سن سی سالگی (۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴ م) در اشبیلیه به سر برد و در این میان به شهرهای دیگر اسپانیا سفر می‌کرد. در اشبیلیه وی با چند تن از شیوخ زمان خود، از جمله ابویحیی صنهاجی ضریر، صالح بربری، ابوعبدالله شرفی وابوالحجاج شُبُربُلی دیدار داشته است. وی می‌گوید با این چهار تن که از بزرگان ملامیه (ملامتیه) بوده‌اند، الفت و همنشینی و دوستی نزدیک داشته است. ابن عربی به ایشان در *الدرة الفاخرة* پرداخته است (*الفتوحات*، ۲۰۶/۱).

وی از «ملامتیان» سخت ستایش می‌کند و ایشان را مردانی می‌نامد که در ولایت به بالاترین درجات آن رسیده‌اند و بالاتر از درجهٔ ایشان تنها درجهٔ پیامبری است (همان، ۱/۱۸۱-۱۸۲). در جای دیگری دربارهٔ ملامتیان می‌گوید که اگر مقام و منزلت ایشان نزد خدا بر انسانها آشکار می‌شد، آدمیان آنان را به جای خدایان می‌گرفتند (همان، ۳/۳۴-۳۵).

ابن عربی در ۵۹۰ ق اندلس را ترک گفت و به شمال افریقا سفر کرد. در آن سال وی را در تلمسان می‌یابیم که در آنجا پیامبر (ص) را در خواب می‌بیند (همان، ۴/۴۹۸). در همان سال وی به تونس می‌رود و در آنجا با ابومحمد عبدالعزیز بن ابوبکر بن قرشی مهدوی (د ۶۲۱ ق/ ۱۲۲۴ م) آشنا می‌شود که از آن پس دوست نزدیک وی بوده است (نک: یحیی، استدراک، ۱/۵۰۵). ابن عربی بعدها خطبهٔ کتاب *فتوحات* خود را به وی اهدا می‌کند و در ۶۰۰ ق/ ۱۲۰۳ م، در مکه، رسالهٔ *روح القدس* را به نام وی می‌نویسد و نیز نوشتن کتاب *انشاء الدوائر* را در ۵۹۸ ق در تونس، در خانهٔ وی آغاز می‌کند (*الفتوحات*، ۱/۹، ۹۸، ۱۲۰، *روح القدس*، ۱۹).

در ۵۹۱ ق ابن عربی در شهر فاس بوده است (*الفتوحات*، ۴/۲۲۰، ۵۴۱). در ۵۹۲ ق به اشبیلیه بازگشته و در آنجا به‌سر برده است (همان، ۱/۳۲). در ۵۹۳ ق در فاس با عبدالله بن استاذ موروری دیدار کرده است. ابن عربی از وی با عنوان «قطب المتوکلین» یاد می‌کند و او را یکی از اولیاء «اهل الله» می‌داند (همان، ۴/۷۶، ۱/۶۶۶). در ۵۹۴ ق نیز ابن عربی در فاس بوده و خداوند در آنجا «خاتم محمدی» را به وی شناسانده و علامت او را به ابن عربی نشان داده است، ولی وی نام او را نمی‌آورد (همان، ۳/۵۱۴، ۴/۵۴۹). در ۵۹۵ ق ابن عربی در شهر المریه[1] در اندلس بوده و در رمضان آن سال کتاب *مواقع النجوم* را در ۱۱ روز نوشته بوده است که به گفتهٔ خودش آن را در پی یک فرمان الهی نوشته و آن کتاب «خواننده را از استاد بی‌نیاز می‌کند، بلکه استاد نیازمند به آن است» (همان، ۱/۳۳۴). وی در همین سال در شهر غرناطه بوده و با شیخ خود ابومحمد عبدالله شکاز دیدار داشته است (همان، ۱/۱۸۷). نیز در همین سال ابن عربی را در زادگاهش مرسیه می‌یابیم (همان، ۱/۷۰۸). وی در ۵۹۷ ق در مراکش بوده و در محرم آن سال به «مقام القربة» رسیده بوده است (همان، ۲/۲۶۰ - ۲۶۱) و در همان سال به او الهام شده بوده است که به سوی «مشرق» روانه شود (همان، ۲/۴۳۶). در ۵۹۸ ق ابن عربی در تونس بوده و در خانهٔ عبدالعزیز مهدوی به سر می‌برده است (همان، ۱/۹۸). در همین سال وی با ابوعبدالله ابن جنید قَبرفیقی (از نواحی رُنده در جنوب اندلس) که از شیوخ طائفه و معتزلی مذهب بوده است، دیدار کرده و با وی مباحثاتی داشته و سرانجام او را از نظریهٔ «خلق افعال از سوی انسانها» منصرف کرده بوده است (همان، ۲/۱۸۲، ۳/۴۵)؛ وی همچنین در همان سال در بیت‌المقدس بوده و از آنجا پیاده روانهٔ مکه گردیده است (همو، *روح القدس*، ۹۲-۹۳) و پس از رمضان همان سال وارد مکه شده و به خدمت شیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهربن رستم بن ابی الرجاء اصفهانی رسیده و شیفتهٔ دختر وی به نام «نظام» و ملقب به «عیـن الشمس» شده است و بعدها دیوان اشعار خود *ترجمان الاشواق* را به نام و برای او سروده است (نک: *ترجمان الاشواق*، ۷ به بعد). ابن عربی تا ۶۰۰ ق در مکه به سر برده است. در ۶۰۱ ق، وی را در موصل می‌یابیم که با مردی به نام مهذب ثابت عنترحلوی که مدعی معارضه با قرآن بوده، برخورد داشته است (همو، *الفتوحات*، ۳/۱۷). علی بن عبدالله بن جامع، شیخ ابن عربی در همان شهر «خرقهٔ خضر» را به او پوشانده بوده است (همان، ۱/۱۸۷). ابن عربی، چنانکه خود می‌گوید: در مکه، روح مجسم محمد پسر هارون‌الرشید خلیفهٔ عباسی را در هنگام طواف کعبه دیده و با وی سخن گفته است. بعضی از یاران ابن عربی نیز در مکه نزد وی *احیاء العلوم* غزالی را می‌خوانده‌اند (همان، ۴/۱۲). در همین سال ابن عربی را در بغداد می‌یابیم که در آنجا برای نخستین بار رسالهٔ *روح القدس* را در حضور جمعی از علما می‌خواند (حضریه، ۹).

یک سال پیش از آن (در ۶۰۰ ق)، ابن عربی در مکه با مجدالدین اسحاق، پدر صدرالدین قونوی (که بعدها شاگرد برجستهٔ ابن عربی شد) آشنا شده بود. هنگامی که غیاث‌الدین کیخسرو اول (حک ۶۰۱ - ۶۰۸ ق/ ۱۲۰۵ - ۱۲۱۱ م) فرمانروای قونیه (قلمرو سلجوقیان روم) شد، نامه‌ای به دوست نزدیکش مجدالدین که در شام بود، نوشت و از وی دعوت کرد که به قونیه بازگردد (ابن بی‌بی، ۲۵). مجدالدین در راه بازگشت به قونیه، پس از رسیدن به بغداد، ابن عربی را که در آن هنگام در آن شهر بود، هم سفر خود ساخت و هر دو در ذیقعدهٔ ۶۰۱ به قونیه رسیدند و کیخسرو مقدم هر دو را بسیار گرامی داشت (همو، ۹۱، ۹۳). به گفتهٔ مقری، کیخسرو خانه‌ای به بهای ۱۰۰ هزار درهم به ابن عربی هدیه کرده بود. چند روزی پس از آن گدایی از ابن عربی چیزی در راه خدا خواست. وی گفت: من چیزی جز این خانه ندارم، از آن تو باشد. سپس خانه را به آن گدا بخشید (۲/۱۶۴). ابن عربی در همین سال نیز در موصل بوده است (ابن عربی، *محاضرة الابرار*، ۲/۴۱۹). پس از آن او را در ۶۰۲ ق در بیت‌المقدس (حضریه، ۱۵)، در ۶۰۳ ق در مصر (ابن عربی، *الفتوحات*، ۱/۴۱۰) و سرانجام در ۶۰۴ ق در مکه می‌یابیم (همان، ۲/۳۷۶). وی در ۶۰۶ ق بار دیگر به قونیه رفته و در آنجا رسالهٔ *الانوار فیما یمنح صاحب الخلوة من الاسرار* را نوشته بوده است. در ۶۰۸ ق ابن عربی بار دیگر در بغداد بوده و در آنجا با صوفی مشهور شهاب‌الدین ابوحفص عمربن عَمّویهٔ سهروردی (د ۶۳۲ ق/ ۱۲۳۴ م) صاحب کتاب *عوارف المعارف* دیدار داشته است (ابن عماد، ۵/۱۹۳).

از سوی دیگر، ابن عربی در ۶۰۹ ق از بغداد نامه‌ای اندرزدهنده و سیاسی برای فرمانروای جدید قونیه عزالدین کیکاووس فرستاده بود که در آن وی را به سخت‌گیری با مسیحیان تشویق می‌کرد (*الفتوحات*،

1. Almeria

۵۴۷/۴ ـ ۵۴۸). شاید یکی از علتهای نفرت ابن عربی از مسیحیان، در آن زمان، مصائبی بوده باشد که در همان سالها از سوی مسیحیان در جنگهای‌صلیبی بر سر مسلمانان آمده بود. وی مسلمانان را از زیارت بیت‌المقدس که در آن زمان در دست صلیبیان بود برحذر می‌دارد (همان، ۴۶۰/۴). پس از آن ابن عربی را در ۶۱۰ ق یا اندکی پس از آن در حلب می‌یابیم (یحیی، حاشیه، ۱۴۳). در ۶۱۲ ق ابن عربی بار دیگر به آناتولی سفر کرده و در آن سال در سیواس و ملطیه به سر می‌برده است. در رمضان آن سال کیکاووس انطاکیه را محاصره کرده بود. ابن عربی در خواب می‌بیند که کیکاووس در نبرد با دشمن پیروز می‌شود و از ملطیه نامه‌ای با چند بیت شعر برای وی می‌فرستد و مژدهٔ پیروزی را به او می‌دهد. کیکاووس در روز عید فطر، ۲۰ روز پس از رؤیای ابن عربی، در نبرد پیروزی می‌یابد (ابن عربی، *محاضرة الابرار*، ۴۲۰/۲ـ۴۲۱). در سالهای ۶۱۲ ـ ۶۱۶ ق، ابن عربی ظاهراً در شهر ملطیه در آناتولی به سر می‌برده. وی در آنجا طی چند «سماع» برخی از نوشته‌های خود، مانند *روح القدس*، *ترجمان الاشواق* و *تاج الرسائل* را تأیید کرده است (یحیی، 99). وی در سالهای ۶۱۷ و ۶۱۸ ق در شهر حلب بوده و کتابهای خود *مقام القربة*، *الفهوانیة* و *منزل المنازل* را «سماع» کرده است. در ۶۲۰ ق/۱۲۲۳ م، ابن عربی عزم سفر به دمشق کرد و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید و جز برای سفری کوتاه به حلب، آنجا را ترک نکرد (همانجا). وی در این شهر نسخهٔ دوم کتاب بنیادی خود فتوحات را که نوشتن نسخهٔ اول آن را در ۵۹۹ ق/۱۲۰۳ م در مکه آغاز کرده بود، در ۶۳۶ ق به پایان رسانید (ابن عربی، *الفتوحات*، ۵۵۳/۴). کتاب مهم دیگر ابن عربی *فصوص الحکم* نیز در همان شهر دمشق نوشته شده بود.

دوران زندگانی ابن عربی در دمشق، دوران شکوفایی و آفرینش فکری و روحی وی به شمار می‌رود. فرمانروایان آن دوران که وی را گرامی می‌داشته و به او ارادت می‌ورزیده‌اند، اینانند: الملک العادل اول، ابوبکر محمد بن ایوب، سیف‌الدین (د ۶۱۵ ق/۱۲۱۸ م)، برادر صلاح‌الدین ایوبی و فرزند او الملک الاشرف (د ۶۳۵ ق/۱۲۳۸ م) در دمشق و الملک الظاهر، غازی (د ۶۱۳ق/۱۲۱۶ م) دومین فرزند صلاح‌الدین فرمانروای حلب. ابن عربی بسیار مورد اعتماد الملک الظاهر بوده و نزد وی شفاعتها می‌کرده و شکایات و درخواستهای مردم را به آگاهی او می‌رسانده و سلطان نیز گاه از برخی فقیهان زمانش نزد ابن عربی شکایت می‌کرده است (برای نمونه، نک: همان، ۵۳۹/۴، نیز ۶۹/۳ ـ ۷۰).

ابن عربی در ۲۸ ربیع‌الثانی ۶۳۸ ق/۱۶ نوامبر ۱۲۴۰ م در دمشق، در خانهٔ قاضی محیی‌الدین ابن‌زکی در ۷۸ سالگی درگذشت و در دامنهٔ جبل قاسیون، در مقبرهٔ خانوادگی ابن زکی به خاک سپرده شد (ابن عماد، ۲۰۲/۵؛ مقری، ۱۶۲/۲). آرامگاه او هم اکنون نیز در دمشق زیارتگاه است. ابن عربی چند همسر داشته است که از آن میان، چنانکه دیدیم، مریم دختر محمد بن عبدون و فاطمه دختر یونس بن یوسف شناخته شده‌اند. وی از فاطمه دو پسر داشته است به نامهای سعدالدین (۶۱۸ ـ ۶۵۶ ق/۱۲۲۱ ـ ۱۲۵۸ م) و عمادالدین محمد (د۶۶۷ ق/۱۲۶۹ م). سعدالدین شعر نیکو می‌سروده و دیوانی هم داشته است (مقری، ۱۷۰/۲، ۱۷۲). ابن عربی از دختر خود به نام زینب نیز یاد می‌کند (*الفتوحات*، ۱۱۷/۴).

در برخی منابع آمده است که ابن عربی، پس از مرگ شیخ مجدالدین اسحاق با همسر وی، مادر صدرالدین قونوی، ازدواج کرده است (قاری بغدادی، ۳۵، به نقل از ابوالحسن خزرجی). در تأیید یا رد این گزارش هیچ مأخذ دیگری در دست نیست، اما این نکته روشن است که خود ابن عربی و نیز صدرالدین قونوی که سالها شاگرد وی و از یاران نزدیکش بوده است، در این باره چیزی نگفته‌اند.

آثار: ابن عربی را، بی‌شک، می‌توان پرکارترین عارف و صوفی مسلمان ونیز یکی از پرکارترین مؤلفان سراسر تاریخ جهان اسلام به شمار آورد. در بارهٔ شمار نوشته‌های او هنوز هم، پس از پژوهشهایی که انجام گرفته است، جای سخن هست. چنانکه اشاره شد، خود ابن عربی در اجازه‌ای که در ۶۳۲ ق/۱۲۳۴ م به الملک المظفر ایوبی داده بود، از ۲۹۰ نوشتهٔ خود نام برده است («صورة اجازة»، ۲۲۱ ـ ۱۲۸). در فهرست دیگری که ابن عربی بنا بر درخواست یکی از یارانش تهیه کرده است، از ۲۵۱ اثر خود نام می‌برد و در آغاز آن می‌گوید که شمار اندکی از آنها را نزد شخصی سپرده است که دیگر به وی باز نگردانده است و نیز اکثر آن نوشته‌ها کامل و اندکی هم ناقص است («فهرست مؤلفات»، ۱۹۳ ـ ۲۰۷). اما کامل‌ترین فهرستی را که تاکنون، به شیوه‌ای پژوهشگرانه وانتقادی، از نوشته‌های ابن عربی در دست است، در کتاب عثمان یحیی «تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی[1]» در دو جلد می‌یابیم. در آنجا عنوان بیش از ۸۰۰ نوشتهٔ ابن عربی آمده است. در این میان برخی از آنها منسوب به وی و برخی دیگر یک نوشته است که زیر دو سه عنوان یا بیشتر تکرار شده است. اکثر این نوشته‌ها در کتابخانه‌های ترکیه و به ویژه در کتابخانهٔ شخصی صدرالدین قونوی یافت می‌شود که در واقع پس از مرگ ابن عربی، نوشته‌های خود وی وکتابهای دیگر را در برداشته و به صدرالدین رسیده بوده و اکنون درقونیه نگهداری می‌شود. ما خواننده را به کتاب عثمان یحیی ارجاع می‌دهیم و تنها عناوین نوشته‌هایی از ابن عربی را که تاکنون چاپ و منتشر شده است، در اینجا می‌آوریم: ۱. *الاحادیث القدسیة*، قاهره (در ۳۵ صفحه). ۲. کتاب *الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط*، استانبول، ۱۳۰۲، ۱۳۱۵ ق؛ بیروت، ۱۹۱۲ م، ضمن مجموعهٔ *تحفة البهیة*. ۳. کتاب *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، در مجموعه‌ای با عنوان «نوشته‌های کوچک‌تر ابن عربی[2]»، لیدن، ۱۹۱۹ م. ۴. *تاج الرسائل و منهاج الوسائل*، در مجموعهٔ *الرسائل الالهیة*، قاهره، ۱۳۲۸

---

1. *Histoire et...* 2. *Kleinere ...*

ق. ۵. التجلیات الالهیة، همراه با تعلیقات ابن سودکین شاگرد ابن عربی. این کتاب در ۱۹۶۶ م توسط عثمان یحیی در شماره‌های ۶۰ و ۶۱ مجلهٔ المشرق و سپس به طور مستقل در تهران (۱۳۶۷ ش) به چاپ رسیده است. ۶. تحفة السالکین (منسوب به وی)، قاهره. ۷. تحفة السَفَرة الی حضرة البَرَرَة، استانبول، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۳ ق؛ با تعلیقات محمد ریاض مالح، بیروت، ۱۹۷۳ م. ۸. التدبیرات الالهیة فی اصلاح المملکة الانسانیة، همراه انشاء الدوائر، لیدن، ۱۹۱۹ م. ۹. ترجمان الاشواق، متن و ترجمهٔ انگلیسی از نیکلسون، لندن، ۱۹۱۱، ۱۹۷۸ م؛ بیروت، ۱۹۶۶، ۱۹۸۱ م. ۱۰. تفسیر القرآن (منسوب به وی)، قاهره، ۱۲۸۳، ۱۳۱۷ ق؛ لکهنو، ۱۳۰۱ ق؛ نولکشور، ۱۳۱۰ ق، در حاشیهٔ عرائس البیان روزبهان بقلی؛ هند، ۱۳۱۵ ق؛ با عنوان تفسیر الشیخ محیی الدین بن عربی، بیروت، ۱۹۶۸ م، قاهره ۱۹۷۸ م. ۱۱. تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک یا لطائف الاسرار، به کوشش احمد زکی عطیه و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۹۶۱، ۱۹۸۰ م. ۱۲. التنزلات اللیلیة فی احکام الالهیة، قاهره، ۱۹۸۷ م. ۱۳. التنزلات الموصلیة فی اسرار الطهارات و الصلوات و الایام الاصلیة، به کوشش عبدالرحمن محمود، قاهره. ۱۴. تهذیب الاخلاق، قاهره، ۱۳۲۸ ق. ۱۵. توجهات الحروف، به کوشش عبدالحمید بن شاذلی وفائی، قاهره، ۱۹۸۰م. ۱۶. کتاب الحجب، ضمن مجموعهٔ الرسائل الالهیة، قاهره، ۱۹۰۷م. ۱۷. الحکم الحاتمیة یا الکلمات الحکمیة و المصطلحات الجاریة علی السنة الصوفیة، قاهره، ۱۹۸۷ م. ۱۸. کتاب حوض الحیاة (منسوب به وی)، به کوشش یوسف حسین در ژورنال آزیاتیک[1]، ۱۹۲۸ م. ۱۹. دیوان الشیخ الاکبر یا الدیوان الکبیر، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ بمبئی. ۲۰. کتاب الذخائر و الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۳۱۲ ق، همراه ترجمان الاشواق؛ بیروت، ۱۹۶۶ م؛ به کوشش محمد عبدالرحمن کردی، قاهره، ۱۹۶۸، ۱۹۷۱ م. ۲۱. رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، به کوشش محمود غراب در ۲ جلد که در حاشیهٔ آن ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن نیز به چاپ رسیده است، دمشق، ۱۹۸۹ م. ۲۲. رد معانی الآیات المتشابهات الی معانی الآیات المحکمات (منسوب؟)، بیروت، ۱۳۲۸ ق؛ قاهره، ۱۹۸۸ م؛ با عنوان رد المتشابه الی المحکم من الآیات القرآنیة و الاحادیث النبویة، قاهره. ۲۳. رسائل، با تعلیقات عبدالرحمن حسن حمودی، قاهره، ۱۹۸۷م. ۲۴. رسالة فی معرفة النفس و الروح، به کوشش آسین پالاسیوس، در رووآفریکن[2]، ۱۹۰۵ م؛ در «آثار چهاردهمین کنگرهٔ خاورشناسان[3]»، الجزیره، ۱۹۰۵ م. ۲۵. الرسالة الوجودیة فی معنی قوله صلی الله علیه و سلم من عرف نفسه فقد عرف ربه، قاهره، ۱۹۷۳م. ۲۶. روح القدس فی محاسبة النفس، قاهره، ۱۲۸۱ ق؛ همراه با المبادئ و الغایات فیما تتضمنه الحروف المعجم من العجائب و الآیات، به کوشش عزة حصریه، دمشق، ۱۹۷۰ م؛ شرح این رساله به کوشش محمود غراب به چاپ رسیده است. ۲۷. شجرة الکون، قاهره، ۱۲۹۰، ۱۳۱۰ ق، ۱۹۸۷ م؛ استانبول، ۱۳۰۳، ۱۳۱۸ ق. ۲۸. شرح شطرنج العارفین و انیس الخائفین و سیر العاکفین، به کوشش محمد سعید برهانی، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ به کوشش محمد هاشمی، بیروت، ۱۹۸۵ م. ۲۹. شرح کلیات الصوفیة و الرد علی ابن تیمیة، به کوشش محمود غراب، دمشق، ۱۹۸۱ م. ۳۰. کتاب شق الجیب فی اسرار حروف علم الغیب، در مجموعهٔ الرسائل الالهیة، قاهره، ۱۳۲۵ ق. ۳۱. الصلاة الفیضیة، استانبول، ۱۲۷۳ ق. ۳۲. الصلوات الاکبریة، قاهره، ۱۳۰۳، ۱۳۱۰ ق. ۳۳. العبادلة، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۹۶۹ م. ۳۴. عقلة المستوفز، همراه با انشاء الدوائر، لیدن، ۱۹۱۹ م. ۳۵. عنقاء مُغرب فی معرفة ختم الاولیاء و شمس المغرب، قاهره، ۱۳۳۲، ۱۳۵۳، ۱۳۷۳ ق، ۱۹۷۰ م. ۳۶. الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة که مفصل‌ترین، مهم‌ترین وبنیادی‌ترین نوشتهٔ ابن عربی است. وی نوشتن آن را در هنگام نخستین اقامتش در مکه در ۵۹۸ ق/ ۱۲۰۱م آغاز کرده و در ۶۲۹ ق/۱۲۳۱م در دمشق نسخهٔ اول آن را به پایان رسانده بود و نسخهٔ دوم آن را که شامل افزوده‌هایی بوده است، دو سال پیش از مرگش، در ۶۳۶ ق/ ۱۲۳۸م پایان داده بود. متن کامل این دست نوشته، بر خط خود ابن عربی، اکنون در موزهٔ اوقاف اسلامیه در استانبول، با شماره‌های ۱۸۴۵ـ۱۸۸۱، در ۳۷ جزء، نگهداری می‌شود. ابن عربی در پایان این نسخه می‌نویسد: «بحمدالله این باب با پایان کتاب، آن هم تا حد امکان با ایجاز و اختصار به دست نویسندهٔ آن پایان یافت و این نسخهٔ دوم از کتاب به خط من است. فراغ از این باب که پایان کتاب است، در بامداد چهارشنبه ۲۴ ربیع‌الاول ۶۳۶ دست داد، محمدبن علی بن محمد ابن العربی الطائی الحاتمی، وَفَّقَه الله، این نسخه ۳۷ مجلد است و اضافاتی بر نسخهٔ اول دارد و آن را بر پسر بزرگم محمد که مادرش فاطمه بنت یونس بن یوسف است و بر نسل او و پس از آنان بر مسلمانان، در خاور و باختر، در خشکی و دریا، وقف کردم» (۴/۵۵۳-۵۵۴). این کتاب چند بار در بولاق، ۱۲۷۴، ۱۲۹۳، ۱۳۲۶ و ۱۳۲۹ ق به چاپ رسیده است. چاپ جدید انتقادی و بسیار ارزنده‌ای از آن به کوشش عثمان یحیی در چندین جلد آغاز شده و ۱۳ جلد آن از ۱۹۷۲م به بعد در قاهره منتشر شده است. کتاب دارای ۶ فصل و ۵۶۰ باب است. ۳۷. فصوص الحکم وخصوص الکلم، دومین نوشتهٔ مهم ابن عربی که احتمالاً آخرین اثر اوست، استانبول، ۱۲۸۷، ۱۲۹۷، ۱۳۰۹ ق؛ قاهره، ۱۳۰۴، ۱۳۲۳ ق؛ چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶م. ۳۸. الفقه عندالشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی، به کوشش محمود غراب، دمشق، ۱۹۸۱م. ۳۹. الفوز الاسنی بمناجاة الله باسمائه الحسنی، مصر،

1. JA, CCXIII/290–344. 2. *Revue Africaine*, XLIX/336. 3. *Actes du 14e congrès orientaliste.*

۱۹۷۱م؛ با عنوان *مناجاة الرحمن بآیات القرآن*، قاهره، ۱۳۲۴ ق. ۴۰. *فلسفة الاخلاق*، قاهره، ۱۳۳۲ ق. ۴۱. *القرعة الطیور*، قاهره؛ با عنوان *تربیة الطیور لاستخراج الفأل والضمیر*، قاهره، ۱۹۷۴م. ۴۲. *القرعة المبارکة المیمونة والدرة الثمینة المصونة* (منسوب به وی)، قاهره، ۱۲۷۹ ق؛ بمبئی، ۱۳۰۰ ق. ۴۳. *کشف الغطاء عن حقائق التوحید*، به کوشش احمد بکیر، تونس، ۱۹۶۴م. ۴۴. *کتاب کنه ما لا بد للمرید منه*، قاهره، ۱۳۲۸ ق، ۱۹۶۷م. ۴۵. *المبادئ والغایات فیما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآیات* (نک: شم ۲۶). ۴۶. *محاضرة الابرار ومسامرة الاخیار*، در ۲ جلد، قاهره، ۱۲۸۲، ۱۳۰۵، ۱۳۲۴ ق؛ بیروت، ۱۹۶۸م. ۴۷. *مشکاة الانوار فی ماروی عن الله من الاخبار*، قاهره؛ حلب، ۱۳۴۶ ق. ۴۸. *مفتاح الغیوب*، قاهره.

علاوه بر کتب و مجموعه‌های ذکر شده ۲۹ رسالهٔ دیگر ابن عربی که در حیدرآباد (۱۹۴۸م) به چاپ رسیده است در مجموعه‌ای ۲ جزئی تحت عنوان *الرسائل* گردآوری شده است. اسامی این رسائل که برخی از آنها به طور مستقل نیز به چاپ رسیده، عبارت است از: ۱. *کتاب الالف و هو کتاب الاحدیة*؛ نیز قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ ۲. *کتاب الازل*؛ ۳. *کتاب الاسراء الی مقام الاسری*؛ ۴. *کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار*؛ ۵. *کتاب اصطلاح الصوفیة*؛ نیز قاهره، ۱۲۸۳ ق؛ استانبول ۱۳۰۷ق؛ لایپزیک، به کوشش فلوگل، ۱۸۴۵م؛ همراه با تعلیقات عبدالرحمن حسن حمود، ۱۹۸۷م؛ ۶. *کتاب الاعلام باشارات اهل الالهام*؛ ۷. *رسالة الانتصار*؛ ۸. *رسالة الانوار فیما یمنح صاحب الخلوة من الاسرار*؛ نیز قاهره، ۱۳۳۲ ق؛ ۹. *التجلیات*؛ ۱۰. *کتاب التراجم*؛ ۱۱. *کتاب الجلالة وهو کلمة الله*؛ ۱۲. *کتاب الجلال والجمال*؛ ۱۳. *کتاب حلیة الابدال*؛ ۱۴. *رسالة الشیخ الی الامام الرازی*؛ نیز، قاهره، ۱۳۴۴ ق؛ ۱۵. *رسالة فی سؤال اسمعیل بن سودکین*؛ ۱۶. *رسالة لایعول علیه*؛ ۱۷. *کتاب الشأن*؛ ۱۸. *کتاب الشاهد*؛ ۱۹. *کتاب الغناء فی المشاهدة*؛ ۲۰. *کتاب القربة*؛ نیز، قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ ۲۱. *رسالة القسم الالهی*؛ ۲۲. *کتاب الکتب*؛ ۲۳. *کتاب المسائل*؛ ۲۴. *کتاب منزل القطب ومقامه وحاله*؛ ۲۵. *کتاب المیم والواو والنون*؛ ۲۶. *کتاب نقش الفصوص*؛ ۲۷. *کتاب الوصایا*؛ ۲۸. *کتاب الوصیة*؛ ۲۹. *کتاب الیاء*.

مجموعهٔ دیگری از ده رسالهٔ ابن عربی با عنوان *ده رسالهٔ مترجم* به کوشش نجیب مایل هروی در تهران (۱۳۶۷ ش) به چاپ رسیده است. این رسائل عبارتند از: ۱. *حلیة الابدال*؛ ۲. *رسالة الغوثیة*، ترجمهٔ حسن گیلانی؛ ۳. *اسرار الخلوة*؛ ۴. *حقیقة الحقائق*، ترجمهٔ شاه داعی شیرازی؛ ۵. *معرفة رجال الغیب*؛ ۶. *نقش الفصوص*، ترجمهٔ نورالدین شاه نعمت الله ولی؛ ۷. *ابیات دهگانه*، ترجمهٔ ترکهٔ اصفهانی؛ ۸. *رسالة الانوار*؛ ۹. *معرفت عالم اکبر و عالم اصغر*؛ ۱۰. *رسالة الی الامام الرازی*، ترجمهٔ میرزا فضل‌الله کردستانی. از سوی دیگر نهاد ککلیک در استانبول (۱۹۶۹م) چاپ عکسی دست نوشته‌ای را تحت عنوان *البلغة فی الحکمة* منتشر کرده است و در مقدمهٔ خود بر آن، ادعا می‌کند که کتاب اثری از ابن عربی است. در این کتاب که اصولاً بسیار با ارزش و خواندنی است، مسائل گوناگون هستی‌شناسی و خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، از دیدگاه فلسفی-عرفانی، طرح و بررسی می‌شود. نکته در اینجاست که نویسنده در بسیاری موارد اشعاری فارسی از عمر خیام، انوری، سنایی، ظهیر فاریابی و دیگران را در متن نقل می‌کند (*البلغة*، ۱۳۴ ب، ۱۵۹ ب، ۲۱۷ ب، ۲۴۶ آ)، اما در هیچ یک از فهرستهای آثار ابن عربی، نامی از این کتاب یافت نمی‌شود.

آثار شرح شده: ابن عربی از اندیشمندانی است که بسیاری از نوشته‌هایش، به ویژه با توجه به خصلت عرفانی اندیشه و احساسش که بیشتر زاییدهٔ تجربه‌های شخصی و به تعبیر خود وی نتیجهٔ «کشف و وجود» و «ذوق» بوده است، ناگزیر در بسیاری موارد در قالب زبانی رمزآمیز، نمادین (سمبولیک) و آکنده از استعاره و مجاز پدید آمده است. بنابراین در برخی موارد برای خوانندهٔ ناآشنا با مصطلحات عرفانی و به ویژه ناآشنا با کل نظام اندیشهٔ عرفانی ابن عربی، نافهمیدنی است یا دست کم دشوار فهم است. بدین سان در همان زمان زندگی ابن عربی و نیز بعدها، کسانی به شرح برخی از نوشته‌های او پرداخته بوده‌اند، به گونه‌ای که گاه چندین شرح بر یک اثر ابن عربی، و از دیدگاههای شارحان متعدد، نوشته شده است. ما در اینجا به مهم‌ترین این شرحها اشاره می‌کنیم:

۱. *الفتوحات المکیة*. بخشهای دشوار فهم این کتاب از سوی عبدالکریم جیلی با عنوان *شرح مشکلات الفتوحات* شرح شده است. گزیده‌هایی از متن کتاب را عبدالوهاب شعرانی (د ۹۷۳ ق/ ۱۵۶۵م) با عنوان *لواقح الانوار القدسیة فی بیان قواعد الصوفیة* گرد آورده است که در حاشیهٔ *لطائف المنن والاخلاق* در قاهره (۱۳۱۱ ق) چاپ شده است، نیز گزیدهٔ دیگری از همو با عنوان *الکبریت الاحمر فی بیان علوم الکشف الاکبر* که در حاشیهٔ گزیده‌های دیگری از *فتوحات* به وسیلهٔ او با عنوان *الیواقیت والجواهر*، در دو جلد در قاهره (۱۳۰۵ ق) چاپ شده است. وی در *یواقیت* می‌کوشد که با استناد به متن *فتوحات* از نظریات ابن عربی دفاع کند. شعرانی همچنین گزیدهٔ دیگری از *فتوحات* با عنوان *النفحات القدسیة فی بیان قواعد الصوفیة* گرد آورده بوده است (GAL,S,I/792).

۲. *فصوص الحکم*. بر این نوشتهٔ بسیار مهم ابن عربی، چندین شرح نوشته شده است. بروکلمان از ۳۵ شرح نام می‌برد (همان، I/792-794)، در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می‌کند (صص 256-241). ما به مهم‌ترین و مشهورترین این شرحها اشاره می‌کنیم: خود ابن عربی مسائل و مطالب مهم *فصوص* را با عنوان *نقش النصوص* (یا عنوان دیگری، *مفتاح الفصوص*) خلاصه کرده است؛ شاعر و عارف بزرگ ایرانی، عبدالرحمن جامی این مختصر را با عنوان *نقد النصوص* شرح کرده است. وی در این شرح که ۳۵٪ آن به فارسی و ۶۵٪ دیگر به عربی است، از بسیاری شرحها بر *فصوص* و منابع دیگر بهره گرفته است (نک: چیتیک، ۴-۵)؛ *فکوک الفصوص* از

صدرالدین قونوی، شاگرد بزرگ ابن عربی. این شرح در حاشیهٔ *منازل السائرین* شیخ انصاری هروی (تهران، ۱۳۱۵ ق) آمده است؛ شرحی از عفیف‌الدین تلمسانی، شاعر عارف معروف؛ شرحی از مؤیدالدین ابن‌محمود بن سعید معروف به جَندی، شاگرد صدرالدین قونوی. این شرح به کوشش جلال‌الدین آشتیانی (مشهد، ۱۳۶۱ ش) منتشر شده است؛ شرح معروفی از عبدالرزاق کاشانی، چاپ اول آن در ۱۳۰۹ ق و چاپ دوم آن در ۱۹۶۷-۱۹۷۴م در قاهره منتشر شده است؛ شرح بسیار مشهور بر *فصوص* با عنوان *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم* از داوود بن محمود قیصری. این شرح در ۱۲۹۹ ق در تهران چاپ سنگی شده و نیز در ۱۳۶۵ ش به کوشش حسین نصر منتشر شده است؛ شرحی از بالی (خلیفه) افندی. این شرح نخست در ۱۳۰۹ ق در استانبول و سپس در حاشیهٔ چاپ دوم شرح کاشانی، در قاهره (۱۹۶۷-۱۹۷۴م) چاپ شده است؛ شرحی به فارسی از رکن‌الدین شیرازی که دست نوشتهٔ آن در فهرست کتابهای خطی ادوارد براون در کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج موجود است؛ *شرح فصوص الحکم* به فارسی، از تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی که جلد اول آن به کوشش نجیب مایل هروی در تهران (۱۳۶۴ ش) منتشر شده است.

۳. *شرح رسالة فی الاحدیة یا رسالة من عرف نفسه فقد عرف ربّه*، از احمد بن خالدی با عنوان: *مرآة العرفان و لبه فی شرح رسالة من عرف نفسه*...

۴. *شرح کتاب الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط*، از احمدبن عبدالقاسم دوعنی (د ۱۰۵۲ ق/ ۱۶۴۲م).

۵. چند شرح بر *عنقاء مغرب*: *البرق اللامع المغرب فی شرح عنقاء مُعرب* از ابوالقاسم سعدی (د ۹۸۲ ق/ ۱۵۷۴م)؛ *الاغرب من العجالة الاعجب*، از علی بن محمدبن احمد حجازی؛ *کشف القناع المعجب عن وجه عنقاء مغرب*، از محمد محمود دامونی (د ۱۱۹۹ ق/ ۱۷۸۵م)؛ *اظهار المختوم عن السر المکتوم*، از عبدالرحمن بن حسن شافعی مقابری حلبی (د ۹۳۳ ق/ ۱۵۲۶م)؛ *الوعاء المختوم علی السر المکتوم*، از عبدالکریم جیلی.

آثار ترجمه شده: از میان انبوه نوشته‌های ابن عربی، تا کنون تنها اندکی به زبانهای اروپایی ترجمه شده است. علت آن نیز بی‌شک، دشواری درک معانی و مضامین آنها بوده است، نه دشواری زبان ابن عربی که آن خود نیز یک دشواری است. در میان چند ترجمه از آثار ابن عربی، باید از اینها نام برد: ۱. ترجمهٔ انگلیسی *دیوان ترجمان الاشواق* که خاورشناس انگلیسی رینولد . نیکلسون، همراه با متن عربی آن در ۱۹۱۱م در لندن منتشر ساخت[1]؛ ۲. *رسالة فی الاحدیة*، ترجمهٔ عبدالهادی که در ۱۹۳۳م در پاریس چاپ شده است[2]؛ ۳. *کتاب الالف وهو کتاب الاحدیة*، ترجمهٔ ویر، در «مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی[3]»؛ ۴. ترجمهٔ فرانسوی گزیده‌ای از دیباچهٔ *فتوحات* به وسیله والسان[4]؛ ۵. ترجمهٔ فرانسوی بخشهایی از *فصوص الحکم* به وسیلهٔ تیتوس بورکهارت، با عنوان «حکمت پیامبران[5]»، پاریس، ۱۹۵۵م؛ ۶. ترجمهٔ انگلیسی بخشهایی از *فصوص* به وسیلهٔ خواجه خان با همان عنوان «حکمت پیامبران[6]»، مدرس، ۱۹۲۹م؛ ۷. ترجمهٔ اسپانیایی گزیده‌هایی از چند نوشتهٔ ابن عربی به وسیلهٔ آسین پالاسیوس، در کتاب او به‌عنوان «اسلام درصورت مسیحی[7]»، مادرید، ۱۹۳۱م؛ ۸. *رسالة فی معنی النفس والروح*، متن و ترجمهٔ اسپانیایی از همو، در «گزارشهای چهاردهمین کنگرهٔ خاورشناسان»، الجزیره، ۱۹۰۵م؛ ۹. ترجمهٔ انگلیسی بخشهای مربوط به شیوخ ابن عربی از *رسالهٔ روح القدس* و رسالهٔ *الدرة الفاخرة* به وسیلهٔ آستین، با عنوان «صوفیان اندلس[8]»؛ لندن، ۱۹۷۱م؛ ۱۰. ترجمهٔ فرانسوی و تحلیلی از مقدمهٔ ابن عربی بر *ترجمان الاشواق*، به وسیلهٔ هانری کربن، در *ارانوس - یاربوخ*[9]، ۱۹۵۶م؛ ۱۱. ترجمهٔ فرانسوی *اصطلاحات الصوفیهٔ* ابن عربی به وسیلهٔ آندره رنیه، در مجلهٔ موزئون[10]، ۱۹۳۵م. هانری کربن همچنین بخشهایی از باب هشتم *فتوحات* (۱۲۸/۱-۱۳۱) را در کتاب خود «زمین آسمانی و پیکر رستاخیزی[11]» (پاریس، ۱۹۶۰م) با تحلیلی از آن به فرانسه ترجمه کرده است (برای بیشتر این ترجمه‌ها، نک: یحیی، II/699).

بخش دوم - جهان‌بینی عرفانی

ابن‌عربی را می‌توان به حق بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین بنیانگذار نظام عرفان فلسفی یا فلسفهٔ عرفانی یا حکمت الهی عرفانی[12] در تاریخ اسلام به‌شمار آورد و حتی گزافه نیست اگر بگوییم که وی بزرگ‌ترین اندیشمند عرفانی همهٔ دورانهاست. پس از ابن‌عربی، هیچ‌یک از اندیشمندان عارف یا عارفان اندیشمند یا فیلسوفان عارف مشرب را در جهان اسلام نمی‌توان یافت که به گونه‌ای تحت‌تأثیر نیرومند اندیشه‌های ابن‌عربی قرار نگرفته باشد. این تأثیر تا دوران ما نیز ادامه دارد. بی‌سبب نیست که وی را «شیخ‌اکبر» لقب داده‌اند. ابن‌عربی در دورانی از تاریخ جهان اسلامی می‌زیسته است که فضای اجتماعی و معنوی پیش از آن، فراز و نشیبهای بسیار داشته و به ویژه، فضای معنوی از تجربه‌ها و اندیشه‌ها و بینشهای عرفانی و فلسفی آکنده بوده

---

1. *Reynold E. Nicholson, Tarjumān al-Ashwāq.* 2. *Le voile d'Isis.* 3. Weir, *Journal of the Royal-Asiatic Society*, 1901, pp. 809-825 4. Valsan, *Études traditionnélles*, 1953, pp. 302-311. 5. Titus Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes.* 6. Khāja Khān, *The Wisdom of the Prophets.* 7. Acin Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 277-518. 8. Austin, R.W. J., *The Sufis of Andalusia.* 9. Henry Corbin, "Sympathie et Théopathie chez les fidèles d'amour en Islame", *Eranos-Jahrbuch*, XXIV/227-263. 10. André Regnier, "La terminologie mystique d'Ibn Arabi", *Le Museon*, XLVIII/146-162. 11. *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 215-223. 12. Théosophie mystique

است. در اندلس اسلامی، چند دهه پیش از تولد ابن‌عربی، محافل تصوف و عرفان کسانی مانند ابن‌بَرَّجان، ابن‌عریف صاحب کتاب *محاسن المجالس* و ابن‌قَسی صوفی انقلابی و نویسندهٔ کتاب *خلع‌النعلین* که ابن‌عربی بر آن شرحی نوشته، گرم بوده است. ابن‌عربی از این سه تن بارها در *فتوحات* و نوشته‌های دیگرش نام می‌برد. در کنار ایشان عارفان و صوفیان دیگر نیز پایگاه معنوی برجسته‌ای داشته‌اند. فضای اجتماعی و معنوی شرق اسلامی (سوریه، عراق و ایران) نیز از سنتهای عرفانی ریشه‌دار و دیرپای برخوردار بوده است. در این فضا، اندیشه‌های یونانی، نوافلاطونی، غنوصی[1]، عقاید معتزلیان، اخوان‌الصفا و گرایشهای فلسفی ارسطویی ـ مشایی و اشراقی رواج داشته است. به یاد داشته باشیم که شهاب‌الدین یحیی‌بن حَبَش سهروردی (مق ۵۸۷ق / ۱۱۹۱م) در سالی کشته شده که ابن‌عربی در آن هنگام ۲۷ ساله بوده است.

بدین‌سان میراثهای معنوی بسیاری در تکوین جهان‌بینی عرفانی ابن‌عربی تأثیر داشته است. نیروی شگرف و پرکار اندیشهٔ وی نیز سبب شده بود که مجموعهٔ بزرگ و کم‌مانندی از نوشته‌ها پدید آورد و نظریات، عقاید و اندیشه‌های اصلی و ویژهٔ خود را در آن مجموعه پراکنده سازد که یافتن آنها در میان انبوهی از مطالب فرعی کار آسانی نیست، آن هم با زبانی پر از مجاز، نمادها و اصطلاحات ویژه و ناآشنا و گاه پر از ابهام که فهمیدن نوشته‌هایش را دشوار می‌سازد، چنانکه می‌توان داوری نیکلسون را پذیرفت که می‌گوید: ابن‌عربی اگر مختصرتر، روشن‌تر و منظم‌تر نوشته بود، بهتر شناخته می‌شد (ص 88). از سوی دیگر، گویا خود ابن‌عربی نیز نمی‌خواسته است که اندیشه‌ها و عقاید ویژهٔ خویش را در یک جا، یا در چند نوشته به نحوی صریح، منظم و مرتبط، منعکس کند، چنانکه خودش می‌گوید: «اما به سبب غموض اندیشه‌های ویژه، جداگانه در جایی بدانها تصریح نکرده‌ام، بلکه آنها را پراکنده در بابهای این کتاب (یعنی *فتوحات*) به نحوی کامل و مبین آورده‌ام و هرکس که خدا فهم را نصیبش کرده باشد، آنها را درمی‌یابد و تمیز می‌دهد، زیرا شناخت و آگاهی حقیقی و سخنی راست است و فراسوی آن هدفی نیست» (*الفتوحات*، ۳۸/۱). ابن‌عربی، در جایی از *فتوحات* تصریح می‌کند که «علم الهی دانشی است که خداوند از راه القاء و الهام و فرود آوردن روح‌الامین در دل انسان، آموزگار آن است و این کتاب آنگونه فراهم شده است. به خدا سوگند که من حتی یک حرف از آن را جز از راه املاء الٰهی و القاء ربانی یا دم روحانی در دل و ذهن کیانی ننوشته‌ام» (۴۵۶/۳).

در اینجا، پیش از هر چیز باید گفته شود که جهان‌بینی ابن‌عربی، بیش از هر چیز، عرفانِ زیسته و اندیشیدهٔ اوست. نکتهٔ دیگری که در آغاز پرداختن به جهان‌بینی ابن‌عربی، باید بدان اشاره و بر آن تأکید کرد، مسألهٔ رویکرد ابن‌عربی به مفاهیمی مانند شناخت، علم، عقل، آگاهی، کشف و شهود یا وجود، ذوق و به دیگر سخن برداشت وی از دو گونه شناخت یا آگاهی عقلی و شناخت کشفی ـ شهودی است.

ابن‌عربی، بی‌آنکه شناخت عقلی و نظری را منکر شود یا آن را نامعتبر شمارد، در واپسین مرحله به اصالت آن باور ندارد و اصالت شناخت و آگاهی را به کشف و شهود منحصر می‌کند. وی از یک سو خوانندگان را از انکار مسائل فلسفی یا بی‌دین خواندن فیلسوفان باز می‌دارد و می‌گوید که همهٔ دانشِ یک فیلسوف باطل و بیهوده نیست و چه‌بسا در مسأله‌ای حق با او بوده و پیامبر (ص) نیز چنان سخنی گفته باشد. اگر ما حقیقت آن را شناختیم، شایسته است که سخن فیلسوف را در آن مسألهٔ معین بپذیریم و آن را حق بدانیم و این سخن که فیلسوف دین ندارد، دلیل بر آن نیست که هر آنچه نزد اوست، باطل است (همان، ۳۲/۱).

از سوی دیگر، ابن‌عربی آگاهیها را از نظر شیوه‌های شناخت و محتوای آنها، به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. دانش یا آگاهی عقل، یعنی هرگونه آگاهی که یا ضرورتاً یا در پیِ نظر و دلیل و از راه اندیشیدن دست می‌دهد، این چنین آگاهی می‌تواند درست یا نادرست باشد؛ ۲. دانش احوال که جز به «ذوق» راهی بدان نیست و با عقل نمی‌توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد، مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع، عشق، وجد، شوق و مانند اینها و محال است که کسی به اینگونه آگاهیها دست یابد، مگر آنکه متصف به آنها شده و آنها را چشیده باشد؛ ۳. دانش اسرار، یعنی آنگونه دانش یا آگاهی که فراسوی مرز عقل (فوق طورالعقل) است که از راه دمیدن روح‌القدس در دل و ذهن انسان، دست می‌دهد و ویژهٔ پیامبران و اولیاء است... صاحب علم اسرار همهٔ دانشها را داراست و در آنها مستغرق می‌گردد، در حالی که دارندهٔ علوم دیگر چنین نیست. هیچ علمی ارجمندتر و شریف‌تر از این دانشِ دربر گیرندهٔ همهٔ معلومات نیست (همان، ۳۱/۱). این علم اسرار همان است که ابن‌عربی آن را با تعبیر دیگری «علم‌الهی» می‌نامد و می‌گوید: «علم‌الهی اصل همهٔ علمهاست و همهٔ علوم به آن باز می‌گردد» (همان، ۱۴۳/۱).

از سوی دیگر، ابن‌عربی، پس از انتقاد شدید از کسانی که ایشان را «علمای رسوم» می‌نامد، می‌گوید که خداوند برای «اهل الله» و ویژگان به خدمتش که عارفان به او و از راه دهش و بخشش الٰهیند، وجود هیچ‌کس را ناگوارتر و رنجبارتر از علمای رسوم، نیافریده است و اینان برای «طائفهٔ اهل الله» مانند فرعونان برای پیامبرانند، زیرا هرگاه اهل الله سخنی گویند که معنای آن بر ادراک آنان پوشیده و پیچیده باشد، آن را منکر می‌شوند، چون معتقدند که اهل الله در شمار عالمان نیستند و علم جز از راه آموزش معمول (قلم معتاد) در عرف دست نمی‌دهد و راست هم می‌گویند، زیرا یاران ما هم (یعنی اهل طریقت عرفانی) آن علم را جز از راه آموختن به دست نیاورده‌اند، با این تفاوت که این آموزش از راه «اعلام رحمانی ربانی» است... خداوند آموزگار انسان است و ما شکی نداریم که «اهل‌الله» وارثان پیامبرانند.

---

1. Gnostique

علمای رسوم راست می‌گویند که هیچ علمی بدون آموختن دست نمی‌دهد، اما در اینکه می‌پندارند خداوند کسی جز پیامبر را آموزش نمی‌دهد، خطا می‌کنند. خدا می‌گوید: «بر هرکس که بخواهد حکمت می‌دهد» (بقره / ۲۶۹/۲)، اما علمای رسوم چون دنیا را به آخرت و جانب خلق را بر جانب حق ترجیح می‌دهند، و عادت کرده‌اند که علم را از راه کتابها و دهان کسانی از جنس خودشان بگیرند، خود را به گمان خود به سبب دانشی که با آن از عامه ممتاز شده‌اند، از اهل‌الله می‌شمارند، اما نمی‌دانند که خدای را بندگانی است که خود او آموزش آنان را، در درونشان و دلهایشان، بر عهده می‌گیرد، یعنی آموزش آنچه در کتابهای خود بر زبان فرستادگانش، نازل کرده است و این همان علم درست از سوی دانایی آموزگار است که هیچ‌کس در کمال علم وی شک ندارد (همان، ۲۷۹/۱). ابن‌عربی بارها و بارها بر این نکته تأکید می‌کند که «اهل‌الله» آنچه می‌دانند، تنها از راه «ذوق» است، «نه از روی اندیشه و تدبّر» (همان، ۴۳۱/۳) و در جای دیگر می‌گوید: «علم ذوقها از روی اندیشه نیست و علم درست آن است و آنچه جز آن است، حدس و گمان است» (*فصوص*، ۱۷۳).

وی در جای دیگری، علوم «اهل الله» را «دانشهای بزرگان» (علوم اکابر) می‌نامد و می‌گوید: دانشهای بزرگان، ذوقی است، زیرا از تجلی الهی است. ما از امر واقع شده سخن می‌گوییم و گزارش می‌کنیم، نه از آنچه عقلاً ممکن است. این است تفاوت «اهل کشف» (که در آنچه از آن خبر می‌دهند، دارای بصیرتند) با «اهل نظر عقلی». فایده در چیزی است که واقع‌شده، نه‌در آنچه‌ممکن‌است، زیرا این «علم‌لاعلم» است و آنچه واقع شده همانا علم محقق است (*الفتوحات*، ۴۸۷/۲). ابن عربی به نحو کلی دانشها را به دو گونه تقسیم می‌کند: کسبی و وهبی یا دهشی، و در توضیح آن می‌گوید: دانشی هست که ما آن را از اندیشه‌ها و حواسمان کسب می‌کنیم و دانش دیگری هست که با هیچ وسیله‌ای که نزد ماست، نمی‌توانیم آن را کسب کنیم، بلکه داده یا بخششی از سوی خداوند است که آن را در دلها و روانها نازل می‌کند و ما آن را بدون هیچ سبب بیرونی می‌یابیم؛ این مسأله‌ای است دقیق، زیرا بیشتر مردمان می‌پندارند که دانشهای حاصل از تقوی، دانشهای وهبیند، اما چنین نیست. آنها دانشهای مکتسب از راه تقوایند، چون خداوند تقوی را راهی به سوی حصول آنها قرار داده است، همان‌گونه که اندیشهٔ درست را با ترتیب مقدمات، سببی برای حصول دانش قرار داده است، به همان سان که بینایی را وسیلهٔ رسیدن به دیدنیها قرار داده است، اما علم وهبی از راه سبب به دست نمی‌آید، بلکه از جانب خداوند است (همان، ۲۵۴/۱).

از سوی دیگر، ابن‌عربی پس از تقسیم دانشها به چهار طبقه: علم الهی، طبیعی، ریاضی و منطقی که دارندهٔ آنها را «حکیم» می‌نامد، بر این نکته تأکید می‌کند که جز این چهار مرتبه علمی یافت نمی‌شود و راه تحقیق آنها یا اندیشه است یا «وهب» که همانا «فیض الهی» است. سپس می‌افزاید که طریقهٔ یاران بر این است و آنان را با اندیشه کاری نیست، زیرا که نادرستی و فساد در آن راه می‌یابد و در درستی آن تردید است و به آنچه اندیشه به دست می‌دهد، نمی‌توان اطمینان داشت. وی می‌گوید: مقصود من از «یاران ما»، صاحبان دلها و مشاهدات و مکاشفات است، نه عابدان و زاهدان و نه مطلق صوفیان، مگر کسانی از ایشان که اهل حقایق و تحقیقند. بنابراین دربارهٔ علوم نبوت و ولایت گفته می‌شود که اینها «فراسوی روش و مرز عقل»اند و عقل را از راه اندیشه در آنها راهی نیست، بلکه آنها را می‌پذیرد، به ویژه نزد کسی که صاحب عقل سلیم باشد و شبههٔ خیالی و اندیشه‌ای که موجب فساد نظر شود، بر او چیره نشده باشد (همان، ۲۶۱/۱).

ابن‌عربی همین نکته را، با اشاره به فیلسوفان اینگونه بیان می‌کند که هیچ چیزی نیست که نتوان از راه «کشف و وجود» بدان دست یافت و اشتغال به اندیشه، حجاب است. کسان دیگری غیر از ما منکر آنند، اما هیچ‌یک از کسانی که اهل راه خدایند آن را انکار نمی‌کنند، بلکه کسانی از اهل نظر و استدلال از «علمای رسوم» که ذوقی در احوال ندارند، آن را منع می‌کنند و در میان آنان کسانی مانند افلاطون، حکیم الهی که دارای ذوقی در احوال باشند، نادرند. ناخشنودی برخی از مسلمانان از افلاطون تنها به علت نسبت وی به فلسفه است، آن هم به سبب جهل ایشان به مدلول این واژه. حکیمان در حقیقت به خداوند و به هر چیز و منزلت آن عالمند. معنای فیلسوف «دوستدار حکمت» است، زیرا «سوفیا» به زبان یونانی «حکمت» است و معنای فلسفه «دوست داشتن حکمت» است و هر خردمندی حکمت را دوست می‌دارد: جز اینکه خطای اهل اندیشه در «الهیات» از درستی گفتار ایشان بیشتر است، خواه این اندیشمندان فیلسوف باشند، خواه معتزلی یا اشعری یا از اصناف دیگرِ اهل نظر. فیلسوفان صرفاً به سبب این نام نکوهش نمی‌شوند، بلکه سبب نکوهش ایشان خطاهایشان در علم الهی در مواردی است که معارض با گفته‌های پیامبران است. اهل نظر نمی‌دانند که خداوند به بعضی از بندگانش نیرویی بخشیده است که گاه در برخی امور مخالف حکم عقل و گاه موافق آن، حکمی می‌دهند. این مقام بیرون از مرز عقل است و عقل را توانایی ادراک آن نیست (همان، ۵۲۳/۲).

در این مورد، ابن‌عربی دو گفتهٔ بسیار جالب توجه از ابویزید بسطامی و نیز شیخ ابومَدیَن، نقل می‌کند که بازگو کردن آنها روشنگر است. ابویزید خطاب به علمای رسوم می‌گوید: شما علمتان را از مرده‌ای و از مردهٔ دیگری گرفته‌اید و ما علممان را از «آنکه زنده است و نمی‌میرد» گرفته‌ایم. امثال ما می‌گویند: دل من از سوی پروردگارم برایم روایت کرد (حَدَّثنی قلبی من ربّی) و شما می‌گویید: فلان کس برایم روایت کرد. می‌پرسیم آن فلان کس کجاست؟ می‌گویند: مرده است. او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می‌گویند: مرده است. شیخ ابومدین نیز هرگاه به وی گفته می‌شد: فلان کس از فلان کس روایت کرد، می‌گفت: ما نمی‌خواهیم قدید (گوشت مانده) بخوریم، گوشت تازه برایمان بیاورید (*الفتوحات*، ۲۸۰/۱). بر پایهٔ این

باورهاست که ابن‌عربی تصریح می‌کند که ترتیب کتاب *فتوحات* به اختیار وی نبوده است، بلکه خداوند به دست وی آن را ترتیب داده است و او آن را به همان نحو رها کرده است و رأی و عقل خود را در آن مداخله نداده است، بلکه آن املاء خداوند به دل اوست (همان، ۱۶۳/۲). سرانجام، ابن‌عربی آشکارا می‌گوید که سرچشمهٔ دانسته‌ها و دانشهای او خداست و او آنها را از راه تهی کردن قلب از «اندیشه» و آماده ساختن آن برای پذیرش «واردات» به دست آورده است و بدین‌سان از هر امری آنگونه که هست آگاه شده و حقایق را بدان‌گونه که هستند، شناخته است. اینها چه مفردات باشند، چه مؤلفات و چه حقایق الهی، وی در هیچ یک از آنها شک نمی‌کند. آنگاه می‌گوید: «دانش ما از آنجاست و خداوند آموزگار ماست» (همان، ۵۶/۱).

بدین‌سان پیداست که ابن‌عربی، در همهٔ نوشته‌های خود، از یک سو مطابق با همهٔ معیارها و میزانهای منطقی متداول می‌اندیشد و استدلال می‌کند و از سوی دیگر و در واپسین مرحله کشف، شهود، بینش درونی، روشن شدن ناگهانی و ظهور شراره‌آسای حقیقت یا حقایقی در درون خود را، اصیل‌ترین معیار و محک آگاهی و شناخت (معرفت) می‌شمارد. شناخت راستین نزد وی آن است که انسان، در هر امری و دربارهٔ هر چیزی، حقیقت آن را، آنگونه که در خود هست، دریابد، اما این هدف برای آدمی دست نیافتنی است. چنانکه خواهیم دید، ابن‌عربی این نکتهٔ مهم را در مبحث شناخت خدا، مفصلاً توضیح می‌دهد. با وجود این در اینجا شایسته است که به یکی از مهم‌ترین جنبه‌های بینش وی در این زمینه اشاره کنیم که می‌تواند برای کل «نظریهٔ شناخت عرفانی» وی رهنمودی باشد. بنابر بینش عرفانی ابن‌عربی، هیچ‌گونه آگاهی (علم) برای کسی به درستی دست نمی‌دهد، مگر آنکه هر چیز را «به ذات خویش» بشناسد و هر کس چیزی را به وسیلهٔ امری زائد بر ذات خود بشناسد، در آنچه آن امر زائد به وی می‌دهد، مقلد آن امر زائد است. اکنون در سراسر هستی، کسی نیست که اشیاء را «به ذات خویش» بشناسد، جز یک کس که همانا خداست و هر کس دیگری جز او، آگاهیش به اشیاء و غیراشیاء، «تقلید» است. اگر چنین است که آگاهی راستین، برای غیر خدا، جز از راه تقلید دست نمی‌دهد، پس بهتر است که ما مقلد خدا باشیم، به ویژه در علم به او، زیرا انسان از چیزی آگاه نمی‌شود، مگر به یاری یکی از نیروهایی که خدا به وی بخشیده است، یعنی: حواس و عقل. انسان ناگزیر است که در آنچه حس به وی می‌دهد، مقلد آن باشد، اما این حس گاه خطا می‌کند و گاه به راه درست می‌رود. آدمی همچنین در آنچه عقل از ضرورت یا نظر به وی می‌دهد، مقلد آن است، عقل نیز مقلد اندیشه (فکر) است و یافته‌های آن برخی درست و برخی نادرست است؛ پس آگاهی عقل به امور، پدیده‌ای اتفاقی و تصادفی است. بدین‌سان جز تقلید راهی نیست و اگر چنین است بر خردمند است که اگر بخواهد خدا را بشناسد، از خود وی تقلید کند، یعنی از راه آنچه خدا از خویش در کتابهای آسمانیش و از زبان فرستادگانش خبر داده است؛ و اگر بخواهد اشیاء را بشناسد، نمی‌تواند آنها را از راه آنچه نیروهایش به او می‌دهند، بشناسد، پس باید به «کثرت طاعات» بکوشد تا آنکه خدا شنوایی و بینایی و همهٔ نیروهای او گردد و همهٔ امور را به یاری خدا و خدا را به یاری خدا بشناسد. چون ما همه ناگزیر از تقلیدیم، اگر تو خدا را به یاری خدا و همهٔ امور را به یاری او بشناسی، دیگر نادانی، شبهه، شک و باور نادرست در تو راه نخواهد داشت. من ترا متوجه امری کردم که پیش از این نمی‌دانستی، زیرا خردورزانِ اهل نظر می‌پندارند که بنابر آنچه نظر، حس و عقل به ایشان داده است، واقعاً عالمند، در حالی که ایشان در مقام تقلید از آنهایند و می‌دانند که هیچ نیرویی ــ از نیروهای بیرونی و درونی انسان ــ یافت نمی‌شود که غلط و خطا در آن راه نداشته باشد و با وجود این، خویشتن را به خطا افکنده‌اند و میان آنچه حس، عقل و اندیشه در آن خطا می‌کند و آنچه در آن خطا نمی‌کند، فرق می‌نهند، اما از کجا می‌دانند؟ شاید آنچه ایشان آن را غلط می‌شمارند، درست باشد. این دردِ دشوار درمان را کسی از میان برنمی‌دارد، مگر آنکه علمش به هر معلومی از راه و به یاری خدا باشد نه دیگری، زیرا خدا بذاته ــ نه به وسیلهٔ امری زائد بر ذاتش ــ عالم و آگاه است (همان، ۲۹۸/۲).

بنا بر آنچه بیان شد، پرداختن به جهان‌بینی عرفانی ابن عربی کاری بس دشوار و پیمودن راهی بس پیچاپیچ است که غالباً امکان کج‌روی یا بدفهمی و حتی راه گم کردن را دربر دارد و به همین سبب است که شرحهای گوناگونی بر برخی از آثار او نوشته شده است، اما از سوی دیگر، ابن‌عربی آن عارف اندیشمندی نیست که سخن دلش را ناگفته نهد، هرچند اینجا و آنجا، پراکنده و گذرا، گاه محتاطانه و اندکی بیمناکانه، همچنین گاه بی‌باکانه و بی‌پروا. بنابراین در اینجا می‌کوشیم که تصویری پدیده‌شناسانه[1] و طرح‌گونه از جهان‌بینی عرفانی ابن عربی، بر پایهٔ اندیشه‌های ویژهٔ او زیر سه عنوان عرضه کنیم: ۱. هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی، ۲. جهان‌شناسی[2] و نظریهٔ عرفانی پیدایش جهان[3]، ۳. انسان‌شناسی عرفانی.

۱. **هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی:** مبحث هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی ابن‌عربی را می‌توان یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای پژوهشهای نظری-عقلی و کشفی-شهودی وی به شمار آورد که دامنهٔ تأثیر آن در دورانهای پس از وی بسیار گسترده شده است، بدان‌سان که همهٔ اندیشمندان فلسفی-عرفانی دورانهای بعدی کم‌وبیش و به گونه‌ای از سرچشمهٔ اندیشه‌های وی در این زمینه نوشیده‌اند. ابن عربی مبحث هستی‌شناسی خود را از این موضوع آغاز می‌کند که هستی و نیستی (وجود و عدم) دو امر زائد بر «موجود و معدوم» نیستند، بلکه خودِ «موجود و معدوم»اند، اما وهم چنین می‌پندارد که «هستی و نیستی» دو صفت راجع به «موجود و معدوم»اند و آن دو را مانند خانه‌ای می‌پندارد که موجود و معدوم داخل آن می‌شوند. از اینجاست که گفته می‌شود:

---

1. Phénoménologique 2. Cosmologie 3. Cosmogonie mystique

این چیز، پس از آنکه نبوده است، داخل در هستی شده است، در حالی که مراد از این گفته نزد محققان، این است که این چیز در عین خود، یعنی در پدیداری عینی مشخص خود، هست شده است. بنابراین وجود و عدم عبارتند از «اثبات عین چیز یا نفی آن». آنگاه چون عین چیز ثابت یا منتفی شود، اتصاف به‌وجود و عدم هر دو باهم بر آن رواست، آن هم به نسبت و اضافه، چنانکه مثلاً زید موجود در عین خود، در بازار موجود است و در خانه معدوم. پس اگر وجود و عدم از اوصافی می‌بودند که به موجود بازمی‌گشتند، مانند سیاهی و سپیدی، وصف شئ به هر دو آنها باهم، ناممکن می‌بود، بلکه اگر معدوم می‌بود، موجود نمی‌بود، چنانکه اگر سیاه می‌بود، سپید نمی‌بود و حال آنکه وصف آن به‌وجود و عدم باهم در یک زمان درست آمده است. این همان وجود و عدم اضافی است، یا ثبوت عین. پس اگر درست است که وجود به تنهایی و بدون اضافه، صفتی قائم به موصوفی محسوس یا قائم به موصوفی معقول نیست، ثابت می‌شود که مطلقاً از گونهٔ اضافات و نسبتهاست، مانند خاور و باختر، راست و چپ، پیش و پس.

از سوی دیگر، اگر گفته شود که چگونه درست می‌آید که چیزی در عین خود معدوم، در جهانی یا به نسبتی، به وجود متصف شود و همان چیز در عین خود موجود و به نسبتی معدوم شود؟ می‌گوییم: آری هر چیزی در وجود دارای چهارمرتبه است (جز خداوند که در وجود مضاف سه مرتبه دارد): مرتبهٔ نخست، هستی چیز در عین آن است که با توجه به علم خدا بر هر چیز محدث مرتبهٔ دوم است؛ مرتبهٔ دوم، وجود آن چیز در آگاهی (علم) است که با توجه به علم خدا به ما، مرتبهٔ نخستین است؛ مرتبهٔ سوم، هستی آن چیز در الفاظ و واژه‌هاست؛ مرتبهٔ چهارم، وجود آن چیز در نوشته است (*انشاء الدوائر*، ۶ـ۸). آنگاه ابن عربی در توضیح این طبقه‌بندی چهارگانهٔ اشیاء می‌گوید: مثلاً نام زید را بر زبان می‌آوریم و معنای آن را تعقل می‌کنیم یا آن را بر کاغذ می‌نویسیم و معنایش را تعقل می‌کنیم. یا اینکه خود زید در واقعیت بیرونی (عین) خود ظاهر می‌شود و ما معنای او را در نفسهای خود تعقل می‌کنیم یا او را تخیل می‌کنیم، در حالی که خودش حاضر نیست و ما باز هم معنایش را تعقل می‌کنیم. این همان وجود در آگاهی است (یعنی وجود ذهنی یا ظلی) و البته همهٔ این مراتب دارای معنای یگانه‌ای است و با اختلاف آنها، معنای دیگری بر زید افزوده نمی‌شود. بنابراین هیچ چیزی، چه قدیم چه محدث، یافت نمی‌شود، مگر آنکه در یکی از این مراتب چهارگانه، یا در همهٔ آنها، جای داشته باشد. اکنون چون چنین است، می‌توانیم بگوییم که انسان هم قدیم است هم محدث، هم موجود است هم معدوم، اما اینکه می‌گوییم قدیم است، از این‌روست که در علم قدیم خدا، ازلاً موجود متصوَّر بوده است و این آگاهی یکی از آن مراتب نامبرده شدهٔ هستی است، اما اینکه می‌گوییم انسان محدث است، از این‌روست که شکل و عین وی نبوده است و سپس هست شده است. پس نتیجه این می‌شود که مثلاً زید موجود در علم (خدا) و موجود در گفتار و معدوم در عین ازلاً، اتصافش به‌وجود و عدم ازلاً، تصور می‌شود و از این‌رو درست است که بگوییم وجود صفتی برای موجود نیست (همان، ۹).

ابن عربی دربارهٔ این نکته که وجود صفتی برای موجود نیست، به این مسأله می‌پردازد که آگاهی (علم) به چه چیز تعلق می‌گیرد، آیا به موجود یا به معدوم؟ و می‌گوید که ما نمی‌توانیم این نکته را بدانیم، مگر آنکه نخست بدانیم که آگاهی یا علم چیست و معدومها بر چند گونه‌اند. آگاهی یا علم عبارت است از حقیقتی در نَفْس که به حقیقت معدوم و موجود، آنگونه که در خود هست یا خواهد بود، تعلق می‌گیرد. اما معدومها چهارگونه‌اند: ۱. معدوم مفروض که وجود آن هرگز درست نمی‌آید، مانند شریک یا فرزند یا همسر برای خدا، یا گذشتن شتر از سوراخ سوزن؛ ۲. معدومی که وجود آن به وجوبی ترجیحی و اختیاری، نه اضطراری، واجب است، مانند شخصی یا فردی از یک جنس و نعیم بهشت برای مؤمنان؛ ۳. معدومی که وجود آن جایز است، مانند شیرینی آب دریا در دریا و تلخی یک چیز شیرین و مانند اینها؛ ۴. معدومی که وجود آن به نحو اختیاری، قطعاً درست نمی‌آید، اما وجود شخصی یا فردی از جنس آن درست می‌آید. در اینجا ابن عربی می‌گوید: اصلاً «ممکنی» در وجود یافت نمی‌شود و وجود منحصر به وجوب و استحاله است. از سوی دیگر، در میان اقسام معدومها، آگاهی فقط به سه‌گونهٔ آن تعلق می‌گیرد و هیچ‌گونه آگاهی به معدومی که وجودش هرگز درست نمی‌آید، تعلق نمی‌گیرد، زیرا «چیزی» نیست که هست شود. بنابراین آگاهی تنها به‌موجود تعلق می‌گیرد و مستقیماً به معدوم متعلق نمی‌شود، زیرا تعلق آگاهی به عدم محض تصورناپذیر است، چون نه صورتی دارد نه مقید به صفتی است و حقیقتی جز نفی محض ندارد که استوار آید و از نفی محض نیز چیزی در نفس حاصل نمی‌آید، چه اگر چیزی حاصل می‌آمد، وجود می‌بود و عدم به‌هیچ‌وجه وجود نمی‌شود، زیرا دگرگونی در حقایق راه ندارد. اکنون هرگاه آگاهی به عدمی تصور شود، در واقع، آن آگاهی چیزی نیست جز آگاهی به وجود ضد آن یا به وجود شرط مصحِّح برای نفی آن، یا به اجزائی موجود در جهان که ما نسبت و اضافهٔ آنها را به موجودی نفی می‌کنیم، به سبب حقیقتی ذاتی که در آن موجود هست، و ما بر آن حقیقت آگاه شده‌ایم و آنچه را آن حقیقت، اتصاف به آن را نمی‌پذیرد، نفی می‌کنیم و برای موجودی دیگر اثبات می‌کنیم. اکنون تعلق آگاهی (علم) به معدوم چنین است که آگاهی به معدوم تعلق می‌گیرد به سبب تعلق آن به «مثل» موجود آن. اما تعلق آگاهی به معدوم معلوم که وجود آن جایز است، بدین‌گونه دست می‌دهد که می‌گوییم شرط تعلق آگاهی به معلوم، در هنگام ادراک، این نیست که افراد آن جنس، در واقعیت عینیشان موجود باشند، بلکه شرط آن این است که از آن افراد، یکی موجود باشد، یا اجزائی پراکنده در موجودات موجود باشند که با گرد آمدن آنها، موجود دیگری پدیدار می‌شود که ما از آن آگاه می‌شویم و آنچه معدوم می‌ماند «مثل» آن موجود است (*انشاء الدوائر*، ۱۰ـ۱۴). اکنون تعریف ابن عربی از آگاهی (علم) چنین است: اگر گفته شود آگاهی

چیست؟ بگو: درکِ چیزِ مدرَک بدان گونه که در خود هست، اگر درک آن ممتنع نباشد، اما آنچه درکش ممتنع است، آگاهی به آن، «نه درک آن» (لادرکه) است (*الفتوحات*، ۹۱/۱ ـ ۹۲).

نظریهٔ مهم دیگر ابن عربی در هستی شناسی، طبقه‌بندی اشیاء است که پیوندی تنگاتنگ با جهان‌شناسی وی دارد. اشیاء دارای سه مرتبه‌اند و تعلق آگاهی تنها به همین سه مرتبه است و جز آنها عدم محض است که نه دانسته می‌شود و نه ندانسته. در میان این چیزهای سه گانه یکی آن است که منصف به هستی برای خودش (لذاته) و در عین خود موجود به خود (بذاته) است و نشاید که وجودش از عدم باشد ـــ زیرا «مطلق وجود» است ـــ و نه از چیزی که آن متقدم بر وی باشد. او موجد همهٔ چیزها، آفریننده، مقدِّر، مفصِّل و مدبِّر آنهاست. او وجود مطلقی است که تقیّد ندارد. او خداست. دومی موجودی است که موجود به خداوند است، وجودی است مقید که از آن به عالم عرش و کرسی و آسمانهای فرازین و آنچه از جهان و جو در آن است و زمین و آنچه در آن قرار دارند، تعبیر می‌شود. این چیز در عینِ خود موجود نبوده، سپس هست شده است، بی‌آنکه میان آن و موجد آن، فاصلهٔ زمانی بوده باشد که سبب تقدم موجِد بر این یا تأخر این از آن موجد شده باشد و دربارهٔ آن قبل و بعد گفته شود، بلکه او به وجود، متقدم است، مانند تقدم دیروز بر امروز که تقدم آن زمانی نیست، زیرا خود زمان است. عدم جهان، در «وقتی» نبوده است، اما وهم می‌پندارد که میان وجود خدا و وجود خلق، امتدادی زمانی بوده است و سبب این پندار آن است که ما از راه حس به تقدم و تأخر میان محدَثات آگاه می‌شویم. اما سومی آن است که نه به وجود متصف است نه به عدم، نه به حدوث نه به قدم، بلکه ازلاً مقارن ازلی حق است و همچنین تقدم و تأخر زمانی آن بر جهان محال است، همان گونه که بر خداوند محال است. این سومی یک فزونی هم دارد و آن اینکه «موجود» نیست. حدوث و قدم امری است اضافی که حقیقتی را به عقل می‌رساند و این از آن روست که اگر جهان از میان برود، ما دیگر «قدیم» را برای واجب‌الوجود به کار نمی‌بریم و هر چند در شرع واژهٔ «قدیم» نیامده است، اما با نامهای «اول و آخر» آمده است. مثلاً اگر تو از میان بروی، دیگر نه «اولاً» گفته می‌شود نه «آخراً»، چون میانهٔ پیوند دهندهٔ اولیت و آخریت دیگر وجود ندارد، پس اول و آخر هم نیست. به همین‌سان است «ظاهر و باطن» و همهٔ اسماء اضافات. آنچه می‌ماند موجودی است مطلق، بدون تقیید به اولیت یا آخریت. این «چیز سوم» نیز که نه به وجود متصف است نه به عدم، مانند اوست در نفی اولیت و آخریت با از میان رفتن جهان، همان‌گونه که دربارهٔ واجب‌الوجود گفته شد. این سومی همچنین نه متصف به کل است نه به بعض و فزونی و کاستی نمی‌پذیرد. این چیز سوم نه موجود است نه معدوم و دربارهٔ آن «اول و آخر» گفته نمی‌شود. از سوی دیگر، جهان از لحاظ مکانی، نه متأخر بر این چیز سوم است نه محاذی آن، زیرا مکان از جهان است و «این چیز» اصل جهان، اصل جوهر فرد، سپهر زندگی (فلک الحیاة) و «حق مخلوقٌ‌به» (حقی که بدو همه چیز آفریده شده) است و همهٔ آنچه جهان است از موجود مطلق پدید آمده و جهان از این چیز سوم پدیدار شده است. این چیز حقیقتِ حقایق کلیِ معقول جهان، در ذهن است که در قدیم، قدیم و در محدث، محدث پدیدار می‌شود. اگر بگویی این چیز جهان است، راست گفته‌ای و اگر بگویی حق قدیم است، راست گفته‌ای و اگر بگویی نه جهان است و نه حق، بلکه یک معنی فزون است، باز هم راست گفته‌ای و همهٔ اینها دربارهٔ آن راست می‌آید. او کلیِ اعم و فراگیر حدوث و قدم است و به شمار موجودات، متعدد می‌شود، اما به انقسام آنها، منقسم نمی‌گردد، ولی به انقسام معلومها، منقسم می‌شود. او نه موجود است، نه معدوم، او جهان هست و جهان نیست، «دیگری» هست و «دیگری» نیست (*انشاءالدوائر*، ۱۵ ـ ۱۷). اکنون نسبت این چیزی که تعریف ندارد و متصف به وجود یا عدم یا حدوث یا قدم نیست، به جهان مانند نسبت چوب است به تخت، تابوت، منبر و محمل یا نسبت نقره است به ظرفها و آلاتی که از آن ساخته می‌شوند، مانند سرمه‌دان و گوشواره و انگشتری و آن حقیقت از این مثالها شناخته می‌شود. این چیز سوم همهٔ آن حقایق است در کمال آنها. اگر بخواهی می‌توانی آن را «حقیقت حقایق» یا «مادهٔ نخستین» یا «جنسِ جنسها» نام بگذاری و نیز می‌توانی حقایقی را که این چیز متضمن آنهاست «حقایق نخستین» یا «اجناس عالیه» بنامی. این چیز سوم ازلاً از واجب‌الوجود جدا نیست و بدون وجود عینی محاذی اوست (همان، ۱۹).

ابن عربی، پس از پرداختن به اقسام معدومها و مراتب آنها، بار دیگر به موجودها و گونه‌های آنها می‌پردازد و اقسام آنها را اینگونه بیان می‌کند: یکی وجود مطلقی است که ماهیت برای آن تعقل‌ناپذیر است. او را ماهیت نشاید، همان‌گونه که کیفیت نشاید. برای او صفتی نفسی هم، از لحاظ اثبات، معلوم نیست. او همان خدای تعالی است. غایت شناختی که اکنون ما به او داریم، از صفات سلب است، مثل «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری ۱۱/۴۲). بنابر آنچه گفتیم که آگاهی جز به موجود تعلق نمی‌گیرد، در اینجا نیز متعلق آگاهی، نفی چیزهایی است که خدا را نشاید و نفی آنچه او را نشاید، نزد ما ثابت است و موجود در ما و منسوب به ماست. گونهٔ دیگر از موجودات، موجودات مجرد از ماده، یعنی عقلهای مفارق روحانیند که پذیرای تشکیل و تصویر و دارای رقایق نوریند که از آنها به فرشتگان تعبیر می‌شود. اینگونه وجود پذیرای تحیّز و مکان نیست. گونهٔ دیگر موجود آن است که پذیرای تحیز و مکان است، اینها اجرام و اجسام و «جوهرهای فرد» نزد اشعریانند. گونهٔ دیگر موجودی است که به ذات خود تحیز نمی‌پذیرد، بلکه به تبعیت تحیز می‌پذیرد، به ذات خود قائم نیست، بلکه بر چیزی دیگر استوار است، اینها اعراضند، مانند سیاهی و سپیدی و امثال آنها. گونهٔ دیگر نسبتهایند که میان ذواتی که برشمردیم و میان اعراض مانند أین (جا)، کیف (چونی)، زمان، عدد، مقدار، اضافه، وضع، فعل و انفعال روی می‌دهند (همان، ۲۰ ـ ۲۱).

اعیان ثابته: در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، مفهوم و مبحث

معروف به «اعیان ثابته» (یا اینستیهای ازلاً و ابداً موجود در علم خدا)، جا و اهمیت و نقش ویژه‌ای دارد، چنانکه می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین محصولهای اندیشهٔ ابن عربی به شمار آورد.

پیروان ابن‌عربی و شارحان آثار وی دربارهٔ مسألهٔ اعیان ثابته سخن بسیار گفته و از آن تعابیر گوناگونی نموده‌اند. خود ابن عربی نیز در جای جای نوشته‌هایش، به ویژه در فتوحات به مناسبتهایی این مبحث را با تعابیر گوناگون به میان آورده است. تعریف سادهٔ «اعیان ثابته» عبارت است از چیز یا شیء بودن همهٔ ممکنات، پیش از پوشیدن جامهٔ هستی به فرمان خدا، در علم او. از اینجاست که با توجه به مفهوم اعیان ثابته، مفهوم شیئیت (چیزی بودن) معدوم به میان می‌آید. ریشهٔ این مسأله به دو نظریهٔ متخالف نزد اشعریان و معتزلیان باز می‌گردد، بر این پایه که آیا معدوم چیزی است؟ فرق میان «ثبوت» و «وجود» چیست؟ اشعریان بر این باور بوده‌اند که میان وجود، ثبوت، شیئیت، ذات و عین فرقی نیست، در حالی که بعضی از معتزلیان، مثلاً یوسف بن اسحاق شحام (د ۲۳۳ ق/۸۴۷ م) این سخن را به میان آورد که معدوم شیء، ذات و عین است و برای آن خصایص متعلق در وجود را اثبات کرد. مانند قیام عرض به جوهر و عرض بودن آن و سواد و بیاض بودن آن. اکثر معتزلیان در این امر از او پیروی کردند، در حالی که بعضی از ایشان، این خصایص را منکر شدند و تنها نام «شیئیت» را بر آن اطلاق می‌کردند.

نخستین ریشهٔ نظریهٔ «معدوم چیزی است» را نزد افلاطون می‌یابیم که آن را به سوفیستها (سوفسطاییان) نسبت می‌دهد. ایشان می‌گفتند که «ناموجودها هست[1]» (افلاطون، 258 D5). این قضیه از دیدگاه افلاطون هنگامی معنا دارد که «معدوم» را نه مطلق، بلکه نسبی و اضافی بگیریم. معدوم در اینجا ضد «موجود» نیست، بلکه فقط «دیگری» آن است (همو، 257 B3).

اشاره کردیم که ابن‌عربی می‌گوید: اعیان ثابته صورتهای معقولی در علم خداوندند که ازلاً و ابداً به او وابسته‌اند و در حال عدم ثابتند. وی در یک‌جا در این‌باره می‌گوید: در مقابل وجود خداوند، اعیان ثابته‌ای یافت می‌شوند که جز از راه بهره‌گیری از وجود حق، وجود ندارند و در این اتصاف به وجود، مظاهر حقند؛ اینها اعیانی به ذات خودند، نه اعیانی به موجبی یا علتی، چنانکه وجود حق (خدا) به ذات خود است، نه به علتی و همان‌گونه که خداوند، علی‌الاطلاق، بی‌نیاز است، فقر و نیاز این اعیان نیز علی‌الاطلاق به آن بی‌نیاز واجب است که به ذات خود و برای ذات خود بی‌نیاز است (الغَنیُّ بِذاتِه لِذاتِه). بدین‌سان ما خدا را علت چیزی قرار نمی‌دهیم، زیرا علت خواهان معلول خود است، همان‌گونه که معلول خواهان علت خود است، در حالی‌که غنی متصف به خواستن و طلب نیست (*الفتوحات*، ۵۷/۲). ابن‌عربی در جای دیگری «اعیان ثابته» را چنین توضیح می‌دهد: ممکنات در حال عدمشان، در برابر حق قرار دارند که وی بر آنها نظر می‌افکند و یکی را از دیگری، بنابر حقایقی که هریک از آنها، در «شیئیت ثبوتش» دربر دارد، متمایز می‌سازد. خدا از دیدگاه اسماء حُسنای خود، مانند علیم و حفیظ بدانها می‌نگرد و با نور وجود خود، شیئیت ثبوت آنها را نگه می‌دارد، برای اینکه «محال بودن»، این شیئیت را از آنها سلب نکند. بدین‌سان خدا رحمت خود را که موجب آشکار شدن وجود است، بر آنان گسترانیده است. از آنجا که ترتیب ایجاد ممکنات حکم می‌کند که برخی بر برخی دیگر مقدم باشند ــ و این امری است که نمی‌توان آن‌را منکر شد، چون امری واقع است ــ پس داخل شدن در «شیئیت وجود» به ترتیب روی داده است، برخلاف آنچه ممکنات در «شیئیت ثبوت» بر آن بوده‌اند، زیرا آنها همه در شیئیت ثبوت، بدون ترتیبند و «ثبوت» آنها موصوف به ازل است و در ازل نیز ترتیب یا تقدم و تأخر یافت نمی‌شود. از سوی دیگر، از آنجا که در «اسماء الهی» عام و اعم، خاص و اخص، یافت می‌شود، پس در این نامها، تقدم و تأخر و ترتیب راست می‌آید و از این‌روست که شیئیتهای وجود، ترتیب را پذیرفته‌اند و این‌چنان است که حتی لحظه‌ای نمی‌گذرد که در آن ممکنی معین پدیدار نشود، اما بقای آن ممکن در شیئیت ثبوتش ــ تا لحظه‌ای که شیئیت وجودش برآن استوار نشده است ــ مرجَّح است، چون اگر مرجح نمی‌بود، آن ممکن در لحظه‌ای هست می‌شد که برآن گذشته بود و به وجود نیامده بود. بدین‌سان بقای هر ممکنی در حال عدم آن، مرجح گردیده ــ چه عدم، ازلاً نصیب آن بوده است ــ همان‌گونه که پذیرش شیئیت وجود از سوی آن، مرجح شده است. ما اگر به این مسأله بیندیشیم، یکی از شگرف‌ترین دقایق مسائل است. از سوی دیگر حکم ارادهٔ خداوند متوقف بر حکم علم وی است، از این‌روست که خدا می‌گوید: «إذا أَرَدْنا... : اگر بخواهیم...» و ظرف زمان آینده را، در تعلیق اراده به‌کار می‌برد. اراده هم در عین خود یکی است و بدین‌سان حکم آن از ترجیح بقاء ممکن در شیئیت ثبوتش به حکم آن به ترجیح ظهور آن در شیئیت وجودش، منتقل می‌شود. این حرکتی است الهی، قدسی و منزه که حقیقت امکان که همانا حقیقت ممکن است، موجب آن می‌شود (*الفتوحات*، ۲۸۰/۳-۲۸۱). ابن‌عربی در جای دیگری، در پیوند با مسألهٔ آفرینش، از زاویهٔ دیگری به «اعیان ثابته» می‌نگرد و به نکات دقیق توجه‌انگیزی اشاره می‌کند. وی می‌گوید: آفرینش بر دو گونه است: خلق تقدیر که متقدم بر امر الهی است، چنانکه خداوند خود می‌گوید: «أَلالَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ: همانا او راست خلق و امر» (اعراف/۷/۵۴) و خلق دوم به معنای «ایجاد» است که همگام امر الهی است، هرچند امر الٰهی از لحاظ رتبه بر آن متقدم است. امر الهی به تکوین، میان این دوگونه آفرینش است: «خلق تقدیر» و «خلق ایجاد». خلق ایجاد وابسته به امر است و تعیین وقت برای پدیدار کردن «عین ممکن» وابستهٔ خلق تقدیر است و امر متوقف بر آن است، اما وقت امری عدمی است، زیرا یک نسبت است، و نسبتها دارای عینِ وجودی نیستند و اعیان ثابتهٔ ممکنات، در حال عدم،

1. Hōs esti ta mè onta

چنانکه واقع شده است، دارای ترتیبند و در وجود به ترتیب زمانی واقع می‌شوند. هر عینی دگرگونیهای احوال، کیفیات، اعراض و مانند اینها را در خود می‌پذیرد و امری که بدان دگرگونی می‌یابد، در کنار آن و متلبّس بدان است. این عین پذیرای ایـن اختلاف در ثبوت، دارای اعیان متعددی است برای هر امری که عین ثبوتی به آن متغیر می‌شود و این عین در احوال خود متمیز و به تعدد احوال، متعدد می‌گردد، چه امر در آن متناهی باشد، چه نامتناهی. به همین‌سان علم الهی ازلاً به آن عین تعلق یافته است و آن‌را جز به صورتی که در ثبوت آن عین در حال عدمش، به آن آگاهی داشته است، به وجود نمی‌آورد، آن هم با حالی بعد از حالی و حالی در احوالی؛ در احوالی که متقابل نمی‌شوند، زیرا نسبت آن عین به حالی از احوال متقابل، غیر از نسبت آن به حالی است که متقابل آن است. ناگزیر در هر حالی باید عینی برای آن ثابت باشد، چون اگر احوال متقابل نگردند، دارای عین یگانه‌ای در احوال گوناگون خواهند بود و به این‌سان به‌وجود می‌آیند. پس امر الهی همگام خلق ایجاد، در وجود است. در اینجا ابن‌عربی با اشاره به آیهٔ «اِنَّما اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَیْئاً اَنْ یَقولَ لَهُ کُنْ فَیَکونُ: همانا فرمان او به چیزی، هرگاه آن‌را اراده کند، این است که به آن می‌گوید: باش، پس می‌باشد» (یس ۸۲/۳۶/)، می‌گوید که عین گفتهٔ «کن» (باش) عین پذیرش تکوین از سوی «کائن» (باشنده) است که می‌باشد؛ «ف» در «فَیَکون» پاسخ امر او (کُن) است و آن «ف» ی تعقیب است و پاسخ و تعقیب جز در رتبه نیست، آنچنانکه ما دربارهٔ خدا می‌پنداریم که او به چیزی نمی‌گوید «باش»، مگر هنگامی که آن‌را اراده کند و ما می‌بینیم که وجود برخی از موجودات، متأخر از برخی دیگر است. و هر موجودی ناگزیر باید اراده شده برای وجود باشد، و جز به سخن الهی به گونهٔ فرمان، هستی نمی‌یابد.

اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا ترتیب اعیان ثابته، به نحوی که در ادراک ما روی می‌دهد، به همان‌گونه است که در عدم برآن ترتیب است؟ یا اینکه «حق وجودی» در آن اعیان پدیدار است و آنها مظاهری برای اویند و برخی برخی دیگر را، هنگام ظهور حق در آنها، ادراک می‌کنند و گفته می‌شود که این اعیان ثابته از وجود بهره‌مند شده‌اند و چیزی جز ظهورِ (پدیدار شدنِ) حق نیست؟ این تعبیر، از وجهی به واقع امر نزدیک‌تر است و آن تعبیر از وجهی دیگر. توضیح آنکه حق محل ظهور (پدیداری) احکام ممکنات است، جز اینکه ممکنات در هر دو حکم، معدوم العین و ثابت در حضرت ثبوتند و تنها «مکاشف»، یعنی عارف صاحب شهود عرفانی، هردو وجه را کشف می‌کند که همانا کشف کامل است و دیگران از آن جز یک وجود را ــ هریک از آن‌دو که باشد ــ کشف نمی‌کنند و صاحب هر کشفی به حسب آنچه کشف کـرده است، سخن گفتـه اسـت و این حکم جز بـرای اهل ایـن طریق ــ یعنی طریقت عرفانی ابن‌عربی ــ نیست. اما دیگران دو گروهند: اشعریان می‌گویند که ممکن در حال عدم خود دارای عین نیست و هنگامی دارای «عین» می‌شود که خداوند آن‌را ایجاد کند. معتزلیان می‌گویند که ممکنات دارای اعیان ثبوتیند و پس از آنکه نبوده‌اند، به وجود می‌آیند و آنچه وجودش امکان ندارد، دارای عین ثابته‌ای نیست؛ اما محققان از «اهل الله»، با ثبوت اشیاء، اعیان ثابته‌ای را نیز اثبات می‌کنند که همچنین دارای احکام ثبوتیند و برحسب آن احکام، هریک از آنها در وجود ظاهر می‌شود، بدان‌گونه که گفتیم که یا مظهر باشد یا دارای حکمی در عینِ وجود حق (*الفتوحات*، ۲۱۰/۴ـ۲۱۱).

از سوی دیگر، ابن عربی تأکید می‌کند که اعیانی که در عدمند و ثابت در آنند، رایحه‌ای از وجود نیافته‌اند و همچنان با تعدد صورتها در موجودات بر حال خود (یعنی عدم) استوارند (*فصوص*، ۷۶). در جای دیگری می‌گوید: اعیان ممکنات نوربخش نیستند، زیرا معدومند، هر چند متصف به‌ثبوتند، اما متصف به‌وجود نیستند، چه هستی نور است (همان، ۱۰۲). توضیح دیگر این مسأله را در جایی می‌یابیم که گفته می‌شود اعیان شنیده‌ها و دیده‌های ما، معدوم و غیرموجودند و خداوند ازلاً آنها را می‌بیند، همان گونه که ازلاً آنها را می‌داند و ازلاً آنها را تشخیص می‌دهد و تفصیل می‌بخشد؛ آنهـا در وجودِ نفسی عینی، دارای عین نیستند، بلکه اعیان ثابته‌ای در رتبهٔ امکانند و امکانیت ازلاً برای آنها بوده است، چنانکه اکنون و تا ابد نیز چنین است. آنها هرگز به‌خودشان واجب نبوده‌اند تا سپس ممکن شده باشند، محال هم نبوده‌اند تا سپس ممکن گردند، بلکه وجوب وجودیِ ذاتی، ازلاً از آن خداست و وجوبِ امکان، ازلاً از آن جهان است. ممکن در وجود و عدم خود، به‌واجب الوجود پیوسته است، آن هم با پیوند نیازمندی و افتقار به‌او در وجودش. اگر هم خداوند آن را ایجاد کند، ممکن همچنان در امکان است و اگر هم نیست شود، باز همچنان در امکان است؛ همان گونه که بر ممکن، در وجودِ عینِ آن، پس از آنکه معدوم بوده است، صفتی داخل نمی‌شود که امکان آن را زایل سازد، به‌همان سان بر آفرینندهٔ واجب الوجود نیز، در هنگام ایجاد جهان، وصفی داخل نمی‌شود، که وجوبِ وجودِ او را برای خود، از میان بردارد. حق و نیز ممکن جز بدین گونه تعلق‌پذیر نیستند (*الفتوحات*، ۱۸۹/۱). بدین سان، از دیدگاه ابن عربی «شیئیت ثبوت» شرط پیشین تحقق عینی ممکنات، از راه ایجاد آنها و به‌تعبیر وی «پوشاندن جامهٔ هستی» به‌آنها، از سوی خداوند است. ابن عربی در جایی، در تفسیر آیه «اِنَّ اللّهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ: خداوند بر همه چیز تواناست» (بقره / ۲ / ۱۰۶) می‌گوید که خداوند بر هر «شیئی» تواناست، نه بر آنچه «شیء» نیست، زیرا «لاشیء»، شیئیت نمی‌پذیرد، چون اگر آن را بپذیرد، دیگر حقیقت آن «لاشیء» نیست و هیچ معلومی از حقیقت خود خارج نمی‌شود. لاشیء ابداً محکوم به‌آن است که لاشیء باشد و آنچه «شیء» است، ابداً محکوم به‌آن است که «شیء» باشد (*الفتوحات*، ۱۷۱/۲). توضیح دیگری را هم از ابن عربی به‌نقل شعرانی داریم که می‌گوید: مراد از «خداوند بر همه چیز تواناست»، توانایی بر چیزهایی است که علم قدیم خدا را از اعیان ثابته دربرداشته است، در علمی که عدم اضافی است، نه اینکه مراد از آن عدم محض باشد، زیرا در عدم محض ثبوت اعیان

یافت نمی‌شود. آنچه این نکته را تأیید می‌کند، این است که ابن عربی در *لواقح الانوار* دربارهٔ همین آیه می‌گوید: آنچه علم خدا آن را دربرنداشته باشد، شیء نیست (نک: شعرانی، ۷۳). در اینجا گفتنی است که مفهوم «چیز یا چیزی» در اندیشهٔ فلسفی به‌رواقیان باز می‌گردد که «چیز یا چیزی[1]» را کلی‌ترین یا برترین جنس، می‌شمردند که موجود و معدوم، جسمانی و غیرجسمانی را شامل می‌شود. (تسلر[2]، III(1)/94-95). این نظریه، به‌احتمال زیاد، سرچشمهٔ نظریهٔ معتزلیان دربارهٔ «معدوم چیزی است» بوده است.

نکتهٔ بسیار مهم و توجه‌انگیز دیگری که ابن عربی دربارهٔ «اعیان ثابته» یا حقایق ممکناتِ ازلاً ثابت در علم خدا، مطرح می‌کند، این است که ممکنات، شیئیت ثبوتی خود را بر شیئیت وجودی خود، برتری می‌داده‌اند و نیازمندی اسماء الهی به‌تأثیر در اعیانِ ممکنات، موجب پدیداری آنها شده است. ابن عربی در جایی، در پیوند با علوم «قطب سوم» می‌گوید که یکی از این علوم، علم نیازمندی به‌خداوند به‌سبب خداوند است. این علمی است ارجمند که من کسی را ندیدم که از آن، آنچه من چشیده‌ام، چشیده باشد. معنا و راز آن این است که خداوند، این «قطب» را از این نکته آگاه کرده است که نیازمندی اسماء الهی به‌تأثیر در اعیان ممکنات، بیشتر از نیاز ممکنات به‌ظهور اثر در آنهاست و این از آن روست که اسماء الهی، در ظهور آثارشان، چیرگی و فرمانروایی دارند، و از سوی آنها در ممکنات، اثری پدید می‌آید که گاه از آن زیان و گاه نیز سود می‌برند. بدین سان اعیانِ ممکنات در خطرند و بقای آنها بر حالت عدم، اگر مخیّر می‌بودند، برایشان دوست داشتنی‌تر می‌بود، زیرا در حال عدم، در مشاهدهٔ ثبوتی حالی بودند و از التذاذ ثبوتی، لذت می‌بردند که در آن هر حالتی از حالت دیگر جدا بود، زیرا عین یگانه، در حال ثبوت، احوال گوناگون را در خود جمع نمی‌کند، اما این احوال گوناگون، در شیئیت وجود، در عین یگانه پدیدار می‌شوند. مثلاً زید که در وقتی تندرست است، بعَینه در وقت دیگری بیمار است، اما در حال ثبوت چنین نیست و این از آن روست که ثبوت، بسیط و مفرد است و در آن چیزی قائم به‌چیزی نیست، اما در «وجود» جز ترکیب نیست، حاملی هست و محمولی؛ مرتبهٔ محمول در وجود، مانند مرتبهٔ آن است در ثبوت، همواره در خوشی و شادکامی دائم است؛ اما حامل چنین نیست، زیرا اگر محمول انگیزهٔ لذتی شود، حامل لذت می‌برد و اگر انگیزهٔ دردی گردد، حامل متألم می‌شود؛ ولی در حال «ثبوت» چنین نبوده است. ابن عربی سپس می‌افزاید: این هنر از بزرگ‌ترین رازهای خداوند در اشیاء است که من آن را با ذوقی الهی مشاهده کردم، چون در بندگان خداوند، کسی یافت می‌شود که خداوند او را از راه «کشف»، بر اعیان ثبوتیه آگاه می‌سازد و آنها را به‌صورتی که ما گفتیم، می‌بیند (*الفتوحات*، ۸۱/۴). وی نکتهٔ مهم دیگری را دربارهٔ همبستگی اعیان ثابته با علم خداوند مطرح می‌کند. آن نکته این است که خداوند نمی‌نویسد، مگر چیزی را که از آن آگاه است، و آگاه نیست مگر به‌آنچه آن را از صورتهای معلومات، آنگونه که در خود هستند، مشاهده می‌کند. هم آنچه دگرگون می‌شود و هم آنچه دگرگون نمی‌شود، همهٔ آنها را، در حال عدمشان، با دگرگونیهای متنوعشان، تا بی‌نهایت مشاهده می‌کند و آنها را ایجاد نمی‌کند، مگر بدان گونه که در خود هستند. از اینجا می‌توان به‌علم خداوند به‌اشیاء ــ چه معدوم، چه موجود، چه واجب، چه ممکن و چه محال ــ آگاه شد. آنگاه ابن عربی می‌گوید: علم تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم و می‌افزاید که این مسأله‌ای بزرگ و دقیق است و تا آنجا که او می‌داند، هیچ کس از آن آگاهی نداده است و کسی نیست که پس از دست یافتن به‌آن، بتواند آن را منکر شود. پس فرق است میان موجود بودن چیزی که علم خدا متقدم بر وجود آن است با بودن آن بر اینگونه صورتها، در حال عدم ازلی آن که همگام با علم الهی است و از لحاظ رتبه بر آن متقدم است، زیرا خدا برای خود (لذاته) این آگاهی را به‌آن چیز بخشیده است. سرانجام ابن عربی، در همانجا، نتیجه می‌گیرد که اگر در کتاب *فتوحات* جز همین مسأله نمی‌بود، برای هر دارندهٔ نظر استوار و عقل سلیم، بسنده می‌بود (همان، ۱۶/۴).

در اینجا شایسته است تعبیری را که شاگرد برجسته و وفادار ابن عربی، صدرالدین قونوی از «شیئیت ثبوت» و «شیئیت وجود» کرده و لبّ نظریهٔ استادش را دربردارد، نقل کنیم. وی می‌گوید: «شیئیت شرعاً و تحقیقاً به‌دو اعتبار اطلاق می‌شود: یکی شیئیت وجود است و دیگری شیئیت ثبوت. منظور ما از شیئیت وجود، موجود بودن شیء است بعینه نزد خود و دیگری. اینگونه از شیئیت آشنای همگان و در دسترس همگان است، اما شیئیت به‌اعتبار دیگر که شیئیت ثبوت نامیده می‌شود، عبارت از صورت معلومیت هر چیزی در علم خداوند، ازلاً و ابداً، به‌روشنی یگانه، ثابت و تغیّر و تبدیل‌ناپذیر که به‌سبب خصوصیت آن، از معلومات دیگر بازشناختنی است و خداوند همواره از آن آگاه است و هر یک را از دیگری جدا می‌کند و باز می‌شناسد و آگاهی وی به‌آن تازه نمی‌شود و حکمی تازه به‌آن پدید نمی‌آید...، بلکه به‌هستی آوردن آن از سوی خدا به‌قدرت تابع ارادهٔ اوست، پس از علم پیشین ازلی او که حکم تخصیص وی از روی اراده آشکار می‌شود و این امر «تخصیص» نامیده می‌شود.

شیئیت به‌این اعتبار، همانا «شیئیت مخاطبه» است به‌«امر تکوینی» که در گفتهٔ خداوند آمده است: «... قَولُنا لِشَیءٍ اِذا اَرَدْناهُ... : گفتار ما به‌چیزی، هرگاه آن را اراده کنیم» (نحل /۱۶/ ۴۰) (نک: یحیی، حاشیه، ۱۷۴).

از سوی دیگر خود ابن عربی دربارهٔ اینکه چگونه و چرا خداوند، وجود یا ثبوت «چیزی» را برمی‌گزینند، نکات بسیار مهمی را یادآور می‌شود و می‌گوید: گزینش وجود، از دو ضد از آن روست که وجود صفت خداوند است و او برای ممکنات، صفت خود را برگزیده است و جز این هم درست نیست، زیرا اقتدار از آنِ اوست و از اقتدار جز

1. to ti (به‌یونانی) 2. Zeller

وجود نشاید، اما گزینش «اثبات» از سوی خداوند، همان «عین» شیء است که به‌آن می‌گوید: باش (کن)، زیرا شیء در حال نیستی آن، اثبات برایش بر نفی برتری داده شده است تا اینکه همواره، در حال عدمش، «ممکن» باشد. این مسألهٔ دقیقی است در ترجیح در حال عدم، با آن افتقار ذاتی که در «ممکن»، پیش از وجود هست. آنگاه که خداوند آن را از شیء می‌خواهد، شیء به‌حکم اثباتی که بر آن است، به‌سوی وجود می‌شتابد (*الفتوحات*، ۱۶۹/۲ - ۱۷۰). این نکته را، توضیح دیگری از ابن عربی، در این باره روشن‌تر می‌سازد، در جایی که می‌گوید: برای اعیان، در حال عدم آنها، چیزی از نسبتها، جز «شنوایی» (سمع)، یافت نمی‌شده است، زیرا اعیان در حال عدمشان در ذات خود مستعد پذیرش امر الهی، هنگام ورود آن برای وجود، بوده‌اند و چون خداوند وجود را برای آنها اراده کرد، به‌آنها گفت: باش، بدین سان آنها هستی یافتند و در اعیان خود پدیدار شدند (همان، ۱۶۸/۱).

ابن سودکین به‌نقل از ابن عربی می‌گوید: گروهی پنداشته‌اند که عدم برای ممکن ذاتی آن است، این درست نیست، بلکه ممکن سزاوار نیازمندی از ذات خویش است و دارای فقر ذاتی است، نه عدم ذاتی، زیرا اگر عدم برای آن ذاتی می‌بود، هرگز وجودش تحقق نمی‌یافت. نخستین چیزی که خداوند در ازل بر وجود اعیان ثابته که متصف به‌وجود نیستند، افاضه کرد، شنوایی بود و شنوایی نخستین «نسبت» بود که به‌اعیان پیوست و متوجه آنها شد. نخستین آفریده، شنوایی بود. سپس خداوند به «عین ثابته» گفت: باش، پس هست شد (نک: یحیی، حاشیه، ۲۴۴).

خداشناسی عرفانی: خداشناسی ابن عربی گونه‌ای از خداشناسی ناب عرفانی است که با برخی خداشناسیهای عرفانی پیش از وی جنبه‌های مشترک دارد، اما همچنین دارای ویژگیهای کاملاً برجسته‌ای است که آن را در میان همانندهای خود ممتاز می‌سازد. خداشناسی ابن عربی، در واقع محور کل نظام عرفانی وی به‌شمار می‌رود، نظامی که می‌توان بر آن «حکمت الهی عرفانی» نام نهاد. نخستین سخن ابن عربی دربارهٔ شناخت خدا این است که خدا از راهها و با وسایلی که انسان معمولاً برای شناخت چیزی یا امری در اختیار دارد، شناختنی نیست.

ابن عربی، به دنبال سنت ارسطویی، پرسشهای بنیادی چهارگانه را برای راه یافتن به شناخت خدا مطرح می‌کند. این پرسشها عبارت است از: «هل» (آیا) که پرسش دربارهٔ وجود است؛ «ما» (چه یا چیست) که پرسش دربارهٔ حقیقتی است که از آن به ماهیت تعبیر می‌شود؛ «کیف» (چگونه) که پرسش دربارهٔ حال است؛ «لِمَ» (چرا یا برای چه) که پرسشی است دربارهٔ علت و سبب. ابن عربی می‌گوید: در این‌باره که کدام یک از این پرسشها دربارهٔ خدا درست است، عقاید گوناگونی ابراز می‌شود، اما همگان متفقند که پرسش «هل» را می‌توان دربارهٔ خدا به کار برد، در حالی که دربارهٔ کاربرد بقیهٔ پرسشها اختلاف است. برخی کاربرد آنها را منع می‌کنند و برخی دیگر مجاز می‌دانند. کسانی که آنها را منع می‌کنند، فیلسوفانند و گروهی از طایفهٔ عارفان. برخی آنها را عقلاً و بعضی شرعاً منع می‌کنند، اما عقلاً از این‌رو که پرسش «ما» پرسشی دربارهٔ ماهیت یعنی دربارهٔ «حد و تعریف» است، در حالی که خداوند دارای «تعریف» نیست، چون تعریف مرکب از جنس و فصل است و این دربارهٔ حق ممنوع است، زیرا ذات او مرکب از امری نیست که اشتراک‌پذیر باشد و از این راه در مقولهٔ جنس قرار گیرد و نیز امری نیست که امتیازپذیر باشد. در حالی که جز خدا و خلق چیزی یافت نمی‌شود و میان خدا و جهان و سازنده و ساخته مناسبتی وجود ندارد، پس مشارکتی هم نیست و در نتیجه جنس و فصلی نیست؛ اما کسانی که پرسش «کیف» را دربارهٔ خدا منع می‌کنند، نیز دو گروهند: بعضی برآنند که خدا دارای «چگونگی» نیست، زیرا «حال» امری است معقول و زائد بر ذات بودن خدا و اگر امری وجودی، زائد بر ذات وی قائم شود به وجود دو واجب‌الوجود (با وجوب ذاتی) می‌انجامد، در حالی که این محال است و جز او واجبی «لذاته» یافت نمی‌شود، پس کیفیت نیز عقلاً دربارهٔ خدا محال است؛ اما گروه دیگری می‌گویند که خدا دارای کیفیت است، ولی این کیفیت دانستنی نیست و بدین‌سان شرعاً ممنوع است نه عقلاً زیرا آن کیفیت بیرون از کیفیات معقول نزد ماست، پس دانستنی نیست؛ اما پرسش «لِمَ» نیز ممنوع است، زیرا افعال خدا مُعلَّل نیست، چون علت موجب فعل می‌شود و آنگاه خدا دارای موجِبی خواهد بود که این فعل را، زائد بر ذاتش، بر او واجب می‌سازد. گروهی دیگر اطلاق «لِمَ» را در فعل خدا، شرعاً باطل می‌دانند، زیرا ما نمی‌توانیم امری را که خدا به خودش نسبت نداده است، به او نسبت دهیم. اما در میان کسانی از علما که این پرسشهای چهارگانه را دربارهٔ خدا مجاز می‌دانند، اهل شرع نیز هستند. آنها می‌گویند آنچه شرع بر ما ممنوع کرده است، ما هم آن را ممنوع می‌دانیم و آنچه شرع، ژرف‌اندیشی در آن را بر ما واجب کرده است، ما نیز، بنا بر اطاعت، در آن ژرف‌اندیشی می‌کنیم (*الفتوحات*، ۱۹۳/۱ - ۱۹۴).

ابن عربی، در پیوند با شناخت خدا و پس از تقسیم معلومات انسان به چهارگونه، می‌گوید: نخستین معلوم، حق تعالی است که موصوف به وجود مطلق است، زیرا معلول چیزی و علتی نیست، بلکه «بذاته» موجود است و علم به او عبارت است از آگاهی به «وجود» او و وجودش غیر ذاتش نیست. صفاتی که به وی نسبت داده می‌شود، یعنی صفات معانی که همانا صفات کمال است، دانسته می‌شود، اما آگاهی از حقیقت ذات او ممنوع است، زیرا از راه دلیل عقلی و برهان عقلی دانسته نمی‌شود. حد و تعریف هم نمی‌پذیرد، زیرا او همانند چیزی و چیزی نیز همانند او نیست. چگونه کسی که همانند چیزهاست، می‌تواند کسی را بشناسد که چیزی همانند او و او همانند چیزی نیست؟ پس شناخت به او این است که چیزی همانند او نیست (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ). خدا نیز خود، ما را از پرداختن به ذات خویش برحذر می‌دارد و در شرع هم اندیشیدن به ذات خدا منع شده است (همان، ۱۱۸/۱ - ۱۱۹).

ابن عربی در مبحث «حیرت» از کتاب *فتوحات* نیز بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که ذات خدا شناختنی نیست. سبب حیرت ما در آگاهی از خدا این است که ما در جست‌وجوی شناخت ذات او هستیم، آن هم از دو راه، یا از راه ادلهٔ عقلی یا از راهی که مشاهده نامیده می‌شود؛ دلیل عقلی از مشاهده منع می‌کند و دلیل سمعی نیز تنها به آن اشاره‌ای کرده و تصریح نکرده است. دلیل عقلی همچنین ما را از ادراک حقیقت ذات خدا، از راه صفت ثبوتی نفسی که خدا «فی‌نفسه» بدان صفت است، منع کرده است؛ عقل با نظر خود جز صفات سلبی را ادراک نکرده است و این را «شناخت» (معرفت) نامیده است (۲۷۰/۱، نیز نک: ۱۶۰/۱).

ابن عربی در جای دیگری این مسأله را استدلالی‌تر و شکافته‌تر توضیح می‌دهد، به این شکل که آگاهی یا علم، ادراک چیز مدرَک است، بدان‌گونه که در خودش چنان است؛ این دربارهٔ چیزی است که درک آن ناممکن نیست، اما دربارهٔ آنچه درک آن ممتنع است، آگاهی یا علم به آن «نه درک» آن است و «نه درک» از جهت اکتساب عقل است، آنگونه که چیزهای دیگر را می‌داند؛ ولی درک ما از خدا به سبب جود، کرم و دهش وی است، آنگونه که عارفانِ اهل شهود او را می‌شناسند، نه از راه نیروی عقل نظری. از سوی دیگر ثابت شده است که علم به امری دست نمی‌دهد، جز از راه شناخت چیزی که متقدم بر این شناخت باشد و میان این دو شناخته مناسبتی یافت شود، اما این نکته هم ثابت است که میان خدا و آفریدگان او مناسبتی چون جنس، نوع یا شخص، بدان‌گونه که میان اشیاء است، وجود ندارد. بنابراین ما علمی متقدم به چیزی نداریم تا به وسیلهٔ آن ذات حق را، با لحاظ مناسبت بین آن دو، ادراک کنیم. خدا هرگز از راه دلیل دانسته نمی‌شود، اما می‌توان دانست که «او موجود است» و جهان با نیازی ذاتی که از آن گزیری نیست، نیازمند به اوست (همان، ۹۱/۱ ـ ۹۲).

سرانجام ابن عربی تنها به دو راه برای رسیدن ما به آگاهی به خدا اشاره می‌کند: نخست راه «کشف» که همانا علمی ضروری است و هنگام کشف دست می‌دهد و انسان آن را در خودش می‌یابد و هیچ‌گونه شبهه‌ای نمی‌پذیرد و نمی‌تواند آن را دور کند، دلیلی هم برای آن نمی‌یابد که به آن استناد کند، جز آنچه در خویشتن می‌یابد. راه دوم، راه اندیشه و استدلال به برهان عقلی است. این راه فروتر از راه نخست است، زیرا صاحبِ نظر دچار شبهه‌هایی سخت در دلیل خود می‌شود و به دشواری می‌تواند آن را کشف و وجه درست را در امر مطلوب جست‌وجو کند (همان، ۳۱۹/۱). پس نتیجه این می‌شود که عقل را یارای آن نیست که وجه درست را در علم الهی ــ نه از حیث نظرش و نه از جهت شهودش و نه از تجلی حق ــ دریابد، بلکه دانستن آن تنها از راه اِعلام الهی است، یعنی اینکه خدا کسی را از آن وجه آگاه کند، همان‌گونه که بندگان ویژهٔ خود را از آن می‌آگاهاند، زیرا آگاهی یا علم به خدا، از حیث نظر (عقلی) و شهود از این لحاظ یکسان است که صاحبِ نظر عقلی و صاحبِ شهود هر دو به حیرت محض می‌رسند (همان، ۳۱/۴). اکنون ابن عربی، تنها برهان معتبر را در پیوند با هستی خدا «برهان وجودی» می‌نامد. این عنوان مبتکرانه شایستهٔ دقت بیشتری است، زیرا ابن عربی بر آن تکیه می‌کند و می‌گوید: در میان برهانها درست‌تر از برهان «اِنّ» یافت نمی‌شود و نزد معتقدان به براهین، برهان وجودی نامیده می‌شود و هیچ دلالت بر شناخت هویت حق ندارد و غایت آن، علم و آگاهی به نسبت دادنِ هستی به اوست (همان، ۳۱/۴ ـ ۳۲).

دیدیم که ابن عربی هیچ‌یک از نیروها و وسایل شناختی انسان را برای آگاهی به خدا شایسته نمی‌داند و در این میان، به‌ویژه توانایی عقل نظری را در این مورد منکر می‌شود. اما نکته اینجاست که ابن عربی، در آنچه می‌توان آن را «نظریهٔ شناخت» وی نامید، داوری «حس» یا «ادراک حسی» را معتبر می‌داند و آن را با «برهان وجودی» پیوند می‌دهد. ابن عربی نخست وسایل ادراک را که انسان در اختیار دارد، برمی‌شمارد: شنوایی، بینایی، بویایی، بساوایی، چشایی و سرانجام عقل. ادراک همهٔ این مدرِکها، جز عقل، از اشیاء،ضروری است و هرگز این وسایل در ادراک اشیاء خطا نمی‌کنند. ابن عربی به این نکته اشاره می‌کند که گروهی از عقلا (در معنای طنزآمیزی که وی به این واژه می‌دهد) به غلط افتاده‌اند و خطا را به حس نسبت می‌دهند، در حالی که چنین نیست و غلط و خطا از سوی داوری‌کننده، یعنی عقل است. ادراک معقولات از سوی عقل بر دوگونه است: گونه‌ای از آن مانند سایر ادراکها ضروری و گونهٔ دیگر غیر ضروری است و برای شناخت نیازمند به افزارهای ششگانه‌ای است که شامل حواس پنجگانه و سپس نیروی اندیشنده (قوهٔ مُفکِّره) است. اما گروهی دربارهٔ حواس دچار غلط شده و خطاهایی به آنها نسبت داده‌اند. از این‌رو که مثلاً چون سوار کشتی هستند، می‌بینند که ساحل با حرکت کشتی، حرکت می‌کند؛ بینایی چیزی را به ایشان می‌دهد که نه واقعی است و نه معلوم، در حالی که ایشان به ضرورت می‌دانند که ساحل از جای خود حرکت نمی‌کند، اما در عین حال نمی‌توانند آنچه را از حرکت ساحل مشاهده می‌کنند، منکر شوند. در حالی که واقع امر چنین نیست و کوتاهی و غلط از سوی داوری‌کننده یعنی عقل است، نه از سوی حواس. ادراک حواس در واقعیتی که به دست می‌دهند، ضروری است، همان‌گونه که عقل نیز در آنچه به ضرورت ادراک می‌کند، خطا نمی‌کند، اما در آنچه به وسیلهٔ حواس یا فکر ادراک می‌کند، دچار خطا می‌شود. هیچ حسی هرگز خطا نمی‌کند (*الفتوحات*، ۲۱۳/۱-۲۱۴، قس: ۱۵۹/۱).

تأیید و توضیح این مسأله را نزد ابن عربی، در پیوند با «برهان وجودی»، به نقل از شاگردش ابن سودکین می‌یابیم. وی می‌گوید: از ابن عربی پرسیده شد: معنای اینکه، جناب حق بسی فراتر از آن است که چشمها وی را ادراک کنند تا چه رسد بصیرتها، چیست و از حس و بصیرت کدام‌یک برتر و راستگوتر است؟ وی در پاسخ گفت: حس راستگوتر است، زیرا خطا نمی‌کند و از این‌روست که عقل آن را دلیل

و راهنما گرفته است. دلیل نزد عاقل جز به برهان حس که همانا برهان وجودی است، استوار نمی‌شود و همچنین است «اوّلیات» که واسطهٔ میان حس و عقل است. اگر غلط و خطا در حس روا می‌بود، نمی‌توانست در آنچه بر آن دلالت دارد، صادق باشد. وسایل تجلیِ حق در دنیا عبارت است از حس، عقل و شیوه‌ای فراسوی مرز عقل (نک: یحیی، حاشیه، ۲۶۲).

ابن عربی تأکید می‌کند که خدا بی‌نیاز از دلالات است و دلیل بر حق (خدا)، وجودِ حق است در عینِ وجودِ «ممکن» برای ممکن، از حیث آنکه وجودش، وجودِ عینِ حق است، نه از حیث آنکه او موجود از حق است یا نیازمند به حق (*الفتوحات*، ۴۳۹/۱).

ابن عربی دربارهٔ مسألهٔ هستی و چیستیِ خدا با فیلسوفان هم آواز است که ماهیت خدا عین وجود است. وی دربارهٔ علم خدا به جزئیات، نظریهٔ بنیادی خود را در این باره مطرح می‌کند و می‌گوید: بعضی از دانشمندان پیشین، تعلق علم خدا را به تفصیل (به جزئیات) به سبب بی‌پایان بودن آنها و داخل نبودن خدا در وجود، منکر شده‌اند. راه از میان برداشتن اشکال در این مسأله نزد ما «اهل کشف و وجود و القاء الهی» یافت می‌شود. علم نسبتی است میان عالِم و معلومها، از سوی دیگر هیچ چیز جز ذات حق که همانا عینِ وجود است، یافت نمی‌شود. هستی او آغازی و پایانی ندارد تا دارای طَرَفی باشد. معلومها نیز متعلق وجود اوست. چنانکه آنچه وجوداً بی پایان است به آنچه معلوماً، مقدوراً و مُراداً بی‌پایان است، تعلّق می‌گیرد. حق (خدا) عینِ وجودش است و به دخول در وجود متصف نیست، تا پایان پذیر باشد، زیرا هر آنچه داخل در وجود شود، پایان‌پذیر است. آفریدگار عینِ وجود است، نه داخل در وجود، چون وجودش عین ماهیت اوست (همان، ۶/۴).

در اینجا، شایسته است که به نظریهٔ مشهور «وحدت وجود» منسوب به ابن عربی و مکتب وی بپردازیم. این نظریه در عرفان اسلامی هیاهوی بسیار برانگیخته است، چنانکه می‌توان آن را محور اصلی گرایش نیرومند و ویژه‌ای در جهان‌بینی عرفانی اسلامی به شمار آورد. نخست باید به این نکته اشاره شود که خود ابن عربی هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نبرده است، اما عبدالرحمن جامی (د ۸۹۸ ق / ۱۴۹۲م) وی را «قدوهٔ قائلان به وحدت وجود» و «اسوهٔ فائزان به شهود حق در هر موجودی» می‌نامد (*نفحات*، ۵۴۶، *نقد النصوص*، ۱۸). تا آنجا که می‌دانیم، اصطلاح «وحدت وجود» را احتمالاً نخستین بار ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق / ۱۳۲۸م) به کار برده (۸۰/۱، ۸۲) و ابن عربی و صدرالدین قونوی را «اهل الوحدة» می‌نامد (۸۰/۱).

در اینجا، پیش از هر چیز، لازم است به آنچه صاحب‌نظری از شارحان ابن عربی دربارهٔ وجود و وحدت آن گفته است، اشاره کنیم و سپس ببینیم خود ابن عربی مفهوم وحدت وجود را چگونه بیان می‌کند. داوود قیصری (د ۷۵۱ ق / ۱۳۵۰م) در مقدمهٔ خود بر شرح *فصوص الحکم* ابن عربی، به‌یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصول هستی شناسی عرفانی اشاره می‌کند و می‌گوید: وجود که همانا حق (خدا) است، از این حیث که خودش (یعنی لابشرط شیء) است، نامقید به اطلاق و تقیید است، نه کلی است، نه جزئی، نه عام است، نه خاص، نه واحد است به وحدتی افزون برذاتش و نه کثیر، بلکه این چیزها به حسب مراتب و مقامات آن، همراه آن است. این وجود، مطلق، مقید، کلی، جزئی، عام، خاص، واحد و کثیر می‌گردد، بی‌آنکه دگرگونی در ذات و حقیقتش روی دهد (ص ۴).

نزد خود ابن عربی تعابیر گوناگونی می‌یابیم که نمایانگر گرایش وحدت وجودی اوست. وی وجود را اصل اصلها و همان الله می‌داند که به او همهٔ مراتب پیدا شده و حقایق تعیّن یافته‌اند (*الفتوحات*، ۳۰۹/۲) وی می‌گوید که حق (خدا) در دنیا پیوسته بر دلها متجلی است، پس خواطر در انسانها از تجلی الهی متنوع می‌شود، به گونه‌ای که جز «اهل الله» کسی از آن آگاه نمی‌گردد، همچنانکه ایشان می‌دانند که اختلاف صورتهای ظاهر در این جهان و در آخرت، در همهٔ موجودات، چیزی نیست جز تنوع تجلی حق که آشکار است، زیرا او عینِ هر چیزی است (همان، ۴۷۰/۳). از دیدگاه ابن عربی، جهان هستی و همهٔ موجودات در آن، مظاهر (پدیدگاهها) و مجالیِ (جلوه‌گاههای) حقند. «جهان چیزی نیست جز تجلی خدا در صورتهای اعیانِ ثابته که وجودشان بدون آن محال است و این تجلی برحسب حقایق این اعیان و احوال آنها، متنوع می‌گردد و صورت می‌پذیرد» (*فصوص*، ۸۱). وی دربارهٔ آیهٔ «لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْءٌ» می‌گوید: اگر این را بر نفی «همانند» بگیریم، بنابر مفهوم و اخبار درست، یقین می‌کنیم که خدا عین اشیاء است. اشیاء محدودند، هر چند حدود آنها گوناگون باشد و حق محدود به حد هر محدودی است، هیچ چیز به حد در نمی‌آید، مگر که آن حدِ حق باشد. او در همهٔ آنچه مخلوقات و مبدَعات نامیده می‌شوند، ساری است و اگر چنین نمی‌بود، وجود درست نمی‌آمد. پس او (حق) عینِ وجود است (همان، ۱۱۱). ابن عربی بارها این عبارت را به کار می‌برد که «وَما فِی الوجود الّا هو» (در وجود جز او نیست) و «لیس فی الوجود الّا الله» (در وجود جزُ الله نیست) (مثلاً نک: *الفتوحات*، ۳۶۷/۲، جم). در جای دیگری می‌گوید: برترین نسبتهای الهی این است که حق، عینِ وجودی است که ممکنات از آن بهره گرفته‌اند، پس چیزی جز وجودِ عینِ حق یافت نمی‌شود و دگرگونیهای پیدای در این عین، احکام اعیان ممکنات است. اگر عین نمی‌بود، حکم پدیدار نمی‌شد و اگر «ممکن» نمی‌بود، دگرگونی پیدا نمی‌آمد (همان، ۲۱۱/۳).

ابن عربی این نظریه را در جایی به‌گونه‌ای دیگر بررسی می‌کند و می‌گوید: در جهان هستی جز اسماء و نعوت حق یافت نمی‌شود، اسماء نیز حکم آثار استعداد اعیان ممکنات در اوست. این رازی است پنهان که کسی آن را نمی‌شناسد، مگر آن کس که بداند الله عینِ وجود است. «لیس کمثله شیء» یعنی در هستی چیزی نیست که همگون یا همانند حق باشد، زیرا هستی جز عین حق نیست، پس در هستی چیزی جز او نیست، تا همانند او یا خلاف او باشد. این امری است تصور ناپذیر، اما اگر گفته شود که این کثرت مشهود آشکار چیست؟ می‌گوییم که این

کثرت، نسبتهای احکام استعدادهای ممکنات در عین وجودِ حق است و نسبتها نیز اعیانی یا اشیائی نیستند، بلکه با نظر به حقایق نسبتها، اموری عدمیند. پس اگر در هستی چیزی غیر از او نیست، چیزی هم همانند او نیست. به‌این نکته باید یقین داشت، زیرا اعیان ممکنات جز وجود بهره‌ای نگرفته‌اند و هستی غیر از عین حق نیست، چه محال است که امری زائد باشد که حق نیست و دلیل آن واضح است. پس در هستی با هستی، جز حق پدیدار نشده است، هستی همانا خداست و او یکی است و چیزی یافت نمی‌شود که همانند او باشد، زیرا درست نیست که دو وجود مختلف یا متماثل یافت شوند. پس «جمع» در حقیقت این است که وجود را بر او جمع کنیم و او عین وجود باشد و حکم آنچه را از عدد و تفرقه پیداست، براعیان ممکنات جمع کنیم که عین استعدادهای آنهاست (همان، ۵۱۶/۲ ـ ۵۱۷). ابن عربی در این باره نظریه‌ای را مطرح می‌کند که با مفهوم اصطلاحی آکوسمیسم[1] نزد هگل که آن را دربارهٔ فلسفهٔ اسپینوزا به کار می‌برد ــ یعنی نفی واقعیت حقیقی برای جهان در برابر خدا ــ همانندی بسیار دارد. ابن عربی صریحاً می‌گوید: بنای جهان بر عدم است، و در آنچه از وجود حق پدیدار شده، دارای حکم است. پس به اجمال و تفصیل جز حق یافت نمی‌شود (همان، ۹۲/۴). وی در *فصوص* نیز این نظریه را گسترش می‌دهد و می‌گوید: آنچه برآن «ماسوی الله» (غیرخدا) گفته یا «جهان» نامیده می‌شود، نسبت به حق مانند سایه برای شخص است. جهان سایهٔ خداست و آن عینِ نسبتِ وجود به‌جهان است، زیرا سایه بی‌شک، در حس موجود است. محل ظهور این سایهٔ الهی که جهان نام دارد، همانا اعیانِ ممکنات است که این سایه برآنها گسترده شده است. هر آنچه ما ادراک می‌کنیم، «وجود حق» در اعیان ممکنات است که از حیث هویت حق، وجود آن است و از حیث اختلاف صورتها در آن، اعیان ممکنات است. از حیث یکتاییِ سایه بودنِ او، او حق است، زیرا او واحدِ یکتاست و از حیث کثرت صورتها، او جهان است. پس جهان، پندار گونه (متوهَّم) است و دارای وجود حقیقی نیست. این است معنی «خیال» که پنداری جهان امری زائد، به خود ایستاده و بیرون از حق است، اما واقع امر چنین نیست (صص ۱۰۱ ـ ۱۰۳).

نکتهٔ توجه‌انگیز دیگر در این زمینه را، ابن عربی در پیوند اشیاء با خدا و خدا با اشیاء مطرح می‌کند و هنگام سخن گفتن از «فتوح» (گشایشها)، فتوح مکاشفه را سبب شناخت حق می‌شمارد و می‌گوید که حق جلیل‌تر و برتر از آن است که در خود شناخته شود، اما در اشیاء شناخته می‌شود. اشیاء برای خدا مانند پرده‌هایند که چون پرده برداشته شود، کشف روی می‌دهد و مکاشِف حق را، با «کشف» در اشیاء می‌بینند. حق در اشیاء شناخته نمی‌شود، مگر با ظهور اشیاء و از میان برداشته شدن حکم آنها. کسانی که از فتوح مکاشفه بهره‌مندند، چشمشان در اشیاء، جز به‌خدا نمی‌افتد. بعضی از ایشان حق را در اشیاء می‌بینند و بعضی دیگر اشیاء را می‌بینند و حق را در آنها. میان این دو فرق است، زیرا گروه اول، در هنگام «فتح»، چشمشان جز به حق نمی‌افتد و او را در اشیاء می‌بینند. و گروه دوم چشمشان به اشیاء می‌افتد و حق را در آنها می‌بینند (*الفتوحات*، ۵۰۷/۲ ـ ۵۰۸). نمونه‌های بارز و بسیار روشن نظریهٔ «وحدت وجود» را نزد ابن عربی در این گفته‌های وی می‌یابیم: پس ناگزیر خدا (حق) باید عینِ هر چیزی باشد، یعنی عینِ آنچه نیازمند به حق است، اما وصف او به بی‌نیازی از جهان، برای کسی است که پنداشته است که الله عین جهان نیست (همان، ۱۰۲/۴)؛ نیز مضمون این ابیات پر مغز و زیبا: به کجا بگریزیم، در جهانِ هستی جز او کسی نیست؛ کی می‌توان گفت که آیا او هست یا او چیست؟ اگر بگویی آیا او هست، شهودعینی «آیا» را منکر می‌شود و اگر بگویی او چیست، «او چیست» نیز جز او نیست. پس گریزان مشو و به جست و جو مپرداز، زیرا هر چیزی که می‌بینی او «الله» است (همان، ۱۵۶/۲) و سخن واپسین ابن عربی، این است: «سبحان مَن أظهَرَ الأشیاء و هو عَینُها: ستایش باد مرآن کس را که اشیاء را پدیدار ساخت و خودش عین آنهاست» (همان، ۴۵۹/۲).

جهان‌بینی «وحدت وجودی» در تاریخ اندیشهٔ فلسفی و عرفانی سابقه‌ای طولانی دارد. در دورانهای جدید، این چنین جهان‌بینی، «همه خدایی[2]» یا «همه در خدایی[3]» نام گرفته است. اصطلاح نخست، مفهومی را در بردارد که «همان بودیِ» خدا و جهان را می‌رساند و مفهوم اصطلاح دوم این است که جهان در خدا منطوی شده و خدا بیشتر از جهان است. اصطلاح نخست را اندیشمند دینی انگلیسی جان تولاند[4] (د ۱۷۲۲م) و اصطلاح دوم را فیلسوف آلمانی کارل کریستیان فریدریش کراوزه[5] (د ۱۸۳۲م) وضع کرده‌اند. این بینش وحدت وجودی را، پیش از ابن عربی ــ با همانندیهای بسیار ــ به ویژه نزد یوهانس اسکوتوس اریوگنا[6] فیلسوف ایرلندی (د ۸۷۷م) می‌یابیم. نمونهٔ برجستهٔ آن در دورانهای جدید فیلسوف مشهور هلندی باروخ اسپینورا (د ۱۶۷۷م) است که به روشنی می‌گوید: هر آنچه هست، در خداست و بدون او نمی‌تواند هست باشد یا ادراک شود (کتاب I، قضیهٔ 15). ابن عربی را می‌توان به اعتبار هر دو اصطلاح، وحدت وجودی به شمار آورد.

توحید: ابن‌عربی نظریات خود را دربارهٔ توحید، به شکلهای گوناگون و در همبستگی با مسائل گوناگون، در نوشته‌های خود پراکنده است. هریک از این نظریات، در پیوند با مسائل ویژهٔ آن، دارای جنبه‌هایی است که پرداختن به آنها و تحلیل هریک از آنها بررسی خاصی را طلب می‌کند. در این میان، مسألهٔ توحید نزد ابن‌عربی هنگامی پیچیده و دشوار می‌شود که آن‌را در پیوند با بینش بنیادی

1. Acosmisme 2. Panthéisme 3. Panenthéisme 4. John Toland 5. Karl Christian Friedrich krause
6. Johannes (John) Scotus Eriugena

«وحدت وجودی» او ملاحظه کنیم، زیرا چنانکه اشاره شد، ابن‌عربی در نوشته‌هایش از جنبه‌های گوناگونی به مسألهٔ توحید می‌پردازد که ما در اینجا نمی‌توانیم به همهٔ آنها بپردازیم، ناگزیر خواننده را با برخی از ویژگیهای آن آشنا می‌کنیم. ابن‌عربی نخست به تعریف توحید و سپس تحلیل آن می‌پردازد و می‌گوید: توحید کوششی است برای حصول آگاهی در نفس انسان جویا به اینکه خدایی که وی را به‌وجود آورده، «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد. «وحدت» (یکی بودن) صفت حق است و نام مشتق از آن «احد و واحد» (یکتا و یکی) است، اما «وحدانیت» قیام وحدت به واحد است، بدان‌سان که نمی‌توان آن‌را جز به قیام واحد تعقل کرد و اگر هم نسبتی باشد، همانا نسبت تنزیه است. این است معنای توحید، مانند تجرید و تفرید که کوششی است برای حصول انفراد که چون به موصوفی نسبت داده شود، «موصوفٌ به» فرد یا منفرد یا متفرد، نامیده می‌شود. «توحید» نسبت فعلی است از «موحد» که یکی بودن خدا، در نفس عالم به آن حاصل می‌شود. خدا خود می‌گوید: «لَوْكانَ فیهِما آلِهَةٌ اِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا: اگر در میان آن دو (یعنی آسمان و زمین)، خدایانی جز الله می‌بودند، آن دو تباه می‌شدند» (انبیاء/۲۱/۲۲). در این گفته، صلاح که همانا بقاء جهان و وجود آن است، یافت می‌شود و دلالت بر این دارد که اگر ایجاد کنندهٔ جهان یکی نمی‌بود، وجود جهان درست نمی‌آمد. این دلیل خودِ خداست در جهان بر یکتایی او و با دلیل عقلی نیز مطابق است. اگر دلیل قوی‌تری، جز این یافت می‌شد، خدا خود آن دلیل را برای ما می‌آورد، در حالی که چنین نکرده است. آنگاه ابن‌عربی می‌افزاید که سخن دربارهٔ توحید خدا، از لحاظ الله بودن او، فرع بر اثبات وجود اوست، اما اثبات وجودش به ضرورت عقل، بر پایهٔ وجود ترجیح «ممکن» به یکی از دو حکم، ادراک می‌شود. منظور ابن‌عربی این است که باید کسی باشد که وجود عینی ممکن را بر امکان محض آن ترجیح دهد و آن‌را از حالت امکان محض بیرون آورد و به اصطلاح خود ابن‌عربی، جامهٔ وجود معین بر آن بپوشاند. وی می‌گوید: در توحید خدا دو راه در پیش داریم: راه نخست این است که به مشرک گفته شود که ما در این آگاهی هم‌آوازیم که «مخصَّص» وجود دارد و عین او ثابت شده است، و تنها می‌تواند «یکی» باشد و اگر کسی بر او دیگری را افزون کند، باید دلیل بیاورد. پس تو باید برای ثبوت آن «افزوده» که وی را شریک خدا نهاده‌ای، دلیل بیاوری. راه دوم همان گفتهٔ خداست که «اگر میان آن‌دو خدایانی جز الله می‌بودند، آن دو تباه می‌شدند». این یک مقدمه است و مقدمهٔ دیگر «آسمان و زمین» است، یعنی همهٔ چیزهایی که غیر از خداست. اکنون این دو، یعنی آسمان و زمین تباه نشده‌اند، این مقدمهٔ دیگر است و جامع میان این دو مقدمه که همانا رابط است، تباهی (فساد) است، پس یکتایی «مخصَّص» را نتیجه می‌گیریم که همان مطلوب است و این از آن‌روست که اگر یک «اله» افزون بر «واحد»، یافت می‌شد، آنگاه آن افزوده از دو حال بیرون نبود: یا آن‌دو در اراده متفق می‌بودند یا مختلف. اگر متفق می‌بودند، فرضِ اختلاف محال نیست که کدام‌یک از آن دو، ارادهٔ خود را نافذ کند؛ اما اگر آن‌دو، در ارادهٔ خود، حقیقتاً یا فرضاً، اختلاف می‌داشتند، باز از دو حال بیرون نیست: یا حکم ارادهٔ آن‌دو، با هم در ممکن نافذ می‌بود که امری است محال ــ چون ممکن پذیرای دو ضد نیست ــ یا اینکه ارادهٔ هیچ‌یک از آن‌دو نافذ نبود، یا حکم ارادهٔ یکی از آن‌دو، بدون آن دیگری، نافذ می‌بود. اگر حکم ارادهٔ آن دو، نافذ نمی‌شد، پس هیچ‌یک از آن دو اله نمی‌بود. بنابراین، ترجیحی به میان می‌آید و ناگزیر یکی از آن دو باید اراده‌اش نافذ شود و دیگری از تنفیذ اراده‌اش کوتاه آید؛ آنگاه ناتوانی به میان می‌آید، در حالی که اله ناتوان نیست. اله کسی است که اراده‌اش نافذ باشد و او همانا خدای یگانهٔ بی‌انباز است. مطلوب ما از این دلایل و مانند آنها توحید خداست، یعنی اله دیگری افزون بر این یگانه یافت نمی‌شود. اما برای احدیت ذات در خودش، ماهیتی شناختنی نیست تا بر آن حکم شود، زیرا احدیت ذات همانند چیزی در جهان نیست و چیزی هم همانند او نیست. ابن‌عربی سپس می‌گوید: اما کسی که به نور «ایمان»، افزون بر نور عقل، «موحد» است، یعنی نوری که اصلاً از راه دلیل دست نمی‌دهد، بلکه از عنایت الهی به کسی است که این نور نزد او یافت می‌شود و متعلَّق آن راستگویی مخبر است در آنچه از آن دربارهٔ خودش خبر داده است، متعلق ایمانش چیزی بیش از این نیست. اما اگر متعلق خبر، «کشف» باشد، به نور دیگری غیر از نور ایمان است، هرچند نور ایمان، در عین حال، از آن جدا نیست. این نور برای کسی است که احدیت خودش و احدیت هر موجودی را که از آن راه، از موجود دیگری متمایز می‌شود، کشف می‌کند و اگر هم صفتی یافت شود که اشتراک در آن روی دهد یا ندهد، ناگزیر از احدیتی ویژهٔ اوست که بدان وسیله امتیاز او از دیگری، روی می‌دهد. هنگامی که این نور، برای انسان «احدیت موجودات» را کشف کند، وی به یاری این نور قطعاً آگاه می‌شود که الله نیز دارای احدیتی ویژهٔ خویش است که یا عین خود اوست و بدین‌سان اَحدیّ الذات، اَحدیّ المرتبه می‌شود که عین آن است یا احدی المرتبه است، بدین‌سان «کشف» موافق دلیل نظری می‌شود و قطعاً می‌داند که ذات را احدیتی است ویژهٔ او که عین آن است. این است معنای شعر ابوالعتاهیه (د ۲۱۱ق/۸۲۶م): «وفی کل شیءٍ له آیة ـ تدل علی انه واحد: در هر چیزی نشانه‌ای است برای او که دلالت دارد بر آنکه او یکی است» و آن «نشانه»، احدیت هر معلومی است، چه کثیر باشد، چه غیر کثیر، زیرا کثرت نیز دارای احدیت کثرت است که غیر آن دارای آن نیست. احدیت در حقیقت صفت تنزیه است و به جعلِ جاعل نیست. در اینجا ابن‌عربی به نکتهٔ توجه‌انگیزی اشاره می‌کند و می‌گوید: اهل راه خدا بر این باورند که توحید اگر ثابت شود، عینِ شرک است، زیرا آنچه برای خود واحد است، از این راه که تو وحدت آن را اثبات کنی، واحد نمی‌شود، تو آن‌را ثابت نکرده‌ای، بلکه او برای خودش ثابت است و تو فقط دانسته‌ای که او واحد است، نه اینکه وحدت او را اثبات کرده‌ای. از این‌رو یکی از یاران گفته است: هرکسی او را «واحد» کند، «جاحد» (منکر) است، زیرا واحد، یکی

کرده نمی‌شود، چون آن‌را نمی‌پذیرد؛ چه اگر بپذیرد، آنگاه «دو» می‌شود، یکی وحدتش در خود و دیگری وحدتی که موحد برای او ثابت کرده است. بدین‌سان، از یک سو، واحد به خودش می‌شود و از سوی دیگر از راه اثبات وحدتش به وسیلهٔ کس دیگری واحد می‌شود؛ آنگاه دارای دو وحدت می‌گردد و واحد بودنش از میان برداشته می‌شود و هر امری که اثباتش جز با نفی آن درست نیاید، اصلاً دارای ثبوت نیست.

در اینجا ابن‌عربی نتیجه می‌گیرد که یافتگاه (منال) توحید، در حقیقت، ظاهراً و باطناً، تنها «سکوت» است. چون هرگاه که خدا سخن گفت [یعنی کلمهٔ «کُن» را به‌کار برد]، ایجاد کرد و چون ایجاد کرد، (برای خود) شریک ساخت، اما «سکوت» صفتی عدمی است. پس برای او تنها توحیدِ وجود باقی می‌ماند. شرک در توحید خدا داخل نشد، جز از راه ایجاد خلق، زیرا آفریدگان، با حقایق خود نسبتهای گوناگونی را درخواست کردند که کثرت در حکم را طلب می‌کرد، هرچند «عین» یکی بوده است؛ پس آفت، در توحید روی نداد مگر از راه «ایجاد»، توحید بر خود جنایت کرد، موجودات بر او جنایت نکردند. آنگاه ابن‌عربی نتیجه می‌گیرد که این علمِ توحیدِ وهبی (دهشی) استِ که با نظرِ اندیشه‌ای ادراک نمی‌شود. هر توحیدی که نظرِ اندیشه‌ای آن را به دست دهد، نزد طایفهٔ عارفان، توحید کسبی است (*الفتوحات*، ۲۸۸/۲ ـ ۲۹۰).

بیانِ روشن‌تر این اندیشه‌های جسورانهٔ عارفانه را نزد ابن‌عربی در جایِ دیگری می‌یابیم که دربارهٔ «همبودی» (معیت) خدا و جهان، می‌گوید که دوامِ همبودیِ حق با جهان، همواره حکم جمع در وجود و در عدم است، زیرا او با «ممکن» است در حالِ عدم آن، همان‌گونه که با ممکن است در حالِ وجودِ آن. ما هرجا که باشیم، خدا با ماست. پس توحید، معقول است و غیر موجود، اما جمع موجود است و معقول. اگر خدا خواهان توحید بود، جهان را به هستی نمی‌آورد، در حالی که می‌دانست که اگر جهان را به‌وجود آورد، به او مشرک می‌شود؛ سپس جهان را به توحید خود خواند. پس این کردهٔ خودش بود که به او بازگشت، زیرا خدا بود و چیزی متصف به وجود با او نبود. پس او نخستین سنت‌گذار شرک است، زیرا جهان را با خود در هستی شریک کرد. جهان چون چشم خود را گشود و خود را نگریست، خود را در وجود یافت. جهان، ذوقی در توحید ندارد. پس از کجا آن‌را بشناسد؟ هنگامی که به جهان گفته شد: آفریننده‌ات را یگانه کن، جهان این خطاب را نفهمید و چون این خطاب مکرر و مؤکد شد که تو از «یکی» صادر شده‌ای، جهان گفت نمی‌دانم چه می‌گویی! من جز اشتراک نمی‌فهمم، زیرا صدور من از ذاتی یگانه که نسبتی میان من و او نباشد، درست نمی‌آید، پس ناگزیر بایستی با نسبتی علمی یا نسبتی قادری بوده باشد. اگر هم قادر باشد، ناگزیر از اشتراک دومی است، یعنی اینکه برای من از ذات خودم باید پذیرشی برای اقتدار و تأثیر آن در وجودم باشد؛ پس من از «یکی» صادر نشده‌ام، بلکه از ذاتی قادر، در چیزی پذیرای اثر اقتدار او، صادر شده‌ام؛ یا بنابر مذاهب هواداران علل، از حکم علتی و پذیرندگی معلولی صادر شده‌ام. پس من در وجود، طعم وحدت را نمی‌شناسم (همان، ۳۰۷/۴).

ابن‌عربی، سرانجام بار دیگر بر ناتوانی عقل و نظر اندیشه‌ای و خطاهای آنها تأکید می‌کند و در جای دیگری به این نتیجهٔ عرفانی می‌رسد که دانشی نیست مگر دانشی که از الله گرفته شود، چه او به تنهایی داناست. او آموزگاری است که برای شاگردش در آنچه از او فرا می‌گیرد، شبهه‌ای روی نمی‌دهد. ما (عارفان) مقلد اوییم. آنچه نزد اوست حقیقت است. ما به سبب تقلیدمان از او، در علمی که به ما آموخته است، به داشتن نام «عالِم» سزاوارتر از صاحبانِ نظر اندیشه‌ای هستیم که آنان از آنچه «نظر» به ایشان می‌دهد، تقلید می‌کنند و دربارهٔ علم به خدا همچنان در اختلافند. ما در علممان به خدا و به غیر از خدا، جز از خدا تقلید نمی‌کنیم و هماهنگ با آنچه دربارهٔ خودش به ما القاء می‌کند، رفتار می‌کنیم. ما از این راه روی گردان نمی‌شویم. این است راه آگاهی و رستگاری در دنیا و آخرت که همانا راه پیامبران و قائلان به فیض الهی است. اگر به تو از حق آگاهی و علمی برسد، آن را در ترازوی اندیشه مگذار و عقلت را بدان راه مده، چه دزدم هلاک می‌شوی؛ علم الهی در ترازو نگنجد، زیرا خودِ حق واضع این ترازوست. پس چگونه واضع آن در زیر حکم آن در می‌آید (همان، ۲۹۰/۲ ـ ۲۹۱). ابن‌عربی در *التجلیات الالهیة* (صص ۳۵۳ ـ ۳۵۴) به سه گونه توحید اشاره می‌کند: توحید علم است، آنگاه حال است و سپس بار دیگر علم است. علم نخست، توحیدِ دلیل است که همانا توحید عامه، یعنی توحید علمای رسوم است؛ توحید حال، آن است که حق وصف تو باشد، پس او در تو هست و تو نیست: «وَ مارَمَیْتَ إذْرَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ: چون تیر انداختی، تو نینداختی، بلکه خدای انداخت» (انفال / ۱۷/۸)؛ علم دوم، پس از حال، توحید مشاهده است (قس: *الفتوحات*، ۴۴۴/۲، که در تفسیر این آیه می‌گوید: ما انت اذ انت، لکن الله انت).

ابن سودکین، شاگرد ابن‌عربی، آنچه را در شرح «تجلی توحید»، از خود ابن‌عربی شنیده بوده است، چنین بیان می‌کند: توحید نخست آن است که به دلیل ثابت می‌شود که همانا نسبت دادن موجودات به خداست و احدی الذات بودن او و اینکه جسم نیست و «چیزی همانند او نیست»، همهٔ اینها را دلیل به دست می‌دهد. استدلال کننده تا این اندازه در توحید، شریکِ مکاشف است، اما «حالِ توحید» آن است که عالِم، بدانچه دانسته است، آراسته شود و علمهای او وصف لازم او گردد، اما نه به نحوی که گفته شود: اوصاف من، مناسب اوصاف حق است، یعنی به نحوی که از شاهد به غایب استدلال کند؛ علم دوم، آن است که مکاشف، از راه کشفش، همهٔ آنچه صاحبِ دلیل با دلیل خود، ادراک کرده است، با یک افزونی، ادراک می‌کند و افزونی در اینجا، همان مناسبتی است که دلیل، آن را نخست منع کرده بود؛ صاحب این مقام سوم، همهٔ آنچه را صاحب دلیل ثابت کرده بود، ثابت می‌کند و نیز همه آن را نفی می‌کند، یعنی: وجود و امکان آن را ثابت و سپس وجود و

امکان آن را نفی می‌کند و می‌داند که چون نسبت دهد، به چه نحوی نسبت دهد و چون نسبتها را از میان بردارد، به چه نحوی از میان بردارد. صاحب دلیل یا آن نسبتها را مطلقاً ثابت می‌کند یا مطلقاً از میان بر می‌دارد؛ اما صاحب این مقام، یعنی محقق، کسی است که استوای خدا را بر عرش و فرود آمدن او به آسمان دنیا و تلبّس و آمیختگی او را به همه چیز و تنزیه او را از همه چیز می‌شناسد. این سرانجام علم عارفان است و نشانهٔ کسی که به یقین رسیده، این است که هرگز چیزی را منکر نشود، مگر آنچه شرع آن را انکار کرده است، آن هم به زبان شرع، نه به زبان حقیقت (نک: یحیی، حاشیه، ۳۵۳).

در این مورد، دو نکتهٔ توجه‌انگیز در نظریات ابن‌عربی یافت می‌شود که نشانهٔ صراحت و بی‌باکی تفکر و تجربهٔ عرفانی اوست: نخست اینکه ابن‌عربی، میان خدایی که ایمان و شرع به ما می‌شناسانند و خدایی که عقل برای خود تصور می‌کند، فرق می‌نهد. به گفتهٔ ابن عربی توحیدی که شارع وصف آن را به ما رسانده است، نه همان توحیدی است که عقل آن را ادراک کرده است... به خدا سوگند اگر شریعتی که اخبار الهی را آورده است، نمی‌بود، هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت؛ اگر ما می‌ماندیم و ادلهٔ عقلی که به گمان خردورزان دلالت دارد بر آگاهی به ذات خدا و اینکه او چنین و چنان نیست، هیچ مخلوقی خدا را دوست نمی‌داشت؛ اما چون خبر الهی به زبان شرایع به ما رسیده است که وی چنین و چنان هست ــ یعنی اموری که ادلهٔ عقلی متناقض با ظواهر آنهاست ــ ما او را برای این صفات ثبوتی، دوست می‌داریم (*الفتوحات*، ۳۲۶/۲).

دیگر آنکه ابن‌عربی در لحظه‌ای از فوران تجربهٔ عرفانی و حق‌جویی خود، خدا را خانهٔ همهٔ موجودات و دل‌بندهٔ مؤمن را خانهٔ خدا می‌نامد و جز واقعیت و حقیقت حق، چیزی را در جهان نمی‌بیند: عارف چیزی را نمی‌بیند، مگر در او، چه او ظرف احاطه کنندهٔ هرچیز است و چرا چنین نباشد؟ او در واقع ما را به نام خودش «دهر» از این نکته آگاهانیده است. هر چه غیر از خداست، داخل آن می‌شود و هر کس که چیزی را می‌بیند، آن را جز در وی نمی‌بیند. پس خدا خانهٔ همهٔ موجودات است، برای اینکه او «وجود» است و دل بنده نیز خانهٔ حق است، چون او را در بر می‌گیرد، اما دل مؤمن، نه دل دیگری. هر که خانهٔ حق باشد، حق خانهٔ اوست. عینِ وجودِ حق، عینِ موجودات است (همان، ۷/۴). ابن‌عربی همچنین هستهٔ این نظریه را به شکل دیگری می‌پروراند و بار دیگر صراحت و جسارت فکری خود را نشان می‌دهد: حق عینِ وجود است. خلق او را مقید به اطلاق کرده است، چون خلق، قیدی است مقید، حکمی جز برای او و از سوی او نیست. حق حاکم است و جز به حق حکم نمی‌کند، پس حقِ حق، عینِ خلق است؛ نامیدن آن به خلق، به سبب آن چیزی است که از آن آفریده می‌شود. خلق جدید است و در آن حقیقت «اختلاق» نهفته است، زیرا تو از یک وجه به آن می‌نگری و می‌گویی: حق است و از وجهی دیگر به آن می‌نگری و می‌گویی: خلق است. او در خودش نه حق است و نه غیر حق، پس اطلاق حق و خلق بر او گویی افتراست. چون حکم بر او چیره شود، خلق نامیده می‌شود و حق به نام حق، منفرد می‌ماند، زیرا وجوبِ وجودِ حق به خویش است و وجوبِ وجودِ خلق به اوست. نمی‌گوییم به غیر اوست، زیرا غیر، هر چند دارای حکم است، دارای عین نیست، مانند نسبتها که دارای عین نیستند، اما دارای حکمند (همان، ۲۷۹/۴). واپسین سخن شورانگیز ابن‌عربی، در این مورد که گویا زاییدهٔ تجربهٔ عرفانی ویژهٔ شخصی است، چنین است: ما به رؤیت عینی دیدیم و بدان یقین کردیم که او (خدا) نخستین و فرجامین، از عینی یگانه است. در تجلی نخست، غیر او نیست، در تجلی آخر هم غیر او نیست. پس بگو: الله و بگو: جهان و بگو: من و بگو: تو و بگو: او، همه در حضرت ضمایر همچنان یکی است. زید در حق تو می‌گوید: او، عمرو دربارهٔ تو می‌گوید: تو، تو دربارهٔ خودت می‌گویی: من، پس من عین تو و عین اوست و نیز من عین تو و عین او نیست. نسبتها گوناگون می‌شوند. در اینجا دریاهایی خیزنده است که ژرفا و کرانه ندارند. به عزت پروردگارم سوگند، اگر شما آنچه را من در این زرپاره‌ها، آوردم، می‌شناختید، جاودانه طرب می‌کردید و نیز دچار چنان بیم و هراسی می‌شدید که هیچ‌کس را با آن ایمنی نیست (همان، ۲۷۸/۲).

ابن عربی، در پیوند با این نظریات، وحدت مطلق حق را، جامع اضداد معرفی می‌کند. این نظریه، ما را به یاد نظریهٔ همانند آن نزد فیلسوف بزرگ مسیحی پایان سده‌های میانه نیکولائوس کوسانوس[1] (د ۱۴۶۴ م/ ۸۶۸ ق) می‌اندازد که ۲۰۰ سال پس از ابن عربی، نظریهٔ «هم رویدادی اضداد[2]» را در خدا، به میان آورده بود (دربارهٔ او، نک: شرف، *جهان و انسان در فلسفه*، ۱۶۲/۱ به بعد). روی هم رفته میان اندیشه‌های نیکولائوس و ابن عربی همانندیهای زیادی می‌توان یافت. ابن عربی، مسألهٔ «جمع اضداد» را در پیوند با مبحث مهم خود دربارهٔ «خیال» و «نیروی خیال» مطرح می‌کند. گرد آمدن دوضد یا اضداد، در عینی یگانه واز جهتی یگانه، از لحاظ حکم عقل درست نیست، اما ابن عربی می‌گوید که در انسان نیروی ادراک کنندهٔ دیگری، غیر از عقل و احکام آن یافت می‌شود که گرد آمدن اضداد را، در یک عین و از یک وجه، نه تنها می‌پذیرد، بلکه آن را ضروری می‌شمارد. عرصهٔ فعالیت این نیرو، پهنهٔ «خیال» است که حکم عقل را به آن راهی نیست. ما این نکته را نزد ابن عربی، در فصلی مربوط به توضیح «حضرت حضرات جامع اسماء حسنی»، دربارهٔ نام الهی «قوی متین» می‌یابیم. در آنجا گفته می‌شود که خدا دارای قوت است، از آن‌رو که در برخی ممکنات یا در همهٔ آنها مطلقاً، عزتی هست که همانا نپذیرفتن اضداد است. از نتایج آن قوت، آفرینش «عالم خیال» است، برای اینکه جمع میان اضداد در آن پدیدار شود، زیرا نزد حس و عقل جمع میان دو ضد ممتنع است، اما نزد «خیال» چنین امری ممتنع نیست. چیرگی قوی و قوت خدا، جز در آفرینش نیروی تخیل و عالم خیال، آشکار نمی‌شود، چون

1. Nikolaus kusanus 2. Coincidentia oppositorum

این عالم نزدیک‌ترین دلالت به حق است، چه حق اول است و آخر، ظاهر است و باطن. به ابوسعید خراز گفته شد: خدا را به چه شناختی؟ گفت: به جمع او میان دوضد و سپس این آیه را خواند «هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْباطِنُ». اگر این جمع دو ضد، در عینی یگانه نباشد، سودی ندارد. نسبتها را نمی‌توان منکر شد، زیرا شخص یگانه دارای نسبتهای بسیار است و می‌تواند پدر، فرزند، عمو، دایی ومانند اینها باشد، درحالی که او اوست و غیر او نیست (ابن عربی، همان، ۳۲۵/۴). ابن عربی در جای جای نوشته‌هایش چندین بار، گفتهٔ ابوسعید خراز را شاهد می‌آورد. درجایی گفته است: خراز که وجهی از وجود حق و زبانی از زبانهای اوست، از خودش سخن می‌گوید که خدا شناخته نمی‌شود، مگر از راه جمع او میان اضداد، در حکم به او به وسیلهٔ آنها. او اول است و آخر و ظاهر است و باطن. او هم عینِ آن است که آشکار است و هم در حال ظهورش، عینِ آن است که نهان است. او به نام ابوسعید خراز و به دیگر نامهای محدثات، نامیده می‌شود. چون ظاهر بگوید: من، باطن می‌گوید: نه و چون باطن بگوید: من، ظاهر می‌گوید: نه (*فصوص*، ۷۷، *الفتوحات*، ۴۰/۲-۴۱).

روشن‌ترین توضیح را دربارهٔ گفتهٔ ابوسعید خراز نزد خود ابن عربی می‌یابیم. وی می‌گوید: عارف باید جامع میان اضداد باشد، یعنی هنگامی که در حال «قبض» است، همزمان در «بسط» باشد و برعکس؛ عارف جز از راه جمع او میان دو ضد، شناخته نمی‌شود. ابوسعید خراز گفته بود که او خدا را از راه جمع او میان دو ضد، شناخته است، زیرا خود ابوسعید جمع آن دو را در خودش یافته ودیده بود. او می‌دانست که به صورت خدا آفریده شده است و گفتهٔ خدا را شنیده بود که او اول و آخرو ظاهر و باطن است و این آیه را شاهد گفتهٔ خود آورده بود. از سوی دیگر، ابوسعید به جهان نگریسته و آن را انسانی با جرم بزرگ و جامع میان دو ضد، یافته بود. او در جهان حرکت و سکون، اجتماع و افتراق و اضداد دیگر را دیده بود و نیز می‌دانست که خودش هم به صورت جهان است، همان‌گونه که به صورت خداست؛ ببین چه شگرف است آن گفتهٔ ابوسعید (همان، ۵۱۲/۲). چنین می‌نماید که مسألهٔ جمع اضداد در حق، برای ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، چنانکه آن را در پیوند با مراحل و منازل سلوک عرفانی و نیز بر پایهٔ تجربهٔ عرفانی شخصی خویش، به میان می‌آورد و توضیح می‌دهد. در مبحث مربوط به «منزل الفت و اسرار آن» می‌گوید: منزل الفت جامع میان حق و خلق و همان صورتی است که انسان بر آن آفریده شده است. این منزلی است که از آن، جمع میان دو ضددانسته می‌شود و آن وجودِ ضد است در عین ضدش. این آگاهی نیرومندترین آگاهی است که به وسیلهٔ آن وحدانیت دانسته می‌شود، زیرا انسان حالی را مشاهده می‌کند که ممکن نیست آن را نادیده انگارد و آن این است که عینِ ضد همانا به خودیِ خود، عینِ ضدِ خود است و احدیت را در کثرت ادراک می‌کند، نه به طریق حساب‌دانان، زیرا آن طریقی پنداری است و این علمی مشهود و محقق است. ابن عربی سپس می‌افزاید: از کسانی که در این «منزل مبارک» سرآمد بوده‌اند، یکی ابوسعید خراز است، از پیشینیان. من گفتهٔ او را دربارهٔ این مسأله می‌شنیدم تا اینکه خودم داخل آن شدم و برایم آنچه باید دست داد و دانستم که این نکته حقیقت است و مردمان نیز در انکار آن برحقند، زیرا ایشان آن را «عقلاً» انکار می‌کنند و نیروی عقل، از حیث نظر، بیش از این نیست (همان، ۶۰۲/۲، ۶۰۵).

تصویر زیبایی که ابن عربی از جمع اضداد در خدا، آورده است، با اشاره به آیهٔ نور است: «اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ...» (نور/۳۵/۲۴). وی در باب «منزل دو راز از رازهای قلب جمع و وجود» می‌گوید: این منزل دارای فرمانروایی بر همهٔ جهان است، مانند چراغدانی که چراغ در آن است، چراغ در شیشه‌ای است، شیشه از شجرهٔ هویت او (خدا) روشن می‌شود که نه خاوری است نه باختری و جهات نمی‌پذیرد. از این (درخت) زیتون، روغن پدید می‌آید و آن ماده‌ای است برای ظهور این روشنایی. اینها چهار چیزند: چراغدان، شیشه، چراغ و روغن، و پنجم آنها هویت است. که همانا زیتون منزه از جهات است و از آن به شجره کنایه شده است، کلمه‌ای که از تشاجر (ستیزه و کشمکش) می‌آید و این هم تضاد است، به سبب آنچه این «هویت» از نامهای متقابل در بردارد، مانند: معزّ (عزت‌بخش)، مُذِلّ (خوارکننده)، ضارّ (زیان‌بخش) و نافع (سودبخش). بنگر چه کامل است عبارت الهی در خبر دادن از حقیقت امر (*الفتوحات*، ۱۹۸/۳). سرانجام واپسین تعبیر خلاصهٔ بسیار روشن و روشنگر نظریهٔ ابن عربی را دربارهٔ این مسأله، درجایی می‌یابیم که می‌گوید: خراز گفته است: من خدا را به جمع او میان دو ضد شناختم. دوست ما تاج‌الدین اخلاطی، چون این گفته را از ما شنید، گفت: نه، بلکه او (خدا) عینِ دو ضد است، ودرست گفت، زیرا گفتهٔ خراز ما را به این خطا می‌اندازد که گویا عینی هم یافت می‌شود که عینِ دو ضد نیست، اما دو ضد را با هم می‌پذیرد، لیکن امر فی نفسه چنین نیست، بلکه خدا عین ضدین است، چون عینی زائد نیست. ظاهر عین باطن و اول و آخر است و اول عین آخر و ظاهر و باطن است و جز این نیست (همان، ۴۷۶/۲).

دومین نظریهٔ توجه‌انگیزی که ابن عربی دربارهٔ شناخت خدا و پیوند خدا با انسان مطرح می‌کند، این است که هر کس خدای ویژهٔ خود و خدای باور داشتهٔ خویش را دارد. سخن بر سر این است که خدا، از حیث اطلاق ذاتش، به هیچ صورتی متعین نمی‌شود تا منحصر بدان گردد. حق از ذات خود، از هر صورتی، حالی و حکمی که از آن رهگذر بتوان از لحاظی و وجهی، به او اشاره کرد، منزه است. اما از سوی دیگر و با وجود این، حق با هر چیزی به صورت آن چیز است. از اینجاست که اگر کسی به آنچه آگاهی یا علم یا گمان او، دربارهٔ خدا به وی می‌دهد، باور داشته باشد و خدا را بدان منحصر کند، آنگاه صورت یا صورتهای دیگری را، غیر از صورت باور داشتهٔ (معتقَد) خود، منکر می‌شود و این از آن‌روست که چنین کسی به مراتبِ تجلیات حق و مواطن آنها، شناخت ندارد. ابن عربی، تجلیات حق را پیوسته، مستمر

و تکرار ناپذیر می‌داند و اصل هرگونه دگرگونی در جهان را، در اصل «تغیّر» جست وجو می‌کند که آن را اصل «تحول الهی در صورتها» می‌شمارد (همان، ۱۹۸/۳).

تجلی نزد ابن عربی عبارت است از «آنچه بر دلها از انوار عیوب، آشکار می‌شود» (همان، ۴۸۵/۲، برای مقامات تجلی، نک: ۴۸۵/۲ - ۴۸۹). ابن عربی قلب را محل تجلیات الهی در انسان می‌داند. قلب همواره در دگرگونی و دارای احوال گوناگون است، حتی یک زمان بر حالتی یگانه باقی نمی‌ماند. در اینجاست که ابن عربی می‌گوید: همچنین است تجلیات الهی. هر کس که تجلیات را با قلبش مشاهده نکند، منکر آنها می‌شود، زیرا عقل و نیروهای دیگر، همه مقید می‌کنند، ولی قلب مقید نمی‌شود و در هر حالی سریعاً دگرگون می‌گردد. از این روست که پیامبر (ص) می‌گوید: قلب در میان دو انگشت از انگشتان خدا (رحمان) است، هرگونه خواهد آن را زیر و رو و دگرگون می‌کند. قلب با دگرگونی تجلیات، دگرگون می‌شود، اما عقل چنین نیست، زیرا قلب را نیرویی است فراسوی مرز عقل. اگر در آیهٔ «اِنَّ فی ذٰلِکَ لَذِکْرِیٰ لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ...» (ق ۳۷/۵۰) مراد خدا از قلب، عقل می‌بود، نمی‌گفت «برای آن کس که دارای قلب است»، زیرا هر انسانی دارای عقل است، اما به هر انسانی این نیرو که فراسوی مرز عقل است و در این آیه، قلب نامیده می‌شود، داده نشده است. دگرگونی در قلب مانند تحول الهی در صورتهاست. شناخت خدا از سوی خدا با قلب دست می‌دهد، نه با عقل. سپس عقل آن را از قلب می‌پذیرد (همان، ۲۸۹/۱).

ابن عربی، دربارهٔ «خدای باور داشتهٔ هر کسی»، در چند جا از نوشته‌هایش، به تفصیل می‌پردازد که اهمیت مسأله را نزد وی می‌رساند. در یک جا می‌گوید: همه چیز در «عَماء» که همان نَفَس رحمان و پذیرندهٔ صورتهای همهٔ چیزهای غیرخداست، آفریده شده است. این نکته دربارهٔ خلق حق نیز وارد شده است و عقلها همه آن را، به سبب نداشتن فهم آن، منکر شده‌اند و ندانسته‌اند که هر صاحب عقیده‌ای دربارهٔ خدا، در نفْس خود امری را تصور می‌کند و می‌گوید: آن خداست و او را می‌پرستد؛ آن همان خداست و نه دیگری، و آن امر را در آن محل، جز خدا نیافریده است. عقاید و سخنان برحسب اختلاف نظر صاحبان نظر در آن، مختلف شده است. هر صاحب نظری، تنها کسی را می‌پرستد و به او معتقد می‌شود که خدا او را در محل خود، آفریده است و در محل و قلب وی نیز چیزی یافت نمی‌شود، جز یک آفریده. این همان الله حق نیست، بلکه در آن صورت (یعنی در آن اعتقاد) بر او متجلی می‌شود. هر چند عین از حیث خودش، یگانه است، ولی ما آن را چنین ادراک می‌کنیم (همان، ۲۱۱/۴). این نکته در جای دیگری، اینگونه بیان می‌شود: بدان که آنچه الله نامیده می‌شود، بالذات یکتاست و برحسب نامهایش، همه چیز است و هر موجودی از الله، تنها پروردگار (رب) ویژهٔ خود را دارد. محال است همهٔ [نامها و وجوه الهی] از آنِ او باشد؛ اما هیچ موجودی را در احدیت الهی راه نیست، زیرا نمی‌توان یکی (از وجوه آن) را چیزی و دیگری را چیزی دیگر نامید، چون احدیت تبعیض‌پذیر نیست (همو، *فصوص*، ۹۰؛ قس: کاشانی، *شرح فصوص*، ۱۱۴). همین مضمون، در جایی چنین بیان می‌شود: هیچ معتقدی به الهی، جز آنچه در نفس خود ساخته است، اعتقاد ندارد. الله در اعتقادات به جعل است. کسان جز نفس خود و آنچه در آن ساخته‌اند، نمی‌بینند. بپرهیز از آنکه به عقیده‌ای مخصوص مقید شوی و آنچه را غیر از آن است، انکار کنی و بدین‌سان از خیر بسیاری محروم بمانی و علم و آگاهی به امر را، آنگونه که هست، از دست بدهی. در نفس خود، مانند هیولی (ماده) باش برای [پذیرفتن] صورتهای همهٔ معتقدات، زیرا خداوند گسترده‌تر و بزرگ‌تر از آن است که این یا آن عقیده او را محدود کند. خدا خود گوید: «فَاَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ: به هر کجا روی آورید، آنجا وجه خداوند است» (بقره ۱۱۵/۲/) و وجه شیء، حقیقت آن است (ابن عربی، همان، ۱۱۳). از سوی دیگر، ابن عربی در این مورد نظریهٔ بسیار توجه انگیز دیگری را به میان می‌آورد و آن «هم‌پیوندی» یا پیوند متقابل میان همهٔ چیزها در پهنهٔ هستی است، از آن جمله است هم پیوندی میان خدا، جهان و انسان. وی در این باره می‌گوید: در هستی اصلاً چیزی نیست که میان آن و چیزی دیگر، هیچ پیوندی وجود نداشته باشد، حتی میان رب (پروردگار) و مربوب، زیرا آفریده خواهان آفریننده، و آفریننده خواهان آفریده است. اگر چنین نمی‌بود، تعلق از کجا روی می‌داد؟ از هم‌گریزی (منافرت) از همهٔ وجوه اصلاً درست نیست. ناگزیر تداخل مسائل به میان می‌آید، آن هم به سبب پیوند ذاتی که در هستی میان همهٔ اشیاء هست. باید این نکته را بفهمی، چه از امری عظیم خبر می‌دهد که اگر آن را نفهمی، گام فریب ترا در مغاک تباهی می‌لغزاند. اگر درستی این پیوند نمی‌بود، درست نمی‌آمد که جهان موجود شود و حال آنکه جهان موجود است، پس پیوند (ارتباط) هم موجود است. منافرت و عدم منافرت از وجه دیگری است. هر حقیقت الهی در جهان، دارای حکمی است که حقیقت دیگر دارای آن نیست. اگر بدین شیوه بنگری، می‌گویی مناسبتی میان خدا و بندگانش نیست، اما اگر به چشم دیگری بنگری، این نسبت را ثابت می‌کنی، زیرا در کل هستی موجود است (*الفتوحات*، ۶۶۵/۲).

این نکته را، سخن دیگری از ابن عربی تأیید می‌کند که الوهیت خواهانِ «مألوه» است و ربوبیت خواهان مربوب، و جز به آن، وجوداً و تقدیراً، دارای عین نمی‌شود. خدا از حیث ذاتش، از جهانیان بی‌نیاز است، اما ربوبیت را چنین حکمی نیست (همو، *فصوص*، ۱۱۹). بر پایهٔ این نظریه است که ابن عربی، نکته‌ای را به قلم می‌آورد که ظاهر آن بسیار گستاخانه است، اما با توجه به همبستگی آن با آنچه پیش از این گفته بود، شگفت‌انگیز نیست. او می‌گوید: ما با مألوهیت خود، خدا را الله ساخته‌ایم (فنحن جعلناه بمألوهیتنا اِلٰهاً). او شناخته نمی‌شود، مگر اینکه ما شناخته شویم. پیامبر (ص) گفت: هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت. بعضی از حکیمان و ابو حامد غزالی ادعا

کرده‌اند که خدا، بدون نظر به جهان، شناخته می‌شود، اما این غلط است. آری، ذاتی قدیم و ازلی شناخته می‌شود، اما نه چونان «اِله»، مگر اینکه مألوه شناخته شود، زیرا مألوه دلیل بر اوست، اما با کشف، خودِ حق عینِ دلیل بر خود و الوهیتش است. جهان (موجودات) چیزی نیست جز تجلی او در صورتهای اعیان ثابتهٔ آنها که وجود آنها بدون او محال است. او به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها، متنوع می‌شود و به صورتهای گوناگون در می‌آید. این پس از آگاهی ماست به اینکه او الهِ ماست (همان، ۸۱ ـ ۸۲).

قیصری می‌گوید: «این سخن [یعنی شناخت الله با مألوهیت خودمان...] به‌زبان هشیاران نیست و در آن گونه‌ای شطح یافت می‌شود، چون در آن نشانی از خودبینی و رعونت است» (ص ۱۷۲). اما چنین می‌نماید که ابن عربی، نه تنها نشانی از خودبینی و شطح، در آن گفته نمی‌بیند، بلکه در توضیح آن و تأکید به‌آن می‌کوشد، زیرا وی در جایی دیگر می‌گوید: بدان که «اِل» همان الله است. گفتهٔ او که «اِل من هستی توست» یعنی الوهیتِ من جز به‌تو پدیدار نشده است، زیرا مألوه، آن کسی است که در نفس خود، وجودِ اِله را جعل کرده است و از این روست که گفته شده است: هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت. بنابراین شناخت تو به‌خدا و به‌اینکه او اله تو است، نتیجهٔ شناخت تو به‌ذات خودت است و از این رو، خدا تو را در علم به‌او، جز به‌تو و به‌جهان، روی‌آور نکرده است. هر آنچه از احکام که برای خدا ثابت است، جز از راه جهان ثابت نشده است. پس عینِ «اِل»، از حیث عینِ آن، موصوف به‌این احکام است و اگر جهان از ذهن برداشته شود، احکامِ الٰهی نیز، همه از میان برداشته می‌شود و عین، بدون حکمی باقی می‌ماند و چون بدون حکمی باقی بماند ــ هرچند واجب الوجودِ لذاته است ــ لازم نمی‌آید که دارای حکمِ الوهیت باشد. پس هستی اعیانِ ما از هستی اوست و هستی ما، آگاهی به‌او را در ذواتمان ثابت کرده است. اگر ذات او هستی ما را به‌ما نبخشیده بود، وجود هیچ عینی برای ما درست نمی‌آمد (ابن عربی، *الفتوحات*، ۵۴۴/۳، قس: «کتاب المسائل»، ۹).

واپسین سخنان ابن عربی، در پیوند با «خدای باور داشتهٔ ویژهٔ هر کسی» و خدایی که فراسوی همهٔ اعتقادات است، این است که «عارف کامل خدا را در هر صورتی که بدان تجلی کند و در هر صورتی که بدان در آید، می‌شناسد و غیرعارف او را نمی‌شناسد، مگر در صورت «باور داشتهٔ» (معتقَد) خودش و چون در غیر آن صورت تجلی کند، منکر آن می‌شود. این از دشوارترین امور در «دانش الهی» است. اختلاف صورتها به‌چه باز می‌گردد، آیا به‌خود او در خودش؟ این همان است که خبر آن از سوی خدا وارد شده است و دلیل عقلیِ داده شده از سوی نیروی اندیشه، آن را محال می‌داند. اگر امر چنان باشد که خدا از آن خبر داده است، پس هیچ کس جز خدا را نمی‌بیند، چون خود او در صورتهای گوناگون، دیدنی است و او عین هر صورتی است. اما اگر اختلاف صورتها، به‌اختلاف معتقدات بازگردد و آن صورتها مثل معتقدات باشند، نه عینِ مطلوب، آنگاه هیچ کس جز اعتقاد خود را نمی‌بیند. اما آن آگاهی جز از راه خبر دادن الهی و قرینهٔ حال، دست نمی‌دهد. خبر دادن الهی، همان گفتهٔ پیامبر است ــ در حدیث صحیح ــ که خدا در صورتها تحول می‌یابد و قرینهٔ حال، اینکه: خدا خلق را نیافریده است، جز برای اینکه او را بشناسند. پس ناگزیر باید یا از راه کشف یا از راه عقل یا از راه تقلید او را بشناسند (*الفتوحات*، ۱۳۲/۳).

ابن عربی بارها دربارهٔ تحول الهی سخن می‌گوید و آن را مستند به‌یک حدیث نبوی می‌کند. نمونهٔ آن در جایی است که گفته است: آنچه مسلم در صحیح خود، دربارهٔ تحول الوهیت و تبدّل آن در صورتهای اعتقادات و شناختها آورده، درست است. پس تجلیِ الوهیت در صورتهای اعتقادات، ناگزیر است و این به‌مدرِک باز می‌گردد، نه به‌مدرَک، زیرا حقایق تبدّل‌پذیر نیستند و از این روست که عالَمِ تمثّل و تبدّل «برزخ» نامیده شده است، چون «میانه»‌ای است بین حقایق جسمانی و حقایق غیرجسمانی. ذات این حضرتِ میانی، این تجلیات را به‌دست می‌دهد که به‌وسیلهٔ آنها، معانی با صورتها، به‌نحوی جدایی‌ناپذیر، پیوند می‌یابند («کتاب المسائل»، ۱۸).

مسألهٔ بنیادی در عرفان ابن عربی، همیشه و در همه جا، در پیرامون، «تجلیات الهی» است: تجلی در جهان بیرونی و تجلی در جهان درونی عارف، یعنی در قلب او. سرانجام، تصویر روشنی که ابن عربی از «خدای ساخته در اعتقادات» به‌دست می‌دهد، در آنجاست که به‌پیوند میان تجلیات الهی با قلب انسان عارف می‌پردازد و می‌گوید: چون تجلی حق در صورتها متنوع می‌شود، پس ناگزیر قلب به‌حسب صورتی که تجلی الهی در آن روی می‌دهد، سعه و ضیق می‌یابد، بدان سان که هیچ چیزی از صورتی که تجلی در آن روی می‌دهد، زیادی نمی‌آید، زیرا قلب عارف یا «انسان کامل»، به منزلهٔ جای نگین در انگشتری است که زیادی نمی‌آید، بلکه به اندازه و شکل آن است. در هر حال، جای نگین در انگشتری مانند آن است و نه جز آن و این عکس آن است که طایفهٔ عرفا بدان اشاره می‌کنند که حق به اندازهٔ استعداد بنده، تجلی می‌کند. این مانند آن نیست، زیرا بنده بر خدا به اندازهٔ صورتی که حق در آن، بر وی تجلی می‌کند، ظاهر می‌شود. بیان مسأله این است که حق دارای دو تجلی است: تجلی نهان (غیب) و تجلی آشکار (شهاده)؛ از تجلی غیب، استعدادی داده می‌شود که قلب دارای آن است و این تجلیِ داتیی است که غیب، حقیقت آن است و همانا هویتی است که وی را شایسته می‌سازد که دربارهٔ خودش بگوید «او» (هُوَ)؛ این «او» همواره و همیشه از آن اوست؛ چون این استعداد برای او، یعنی قلب، دست دهد، به تجلی شهودی، در عالم شهادت، بر او تجلی می‌کند و وی را می‌بیند و به صورت آنچه بر او تجلی کرده است، پدیدار می‌شود. سپس پرده از میان حق و بنده‌اش، برداشته می‌شود و حق را در صورتِ باور داشتهٔ (معتقَد) خودش می‌بیند و او عینِ اعتقاد بنده است. قلب و چشم هرگز جز صورت اعتقادشان را در حق

نمی‌بینند. پس حقی که در معتقَد بنده است، همان است که قلب، صورت آن را در خود گسترده است و همان است که بر وی تجلی می‌کند و قلب، او را می‌شناسد. چشم جز خدای اعتقادی را نمی‌بیند و در تنوع اعتقادات هم پوشیدگی نیست: هرکه او را مقید کند، وی را در غیر آنچه او را به آن مقید کرده است، انکار می‌کند و چون به آنچه او را مقید ساخته است، تجلی کند، اقرار دارد. هر کس که حق را از تقیید آزاد سازد، منکر او نمی‌شود و در هر صورتی که در آن متحول شود، اقرار دارد. حق از خودش به بنده به اندازهٔ صورتی که در آن بر وی تجلی کرده است، تا بی‌پایان، می‌بخشد، زیرا صورتهای تجلی را پایانی نیست که در آن باز ایستند. پس خدا، خلق است به نسبتی و حق است به نسبتی دیگر، هرچند عین، یگانه است. عینِ صورتِ آنچه تجلی کرده است، عینِ صورت کسی است که آن تجلی را پذیرفته است. پس حق، هم تجلی کننده است، هم آن کس است که بر او تجلی شده است. چه شگرف است امر خدا از حیث هویتش و از حیث نسبت او به جهان در حقایق اسماء حسنای او (*فصوص*، ۱۲۰ ـ ۱۲۱).

اسماء و صفات: مسألهٔ اسماء و صفات الهی، یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌بینی عرفانی ابن عربی است و وی مفصلاً به آن می‌پردازد. این مبحث نه تنها با خداشناسی او پیوندی تنگاتنگ دارد، بلکه همچنین یکی از جنبه‌های مهم هستی‌شناسی و جهان‌شناسی وی به شمار می‌رود و سرانجام نزد او پایهٔ پیوند میان وحدت و کثرت، و کثرت در وحدت و به دیگر سخن، صدور کثرت از وحدت، بنا بر کثرت نامهای الهی است. ما در اینجا به خلاصه‌ای از نظریات وی در این زمینه اشاره می‌کنیم. ابن عربی نخست به جنبهٔ هستی شناسانهٔ نامهای الهی می‌پردازد و آن را چنین توضیح می‌دهد که در جهان حکمی نیست، مگر آنکه برای آن تکیه‌گاهی (مستَنَد) الهی و نعتی ربّانی یافت شود. در این میان برخی از آنها «اطلاق» و «گفته» می‌شود و برخی نشاید که گفته و اطلاق شود، اما دربارهٔ آنچه حقایق نامهای الهی بدان متعدد شده‌اند و کثرت به میان آمده است، می‌توان گفت که اگر ما در ذهن خود، جهان را از میان برداریم، نامهای اضافه‌ای که مقتضی تنزیه و غیر آن است، نیز از میان برداشته می‌شوند و برای آنها حکمی ثابت نیست، مگر به وسیلهٔ جهان، زیرا آنها وابسته به جهانند و آنکه ظهور حکمی از احکامش وابسته به آن باشد، ناگزیر است که آن حکم را طلب کند و طلب نمی‌شود، مگر آنچه حاصل نیست. سپس اگر در این مسأله، تنزیه بر عارف چیره شود، می‌بیند که هیچ جزئی از جهان نیست، مگر که مرتبط به اسمی الهی است، با تقدم بعضی بر بعضی. هر یک از نامهای الهی، در حکم خود، به یکی از نامهای الهی وابسته است که حکم او در آن، به ایجاد یا به زوال، آشکار می‌شود. نامهای الهی تنها به نامهای الهی وابسته‌اند و نامها هم چیزی نیستند، جز عینِ نامیده شده (مسمّیٰ). پس امر، از او، به اوست. فیلسوفان گفته‌اند که از یکی جز یکی به وجود نمی‌آید. جهان، کثیر است، پس جز از کثیر به وجود نمی‌آید؛ کثرت هم چیزی نیست مگر نامهای الهی. پس جهان، واحد است، دارای احدیت کثرت، احدیتی که جهان آن را بذاته طلب می‌کند. از سوی دیگر، فیلسوفان بر پایهٔ نظریهٔ «یکیِ صادر از یکی» چون صدور کثرت را از خدا دیدند و گفته بودند که آن در صدور خود واحد است، ناگزیر شدند که در این «واحد»، وجوه متعددی را در نظر گیرند که از آن واحد، با این وجوه، کثرت صادر شده است. پس نسبتِ وجوه، به این واحدِ صادر، همان نسبت نامهای الهی است به خدا. بدین‌سان، باید که از خدا، کثرت صادر شود، چنانکه در نفس الامر صادر شده است و همان گونه که کثرت دارای احدیتی است که «احدیتِ کثرت» نامیده می‌شود، همچنین واحد هم دارای کثرتی است که «کثرتِ واحد» نامیده می‌شود و این همان است که ما گفتیم. پس خدا واحدِ کثیر و کثیرِ واحد است. این روشن‌ترین سخنی است که می‌توان در این مسأله گفت (*الفتوحات*، ۲۳۱/۴ ـ ۲۳۲).

نکتهٔ مهم دیگر در پیوند با نامهای الهی، از دیدگاه ابن عربی، خصلت این نامهاست. وی در تحلیلی در این باره می‌گوید که آنچه ما آن را اثبات می‌کنیم، همانا اعیان نسبتهاست و این همان است که شرع از آن به نامها (اسماء) تعبیر کرده است. هر نامی دارای معنایی است که نام دیگر دارای آن نیست و آن معنا منسوب به ذات حق است و نزد صاحبان نظر از اهل کلام «صفت» و نزد محققان «نسبت» نامیده می‌شود. در هستی، یگانه‌ای (واحدی) از همهٔ وجوه، یافت نمی‌شود و نیز در هستی جز یگانه و یکتا (واحد و اَحَد) یافت نمی‌شود و این امری است ناگزیر. سپس نسبتهای میان یگانه و یکتا برحسب معقولیت آن نسبت است، زیرا نسبتها برخی از برخی متمایزند، مثلاً اراده از قدرت، کلام، حیات و علم، متمایز است. نام «علیم» چیزی را به دست می‌دهد که «قدیر» به دست نمی‌دهد؛ «حکیم» چیزی را به دست می‌دهد که نام دیگر به دست نمی‌دهد. پس آن همه را «نسبتها»، «نامها» یا «صفات» می‌توان شمرد، اما بهتر این است که آنها را «اسم» بدانیم، زیرا شرع الهی دربارهٔ خدا، نه «صفات» را آورده است و نه «نسبتها» را، بلکه «اسماء» را آورده و گفته است: «وَلِلّٰهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنیٰ؛ و خدا را نامهای نیکوست» (اعراف / ۱۸۰/۷) و آن نامها به جز این نسبتها نیستند. اکنون آیا آن نامها دارای اعیانِ وجودیند؟ در این باره میان اهل نظر، اختلاف است، اما ما را در این اختلافی نیست که آن نامها، نسبتها و نامهایی بر حقایقی معقول و غیر وجودیند و ذات حق با آنها متکثر نمی‌شود، چون شیء تنها به اعیان وجودی، متکثر می‌شود، نه به احکام، اضافات و نسبتها. هیچ معلومی نیست که دارای احدیتی نباشد که با آن، واحد نامیده شود. پس احدیت هر ممکنی بر احدیت عینِ حق، با وجود کثرت نامهایش، دلالت دارد و دلالت هرنامی بر معنایی، مغایر مدلول دیگر است. از اینجا، احدیت حق در عین او و احدیت کثرت از نامهایش به دست می‌آید. هر چیزی در هستی دلالت دارد بر اینکه حق در نامها و در ذاتش، واحد است (*الفتوحات*، ۲۹۴/۴).

بر پایه این تحلیل، ابن عربی نتیجه می‌گیرد که صفات، نسبتها و اضافاتند و نسبتها نیز امور عدمیند و چیزی جز ذاتی از همهٔ وجوه

یگانه، یافت نمی‌شود، زیرا نامهای الهی نسبتها و اضافاتند که به عین یگانه‌ای باز می‌گردند، چون درست نیست که کثرتی، به وجود اعیان، در خدا یافت شود، چنانکه صاحبان نظرانی که آگاهی به خداوند ندارند، می‌پندارند. اگر صفات، اعیانی زائد بر ذات خدا بودند و او جز به آنها «اِله» نمی‌بود، آنگاه الوهیت معلول آنها می‌بود، پس یا باید آنها عین‌الله باشند ــ اما شیء علت خودش نمی‌شود ــ یا عینِ الله نباشند. بنابراین خدا معلول علتی که عین خودش نیست، نمی‌باشد، زیرا علت در رتبه مقدم بر معلول است و از این سخن نیازمندی اِله در معلول بودنش، به این اعیانِ زائد (بر ذات) که علت وی شمرده شوند، لازم می‌آید. این هم محال است. از سوی دیگر، شیء معلول نمی‌تواند دو علت داشته باشد، در حالی که این اعیان کثیرند و در آن صورت، خدا جز به آنها الله نمی‌بود. پس این سخن باطل است که نامها و صفات الهی، زائد بر ذات او هستند. سرانجام، ابن عربی به این نتیجه می‌رسد که حق جز یک صفت نفسیِ ثبوتی ندارد و اصلاً نشاید که دارای دو یا بیشتر باشد، چون اگر بود، ذاتش مرکب از آن دو صفت می‌بود و ترکیب هم دربارهٔ او محال است. پس اثبات صفت زائد ثبوتی، افزون بر یک صفت، محال است (همان، ۱۶۳/۱).

از سوی دیگر، ابن عربی برپایهٔ همین نظریه، برهمبستگی نامهای الهی، در عین تمایز و استقلال آنها، تأکید می‌کند. هر یک از اسماء الهی، در بردارندهٔ همهٔ نامهای دیگر است و می‌گوید که هرنامی موصوف به همهٔ نامها و در افق اوست. نام حیّ، قادر، سمیع، بصیر و متکلم همه در افق او و آگاهی اوست، اما در این میان لطیفه‌ای است که ما به آن آگاهی نداریم: دربارهٔ دانهٔ گندم و مانند آن، می‌دانیم که در هر دانه‌ای همان حقایقی یافت می‌شوند که در دانهٔ همتای آن یافت می‌شود، در حالی که این دانه، عین آن دانهٔ دیگر نیست، هر چند هر دو دانه حاوی حقایقی همانندند. همچنینند نامهای الهی، هرنامی جامع همهٔ حقایقی است که نامها در خود گردآورده‌اند، در حالی که این نام، آن نام دیگر نیست (همان، ۱۰۱/۱، نیز نک: ۷۸/۱ ـ ۷۹).

اکنون، پیش از پرداختن به نظریات و توضیحات دیگر ابن‌عربی دربارهٔ نامهای الهی و «اسماء حسنیٰ» و شمار آنها، لازم است که به چگونگی پیوندی اشاره کنیم که ابن‌عربی میان برخی از نامهای الهی و جهان‌شناسی خود برقرار می‌سازد. او در این باره می‌گوید: نامهای نیکوی خدا، نسبتها و اضافاتند و در میان آنها پیشوایان و خدمتکاران یافت می‌شوند. در این میان، ممکنات به برخی از آنها نیاز ضروری دارند و به برخی دیگر از آنها چنان نیازی ندارند و نسبت آنها به حق، نیرومندتر از طلب آنها برای خلق است. نامهایی که ممکنات را از آنها گزیری نیست، بنابرکشف اینهایند: حی، عالِم، مُرید و قائل، اما از نظر عقلی، تنها نام قادر است که از آن گزیری نیست. آن چهارنامی است که خلق بذاته آنها را طلب می‌کند و طبیعت به آنها تکیه دارد، همان گونه که عناصر به طبیعت تکیه دارند و اخلاط چهارگانه به عناصر و امهات مقولات که همانا جوهر، عرض، زمان و مکانند، در ظهورشان برآن چهار نام تکیه دارند. بقیهٔ نامها مانند خدمتکاران برای ان نامهایند. سپس در پی آن نامهای چهارگانه، دو نام «مدبّر» و «مفصِّل» (سامان بخش و جداکننده) و آنگاه دو نام «جواد» و «مقسِط» (بخشنده و دادگر) می‌آیند. از این دو نام اخیر، جهانِ نهان و آشکار و سرای دنیا و آخرت پدید آمده‌اند (همان، ۴۴۱/۳).

ابن عربی همین مسأله را در پیوند با نظریهٔ عرفانی پیدایش جهان و جهان‌شناسی خود مطرح می‌کند و این نشانگر آن است که مسألهٔ نامهای الهی نزد وی اهمیت بنیادی دارد. او به چند نکتهٔ مهم اشاره می‌کند و می‌گوید: بیشتر عالمان به خدا، از اهل کشف و حقایق، به سبب آغاز پیدایش جهان، آگاهی ندارند، جز به تعلق علم قدیم خدا به ایجاد آن، یعنی خدا آنچه را می‌دانست به هستی خواهد آورد، ایجاد کرد. آگاهی اکثر مردمان به همین جا پایان می‌گیرد، اما ما و کسانی که خدا ایشان را آگاهانیده است، به اموری غیر از این آگاه شده‌ایم. اگر کسی مفصلاً به جهان با حقایق و نسبتهای آن بنگرد، آن را دارای حقایق و نسبتهای محدود و منازل و مراتب معلوم و اجناس متناهی، می‌یابد که برخی همانندند و برخی مختلف. در این امر رازی لطیف و امری شگرف نهفته است که حقیقت آن با فکر دقیق و نظر، ادراک شدنی نیست، بلکه ادراک آن نیازمند به علمی موهوب از علوم کشف و نتایج مجاهدات همراه با همتهاست. نامهای نیکوی خدا که از شمار بیرون است، مؤثر در این جهانند. آنها «کلیدهای نخستین»اند که کسی جز خدا از آن آگاه نیست. هر حقیقتی را نامی ویژه از نامهای الهی است. مقصود از حقیقت، حقیقتی است که جنسی از حقایق را در خود جمع می‌کند و ربِّ آن حقیقت، آن نام ویژهٔ الهی است و آن حقیقت پرستندهٔ آن نام و تحت تکلیف اوست. از سوی دیگر، هر چیزی که چیزهای بسیاری را در خود گرد می‌آورد، دارای وجوهی است که در برابر آنها، نامهایی الهی قرار دارند که برآنها دلالت می‌کنند و اینها همان حقایقی هستند که بدانها اشاره شد. اکنون ما می‌دانیم که موجودی هست به نام «جوهر فرد»، یعنی جزئی که تقسیم‌پذیر نیست و حقایقی متعدد در آن یافت می‌شوند که برحسب شمار آنها، نامهای الهی را طلب می‌کنند. در این میان، حقیقت ایجاد آنها، نام الٰهیِ «قادر» را طلب می‌کند و وجه احکام آنها، نام الهیِ «عالم» و وجه اختصاص آنها، نام الهی «مرید» و وجه ظهور آنها، نام «بصیر و رائی» را طلب می‌کند و غیر اینها. پس آن جزء، هر چند فرد است، دارای این وجوه و غیر آنهاست. هر وجهی نیز دارای وجوه متعدد است که به حسب آنها، نامهایی الهی را طلب می‌کند. این وجوه اخیر «حقایق دومین»اند و آگاهی به آنها دشوار و دست‌یابی به آنها از راه کشف، دشوارتر است. نامهایی که امهات بدانها وابسته‌اند، همچنین امهات اسماء هستند و چون به همهٔ چیزهای معلوم، در جهان فرازین و فرودین بنگریم، درمی‌یابیم که نامهای هفتگانه‌ای که نزد اصحاب علم کلام «صفات» نامیده می‌شوند، در بردارندهٔ آن چیزهایند (همان، ۹۹/۱ ـ ۱۰۰، نیز نک: *انشاء الدوائر*، ۳۳ به بعد).

اما غرض در اینجا، امهات سبعه که صفات نامیده می‌شوند، نیست، بلکه مقصود «امهاتی» است که در ایجاد جهان از آنها گزیری نیست. آنچه ما در شناخت نامها، برای وجود جهان، به آن نیازمندیم، «ارباب اسماء»اند و غیر آنها خدمتکاران آنهایند، همان گونه که برخی از این ارباب، خدمتکارانی برای برخی دیگرند. امهات اسماء عبارتند از: حیّ، عالم، مرید، قادر، قائل، جواد و مُقسِط. این نامها دخترانِ (بنات) دو نام «مدبّر» و «مفصِّل»اند. حی فهم ما را پس از وجود ما و پیش از آن ثابت می‌کند؛ عالم، احکام ما را در وجودمان و تقدیر ما را، پیش از وجودمان، ثابت می‌کند؛ مُرید، اختصاص ما را و قادر، عدم ما را و قائل دیرینگی (قِدَم) ما را ثابت می‌کند؛ جواد، ایجاد ما را و مقسط، مرتبهٔ ما را ثابت می‌کند، مرتبه، آخرین منازل وجود است. اینها حقایقی هستند که وجود آنها ناگزیر است و از نامهای آنها نیز که ارباب آن حقایقند، گزیری نیست. حی، ربّ الاربابِ نامهای الهی و مقسط واپسین آنهاست (*الفتوحات*، ۱۰۰/۱). چنانکه دیدیم، ابن عربی «اسماء حسنیٰ» را «کلیدهای نخستین» می‌نامد. کلیدهای نخستین، یعنی معانی اصول اسماء یا مواطن اصول ائمهٔ اسماء که عین «تجلی اول» است، یعنی تجلی حق برای خودش، به خودش، در خودش، فراسوی عالم معانی و صورتها. اینها به اعتبار بودنشان در وحدانیت حق، کلیدهای نخستین نامیده شده‌اند. نظیر آن تصور ذهنی انسان است، پیش از تعیّنات صورتهای آنچه انسان می‌داند (نک: یحیی، حاشیه، ۳۸۷).

در اینجا لازم است که به دو مفهوم «تجلی اول» و «تجلی دوم» که در خداشناسی عرفانی ابن عربی و مکتب او اهمیت بسیار دارد، اشاره کنیم. خدا، از این دیدگاه دارای دو تجلی است: تجلی اول که همان تجلی ذاتی است، یعنی تجلی ذات حق، به تنهایی، برای خودش. این، حضرت احدیت است که وصف و رسمی برای آن یافت نمی‌شود، زیرا ذات که وجودِ محضِ خداست، وحدتش عین اوست، چون آنچه غیر از وجود است، عدم مطلق و لاشیء محض است. پس حق در احدیتش به وحدت و تعیّنی نیاز ندارد که بدانها از چیزی ممتاز شود، چون چیزی غیر از او نیست. پس وحدتش عین ذات اوست و این وحدت خاستگاه احدیت و واحدیت (یکتایی و یگانگی) است، زیرا آن وحدت، عین ذات چونان ذات است، یعنی لابشرط شیء، یا مطلقی که شاملِ بودنِ آن است به شرط آنکه چیزی با او نباشد ــ و این احدیت است ــ و نیز بودن آن به شرط آنکه چیزی با او باشد ــ و ایـن واحدیت است. حقایق در ذات خدا، مانند وجود درخت است در هسته که همان غیبِ غیوب است. «تجلی دوم» آن است که اعیان ثابتهٔ ممکنات که شئون ذات لذاته‌اند، بدان پدیدار می‌شوند. این همچنین «تعیین اول» حق است به صفات عالمیت و قابلیت، زیرا اعیان ثابته، معلومهای نخستین و ذاتیت و قابلیت برای «تجلّی شهودی» حقّند. با این تجلی، خدا از حضرت احدیت، با نسبتهای اسمائی، به حضرت واحدیت فرود می‌آید. تجلی شهودی که همانا ظهور وجود است و «نور» نامیده می‌شود، عبارت است از ظهور حق به صورتهای نامهای او در موجوداتی که مظاهر آنها هستند. این ظهور همان «نَفَس الرحمٰن» است که همه چیز بدان به وجود می‌آید (نک: کاشانی، «اصطلاحات»، ۱۷۴ ـ ۱۷۵).

از سوی دیگر، در پیوند با نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ نامهای الهی و سلسله مراتب آنها دو اسم ظاهر و باطن اهمیت ویژه‌ای دارند. وی این مسأله را چنین توضیح می‌دهد: خدا از آن حیث که به خود آگاه است و از حیث هویت و بی‌نیازیش، همان است که در خود هست و اما طبق آنچه اخبار بر آن آمده و «کشف» به ما بخشیده است، احوالی هست که پدیدار می‌شوند، مقاماتی که تشخص می‌یابند و معناهایی که تجسد می‌یابند، برای اینکه حق معنای اسم الهیِ «ظاهر» را به بندگانش بیاموزد. این است آنچه از همهٔ آن اسم،آشکار شده است. او همچنین اسم الهیِ «باطن» را به ما می‌آموزد که همان هویت اوست. حق از رهگذر این دو اسم برای ما نامیده می‌شود. هر آنچه در جهان از تغییر، دگرگونی و تحول در صورتها، در حق و خلق، روی می‌دهد، از حکم «اسم ظاهر» است و این مرز پایانی آگاهی عالمان به خداست. اما «اسم باطن» به سوی اوست نه به سوی ما و ما از آن چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه «چیزی همانند او نیست»، با بعضی وجوه محتمل آن، جز اینکه اوصاف تنزیه، به اسم باطن تعلقی دارند هر چند در آن تحدیدی هست، اما در امکان ما بیشتر از این نیست، چون این نهایت فهم ماست که استعداد ما به دست می‌دهد (*الفتوحات*، ۴۴۰/۳).

اکنون اگر پرسیده شود که نخستین نام حق چیست؟ پاسخ ابن عربی این است که نخستین نام «واحدِ اَحَد» (یکتای یگانه) است و این نامی است یگانه و مرکب، مانند ترکیب نام «بعلبک» و «رامهرمز» و «رحمانِ رحیم» که مراد از آنها دو نام نیست، بلکه یک نام است. واحدِ احد نخستین نام است، زیرا نام موضوع برای دلالت و آن عَلَمیّت است که بر عین ذات دلالت دارد و در علمیت چیزی ویژه‌تر از واحد احد یافت نمی‌شود، زیرا این نام برای حق، نامی ذاتی است که این لفظ آن را به حکم مطابقه به دست می‌دهد (همان، ۵۷/۲).

نکتهٔ بسیار توجه‌انگیز دیگری که ابن عربی، در پیوند با نامها و صفات خدا بدان اشاره می‌کند، مسألهٔ سرگشتگی (حیرت) است که همهٔ عقلها و اندیشه‌ها سرانجام دچار آن می‌شوند. طرح این مسأله بدین گونه است که نام الله دلالت دارد بر ذات به حکم مطابقه، مانند نامهای عَلَم بر نامیده‌هایشان. سپس نامهایی هستند که دلالت بر تنزیه دارند و نیز نامهایی که بر اثبات اعیان صفات دلالت دارند، هر چند ذات حق قیام اعداد را نمی‌پذیرد. اینها نامهایی هستند که اعیان صفات ثبوتی ذاتی را به دست می‌دهند، مانند: عالِم، قادر، مرید، سمیع، بصیر، حی، مُجیب، شکور و مانند اینها. نامهایی هم هستند که نعوت را به دست می‌دهند و از آنها در اطلاق جز نسبتها و اضافات فهمیده نمی‌شود، مانند: اول و آخر، ظاهر و باطن و امثال آنها. همچنین نامهایی هستند که افعال حق را به دست می‌دهند، مانند: خالق، رازق، باری، مصوِّر و نامهایی مانند اینها، و امر بدین سان منحصر می‌شود. همهٔ نامهای الهی، شمارشان به هر چند که رسد، ناگزیر باید به یکی از این اقسام یا بیشتر

از یکی، بازگردد، با ثبوت دلالت هر اسمی بر ذات حق. این حضرت، یعنی حضرت الهی که همان «الله» است، هر چند جامع همهٔ حقایق است، ویژه‌ترین احوالی که مختص به آن می‌شود: حیرت، عبادت و تنزیه است. اما تنزیه، بلندپایگیِ (رفعتِ) حق است از همانندی او به آفریدگانش و این به «حیرت» و نیز به «عبادت» می‌انجامد. از سوی دیگر، خدا به ما نیروی اندیشه داده است تا بدان وسیله، به آنچه از راه خودمان و خودش به ما می‌شناساند،نظر کنیم. اقتضای حکم این نیرو این است که به هیچ روی همانندی میان ما و او نیست، جز تکیه داشتن ما به او، به ویژه در ایجادِ اعیانِ ما. نهایت آنچه «تنزیه» به دست می‌دهد، اثبات نسبتها برای اوست، از لحاظ آنچه ما از لوازم هستیِ اعیانمان طلب می‌کنیم و اینها «صفات» نامیده می‌شوند. اگر بگوییم که آن «نسبتها» اموری افزوده بر ذات حقند و اموری وجودیند و کمالی برای حق نیست، جز بدانها که اگر آنها نباشند، حق بالذات ناقص و به این افزودهٔ وجودی، کامل است و اگر بگوییم که این صفات، نه او هستند و نه غیر او سخنی خلف است و بی‌روح که بیش از آنکه بر تنزیه حق دلالت کند، دلیل بر نقص عقل گویندهٔ آن و کوته نظری اوست و اگر بگوییم که آن «صفات»، او نیستند و وجودی ندارند، بلکه نِسَبند، و نسبتها هم، اموری عدمیند، آنگاه ما عدم را دارای اثری در وجود، قرار می‌دهیم و نسبتها بر حسب تکثر احکامی که اعیان ممکنات به دست می‌دهند، متکثر می‌شوند. اما اگر هیچ یک از این سخنان را نگوییم، آنگاه حکم این نیروی نظری، یعنی اندیشه را، معطل نهاده‌ایم و سرانجام، اگر بگوییم که امور هیچ حقیقتی ندارند، بلکه اوهام و سفسطه‌اند که سودی در بر ندارند و کسی را نه از راه حس و نه از راه اندیشه و عقل، به چیزی از آنها اطمینان نیست، در آن صورت نیز، اگر این سخن درست باشد، چه دلیلی ما را به آن رسانده است و اگر درست نباشد، به چه چیز دانسته‌ایم که درست نیست؟ پس اگر عقل از رسیدن به آگاهی به چیزی از این فصلها ناتوان شود، آنگاه ما به «شرع» بازمی‌گردیم و آن را نیز جز به عقل نمی‌پذیریم. شرع هم فرعی است از اصلی که ما آن را به یاریِ «شارع» دانسته‌ایم. وجود این شرع چگونه به ما رسیده است، در حالی که ما از شناخت اصل ناتوانیم؟ پس ما در شناخت فرع و ثبوت آن، ناتوان‌تریم. پس «تنزیه» ما از الهمان، ما را به «حیرت» می‌کشاند و همهٔ راهها در هم می‌شوند و نظر عقلی و شرعی و نیز تجلّی به حیرت می‌انجامد و سرانجام جز سرگشته، جز حیرت و جز خدا، یافت نمی‌شود (همان، ۱۹۷/۴ ـ ۱۹۸). برای شمار نامهای الهی، یعنی نامهای ذات، نامهای صفات و نامهای افعال، نک: ۳۰۳/۲).

۲. جهان‌شناسی و نظریهٔ عرفانی پیدایش جهان: این دو مبحث، در نظام عرفانی ابن عربی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. ما نزد هیچ عارف و صوفی دیگری، در سراسر تاریخ عرفان، چنین نظریات سنجیده و گسترده‌ای دربارهٔ آفرینش، پیدایش جهان و شناخت نظام جهانی، از دیدگاه عرفانی، نمی‌یابیم. نخست این پرسش به میان می‌آید که از دیدگاه ابن عربی، چرا خدا جهان و موجودات را آفریده است؟ وی با استناد به یک حدیث قدسی که در میان عارفان و صوفیان مشهور است، می‌کوشد که به این پرسش پاسخ دهد. در حدیث قدسی آمده است: كُنْتُ كَنْزاً لَمْ أُعْرَفْ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونی. بر این پایه، ابن عربی می‌گوید که در حدیث صحیح از لحاظ کشف و غیرثابت از لحاظ نقل، این سخن خدا آمده است که من گنجی بودم که شناخته نبودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم و خود را به ایشان شناساندم و ایشان مرا شناختند. در اینجا چون خدا، سخن از دوست داشتن (محبت) را به میان آورده است، ما از حقیقتِ محبت و لوازم آن پی‌می‌بریم به آنچه دوست دارنده یا محب، در خودش می‌یابد. این نکته در جای دیگری روشن شده است که عشق جز به معدومی که شایستهٔ هستی است و اکنون موجود نیست، تعلق نمی‌گیرد. از سوی دیگر، می‌دانیم که جهان، حادث است و خدا بود و چیزی با او نبود. خدا از راه آگاهیش به خودش، از جهان آگاه شد و چیزی را در هستی پدیدار نساخت، مگر آنچه در خودش بود. گویی خدا پنهان بود و به وسیلهٔ جهان آشکار شد. جهان را «نَفَس رحمانی» پدیدار ساخت، آن هم برای رفع حکم عشق و رها شدن از اندوهی که عاشق در خود می‌یابد. او خود را با شهودِ آشکار خویش به آفریدگان شناساند. خدا همچنین، از راه آنچه پدیدار ساخت، سخن از نَفَسِ خود به میان آورد، سخنی از شناخت و آگاهی خودش. این سخنی است دربارهٔ «عَماء» منسوب به خدا، پیش از آفرینش خلق و سخنی است عام و مجمل. همهٔ کلمات جهان مختصر شده در این «نَفَسِ رحمانی» است و تفصیلهای آن را پایانی نیست (*الفتوحات*، ۳۹۹/۲).

بدین سان روشن می‌شود که از دیدگاه ابن عربی، نخستین انگیزهٔ آفرینش از سوی خدا، این بوده است که او می‌خواسته و دوست می‌داشته است که شناخته شود، اما از سوی دیگر، این دوست داشتن دوسویه بوده است: عشقی از سوی آفریننده و عشقی از سوی آفریدگان. ابن عربی، این نکتهٔ بسیار مهم را با تعابیر و به شکلهای گوناگون توضیح می‌دهد. در یک جا می‌گوید: اصل، حرکت جهان از عدمی که در آن بوده است، به سوی هستی است. از این‌رو گفته می‌شود که امر حرکتی از سکون است. حرکتی که همانا هستی جهان است، حرکت عشق (حُبّ) بوده است. پیامبر (ص) به این نکته به گفتهٔ خدا توجه داده است که «گنجی بودم...». اگر این محبت نمی‌بود، جهان در عین آن پدیدار نمی‌شد، پس حرکت جهان از نیستی به هستی، حرکت عشق ایجاد کنندهٔ آن به آن بوده است. از سوی دیگر، جهان نیز دوست می‌دارد که خود را همان گونه که «ثبوتاً» می‌دیده است، «وجوداً» ببیند. پس از هر جهت، حرکت جهان از عدمِ ثبوتی به هستی، حرکت عشق از سوی خدا و از سوی جهان می‌باشد، زیرا کمال ذاتاً دوست داشتنی است (فصوص، ۲۰۳ ـ ۲۰۴). مقصود ابن عربی این است که آگاهی و شناخت خدا به خودش، از آن اوست، آنچه باقی می‌ماند، کمال مرتبهٔ آگاهی و شناخت است از سوی اعیان جهان، پس از آنکه به هستی آمدند. بدین سان صورت کمال به وسیلهٔ آگاهی و شناخت محدَث و

قدیم، آشکار می‌شود. مرتبهٔ شناخت و آگاهی از هر دو سو کامل می‌گردد و مراتب وجود نیز کامل می‌شوند، زیرا هستی از یک سو ازلی و از سوی دیگر غیر ازلی یعنی حادث است. ازلی هستی حق است برای خودش و غیر ازلی هستی حق است به صورت جهانِ ثابت. پس در هستی، جز حرکت عشقی، حرکتی نیست (همان، ۲۰۴).

ما در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی ابن عربی، با دو مقولهٔ بنیادی «نَفَس رحمانی» و «عَماء» روبه‌رو می‌شویم. این دو مقوله، نزد ابن عربی با هم پیوندی تنگاتنگ دارند. ابن عربی «نَفَس رحمان» را در برابر «نَفَس انسان» می‌نهد و آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند. اما نخست باید گفته شود که ابن عربی عنوان «نَفَس رحمانی» را از حدیثی از پیامبر (ص) گرفته است که بارها به آن استناد می‌کند: رسول‌الله (ص)، هنگامی که اندوهش از سوی منازعان شدت یافته بود، گفت: من نَفَس رحمان را از سوی یمن می‌یابم، در حالی که وی به سوی یمن گام برنداشته بود، اما نَفَس از سوی یمن وی را دریافت و وی آن را تا نرسید، احساس نکرد. آن نَفَس برای وی اندوه‌زدایی از سختی و تنگنایی که او در آن بود، به وسیلهٔ انصار به همراه آورد (*الفتوحات*، ۲۶۷/۱، ۳۹۰/۲).

ابن عربی سپس می‌گوید که موجودات کلمات خداوندند که پایان نمی‌پذیرند. کلماتِ شناخته شده در عرف، از نظم حروف به وسیلهٔ نَفَسی که از تنفس کننده بیرون می‌آید، شکل می‌گیرند که در مخارج پاره پاره می‌شوند و از این تقاطع، اعیان حروف به نسبتهای ویژه‌ای، پدیدار می‌شوند و به شکل کلمات در می‌آیند. آنگاه ابن عربی توضیح می‌دهد که چگونه خداوند سخن گفتن را در انسان، به کامل‌ترین شکل وجودی آن، قرار داد و ۲۸ مقطع برای آن در نَفَس انسان پدید آورد که در هر مقطعی حرفی‌معین پدیدمی‌آید که غیر حرف دیگراست و آن‌مقطع موجب تمایز آن حرف می‌شود، در حالی که نَفَس همان است. عین، در اینجا از حیث آنکه نَفَس است، یکی است، اما از حیث مقاطع، بسیار است. هنگامی که خدا دربارهٔ خود می‌گوید که هم ظاهر است و هم باطن و دارای سخن و کلمات است، می‌گوید که دارای نَفَسی از نام «رحمان» است که بدان بر عرش استوا دارد. ابن عربی می‌افزاید که خدا، در این «نَفَس الٰهی»، گشایش و آغاز موجودات را به سوی هستی، آشکار ساخت، چون او بود و چیزی با او نبود. سپس جهان را ایجاد کرد و صورت آن را در «عماء» گشود و آن نفسی است که همان حق است و به وسیلهٔ آن مراتب جهان و اعیان آفریده شده‌اند. اینها همه کلمات جهانند که در انسان، از حیث آحاد آنها، حروف و از حیث ترکیب آنها، کلمات نامیده می‌شوند. همچنین اعیان موجودات، از حیث آحادشان، حروف و از حیث آمیختگیهایشان، کلماتند. خدا، در نَفَس الٰهی، علت ایجاد را از جانب رحمت به آفریدگان، قرارداد تا آنان را از شر نیستی به خیر هستی، بیرون آورد (همان، ۳۹۰/۲ ـ ۳۹۲).

گفتنی است که ابن عربی بارها براین نکته تأکید دارد که هستی خیر است و نیستی شر. وی این معنا را با تعابیر گوناگون بیان می‌کند و آن را با «نَفَس رحمانی» پیوند می‌دهد و برپایهٔ این نظریه، این نکتهٔ مهم را به میان می‌آورد که موجودات در شیئیت ثبوتی خود، دچار اندوه بوده‌اند و آرزو داشته‌اند که به ایشان جامهٔ هستی عینی پوشانده شود و نَفَسِ رحمان آنان را هستی عینی بخشید. به گفتهٔ او، اگر وجود نَفَس و استعدادهای مخارج در متنفّس نبود، عینی برای حروف پدیدار نمی‌شد و اگر به هم گرد آمدن حروف نبود، برای کلمات نیز عینی پدیدار نمی‌گردید. برخی از هستی با برخی دیگر مرتبط است. اگر تنگی و تنگنا نمی‌بود، نفس رحمان را حکمی نمی‌بود، زیرا تنفیس (اندوه زدایی) از میان بردن عین تنگی و تنگناست و عدم، خودتنگی و تنگناست. پس هر معدومی، ممکن است که به وجود آید. پس چون «ممکن» از امکان خود آگاه شد ـــ و در حال عدم بود ـــ در اندوه شوق به‌وجودی بودکه حقیقتش به‌آن ببخشدتا به‌بهرهٔ خوداز خیردست‌یابد. رحمان، با نَفَس خود، اندوه این تنگی را از آن زدود و آن را به وجود آورد. اندوه زدایی خدا از آن ممکن، همانا از میان بردن حکم عدم در آن بود. هر موجودی غیر از خدا، «ممکن» است و دارای این صفت عدم است. پس نَفَس رحمان، بخشندهٔ هستی به صورتهای ممکنات است، همان گونه که نَفَس انسانی به حروف هستی می‌بخشد. جهان، کلمات خدا، از حیث آن نفس است (همان، ۴۵۸/۲ ـ ۴۵۹؛ قس: فصوص، ۱۱۲).

ابن عربی، پیوند نَفَس رحمان را با پیدایش موجودات در جاهایی پراکنده در آثارش، بررسی می‌کند و آن را با تعابیر گوناگونی توضیح می‌دهد. در جایی می‌خوانیم که حق خویشتن را به نَفَس رحمانی وصف کرده است و هر موصوفی ناگزیر است ـــ در آنچه صفت مستلزم آن است ـــ از صفت پیروی کند. از این روست که نفس الهی، صورتهای جهان را پذیرفت و این نفس برای آن صورتها، مانند جوهر هیولانی است که غیر از طبیعت نیست (همان، ۱۴۳ ـ ۱۴۴). ابن عربی در جای دیگری می‌افزاید: هرکس بخواهد که نَفَس الهی را بشناسد، باید جهان را بشناسد، زیرا هر که خودش را شناخت، پروردگارش را شناخت که در وی پدیدار شده است، یعنی جهان در نَفَس رحمان پدیدار شد که خدا با آن نَفَس، اندوه نامهای الٰهی را به سبب عدم ظهور آثارشان، با ظهور آثار آنها، از آنان زدود و به خویشتن با آنچه در نَفَس خود ایجاد کرد، منت نهاد (همان، ۱۴۵). در جای دیگری گفته می‌شود که بدین سان، کائنات در نَفَس رحمانی پدید می‌آیند، و اعیانِ کلمات که از آنها به جهان تعبیر می‌شود، آشکار می‌شوند. ظهور کلمه در نَفَس رحمانی است و ظهور کَون در «عماء» است. از لحاظ آنکه در نَفَس است، کلمه و امر نامیده می‌شود و از لحاظ آنکه در «عماء» است، هستی، خلق و ظهور عین، نام می‌گیرد. خدا لفظ «کُنْ» را آورده است، زیرا لفظی است وجودی و جانشین همهٔ اوامر الهی است، همان گونه که در عربی فـ، ع ول جانشین همهٔ وزنهاست (*الفتوحات*، ۴۲۳/۲). سرانجام ابن عربی این نتیجه را می‌گیرد که جوهر جهان، همانا نَفَس رحمانی است که صورتهای جهان در آن پدیدار شده‌اند. همهٔ جهان از حیث جوهر

آن، شریف است و در آن چیزی را بر چیزی برتری نیست. کِرم و عقل اول، در فضیلت جوهر، یکسانند و برتری بر یکدیگر جز در صورتها نیست که همانا احکام مراتب است. صورتها هم چیزی جز اعیانِ ممکنات نیستند (همان، ۴۵۲/۳ ـ ۴۵۳).

نکتهٔ توجه انگیز دیگری که ابن عربی در پیوند با مفهوم «نَفَس رحمانی»، مطرح می‌کند، همبستگی میان «هوا» و نفس رحمان است. نام الٰهی «حی» متوجه به ایجاد عنصر «هوا» شده است. در این باره گفته می‌شود که هوا موجودی عظیم است و از لحاظ نسبت، نزدیک‌ترینِ عناصر به نَفَس رحمان است. هوا نَفَس جهان بزرگ و زندگی آن است. دارای نیرو و اقتدار است و سبب ایجاد آهنگها، با تحریک افزارهاست، از حرکتهای سپهر گرفته تا شاخه‌های درختان. سماع طبیعی در روانها تأثیر می‌کند و در آنها شیفتگی و وجد و مستی و طرب پدید می‌آورد. خداوند عنصر هوا را اصل زندگیِ جهانِ طبیعی نهاده است، همان گونه که آب را اصل صورتهای طبیعی قرار داده است. صورت هوا از آب است و روح آب از هواست. اگر هوا باز ایستد، هر متنفسی هلاک می‌شود و همه چیز در جهان متنفس است، زیرا اصل، نَفَس رحمان است. در هوا صورتهای حروف و کلمات پدیدار می‌شوند و اگر هوا نبود، هیچ سخنگویی سخن نمی‌گفت و هیچ مصوتی آوایی نداشت. از آنجا که آفرینندهٔ جهان، سخنگوست و خود را دارای سخن وصف کرده است، همچنین خود را دارای نَفَس وصف کرده است. زندگی جهان با نفخ (دَمِش) الٰهی است، از آن حیث که دارای نَفَس است. در صورتهای جهان، هیچ چیز، شایسته‌تر از هوا به این زندگی نیست، زیرا این هواست که به صورت نفس رحمانی بیرون آمده است و خداوند از راه آن، بندگانش را از اندوه و غمی که طبیعت به ایشان می‌دهد، رها می‌سازد (همان، ۴۵۰/۲ ـ ۴۵۱، دربارهٔ رحمان و نَفَس رحمانی، نک: *التجلیات*، ۱۲۴ ـ ۱۳۵). ما برابر اصطلاح «نَفَس رحمانی» را، برای نخستین بار نزد فیلون اسکندرانی (د ح ۴۰ م) می‌یابیم که آن را «نفس خدا[1]» می‌نامد و آن را «زندگی بخش‌ترین» چیزها و خدا را «علت زندگی» وصف می‌کند («دربارهٔ آفرینش جهان[2]»، 6).

سه مقولهٔ «نَفَس رحمان»، «عماء» و «خیال» سه شالودهٔ مهم جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی را تشکیل می‌دهند. ابن عربی می‌گوید: حقیقت «خیال مطلق»، عماء نامیده می‌شود و آن نخستین ظرفی است که کینونتِ (بودگی و باشِش) حق را پذیرفته است. از پیامبر (ص) پرسیده شد که پروردگار ما، پیش از آنکه آفریدگانش را بیافریند، کجا بود؟ گفت در عمائی بود که نه در بالایش هوا بود و نه در زیرش. پیامبر این سخن را از آن رو گفت که نزد تازیان، عماء، ابر نازکی است که در زیر و بالای آن هواست و چون آن را عماء نامید، آنچه در فهم تازیان سابقه داشت از آن زایل ساخت و وجود هوا را از آن نفی کرد تا دانسته شود که این عماء همانند آن عمائی که ایشان آن را می‌شناسند، نیست. این عماء نخستین چیزی است که کینونت حق، در آن وصف شده است، زیرا بنابر آنچه حق خبر داده است، او دارای پنج کینونت است: در عماء و این همان است که مقصود ماست؛ در عرش، بنابر آیهٔ «اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوىٰ» (طه/ ۵/۲۰)؛ در آسمان، بنابر گفتهٔ پیامبر (ص): «پروردگار ما هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید»؛ در زمین، بنابر آیهٔ «هُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰواتِ وَ فِی الْاَرْضِ» (انعام / ۳/۶) و کینونت عام، یعنی باشِشِ حق با موجودات برحسب مراتب آنها، هر جا که باشند، چنانکه در حق ما انسانها گفته است: «وَهُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ: و او با شماست در هر جا که باشید» (حدید/۴/۵۷). خدا در آن عماء، صورتهای همهٔ چیزهای جهان، غیر از خود را گشود. آن عماء همان «خیالِ محقَّق» است. این خیال نیز صورتهای همهٔ کائنات را می‌پذیرد و آنچه را هم که موجود نیست، تصویر می‌کند. این به سبب گستردگی آن است و همو عین عماء است نه چیزی دیگر. در آن عماء همهٔ موجودات پدیدار شدند و هموست که از آن به ظاهرِ حق تعبیر می‌شود، چنانکه خدا می‌گوید: «او اول است و آخر، ظاهر است و باطن» و از این روست که در «خیال متصل» (یعنی نیروی خیال نزد انسان)، کسانی که به آنچه در خور جلال خداست، شناخت ندارند، به تصور خود، چیزهایی تخیل می‌کنند. اگر خیال متصل چنین برانسان چیره است، پس دربارهٔ «خیال مطلق» چه گمان می‌توان برد که کینونتِ حق در آن است و همان عماء است. این عماء از نَفَسِ رحمان، از لحاظ اِلٰه بودنش، نه از لحاظ رحمان بودنش، پیدایش یافته است. همهٔ موجودات در عماء با کلمهٔ «کن»، با دست یا با دستهای خدا، پدید آمدند، جز عماء که ظهور آن به ویژه با نَفَس است. اصل آن نَفَس، حکم عشق بود. عشق در عاشق جنبشی دارد، نَفَس هم جنبشی شوقی به سوی کسی است که شخص به او مهر ورزیده و به او تعلقی داشته است. در این تنفس، لذتی است، چنانکه در حدیث قدسی گوید: «گنجی بودم ناشناخته، دوست داشتم که شناخته شوم». از این دوست داشتن، تنفس حق روی داد و نَفَس پدیدار شد که همان عماء بود.

این عماء در همهٔ خلأ که مکان جهان یا ظرف آن است، جای گرفت، زیرا اگر جهان نابود شود، خلأ که امتدادی است متوهَّم در غیر جسم، آشکار می‌شود. این عماء آن حقی است که همه چیز بدان آفریده شده است (الحقُّ المخلوقُ بِهِ کلُّ شیء) و حق نامیده شده است زیرا عین نَفَس است و نَفَس همه نهفته در متنفّس است. بدین سان نَفَس دارای حکم باطن است و چون حکم ظاهر برایش پدیدار شد، پس او اول است در باطن و آخر است در ظاهر. پس در آن عماء، هر نامیده‌ای پدیدار گردید، چه معدومی که وجودِ عینِ آن ممکن است و چه معدومی که عین آن به وجود آمده است. سپس در عین این عماء، ارواح فرشتگان شیفته، پدیدار گردیدند، اما اینها فرشتگان نیستند؛ بلکه ارواحی مطهرند. همچنان در آن عماء صورتهای اجناس جهان، چیزی پس از چیزی و به گونه‌ای پس از گونه‌ای، پدیدار می‌شدند تا اینکه

1. to pneuma Theou 2. "De opificio...".

جهان از حیث اجناس آن کامل گردید و چون کامل شد، افراد این اجناس باقی ماندند که همواره به گونهٔ استحاله، از وجودی به وجود دیگر، نه از عدمی به وجودی، پدیدار می‌شوند، آدم از خاک آفریده شد و فرزندان آدم از نطفه پدید آمدند... ازاین روست که دربارهٔ اشخاص می‌گوییم: آنها آفریده از وجودند، نه از عدم، زیرا در اصل نیز چنین بوده است. پس چیزی، از عدمی که وجود آن ممکن نباشد، آفریده نشد، بلکه اشیاء در «اعیان ثابته» پدیدار شدند. در اینجاابن عربی اشاره می‌کند که در آغاز فتوحات آوردیم: سپاس کسی را که اشیاء را از عدم ایجاد کرد و عدمِ این را از عدم، از این حیث که دارای عین ظاهری نبوده است و عدمِ آن (عدمِ عدم) وجود است، یعنی هر چند دارای عین بوده است، اما این عین در حقیقت، از وجودی پدیدار شده است و عدم نخست را ــ که آن را به یک نسبت اثبات کرده بود ــ نابود کرده است، پس از حیث آن نسبت ثابت است و از حیث این نسبت دیگر، منفی است (۲/۳۱۰ ـ ۳۱۱).

چنانکه دیدیم، ابن عربی انگیزهٔ آفرینش را از سوی خدا این می‌داند که خدا «دوست داشت» که شناخته شرد. از این رو بدیهی است که دو مقولهٔ مهم «نَفَس رحمانی» و «عماء» نیز باید در پیوند با محبت و دوست داشتن دوسویهٔ آفریننده و آفریدگان، توضیح داده شود. وی در این باره می‌گوید که چون نفس ناطقهٔ زکیه از این سخن خدا آگاه شد که گفته است: «گنجی بودم ناشناخته...»، حق را هنگامی که در صورتی طبیعی بر او تجلی کرده بود، شناخت و دانست که حق به سبب چنین صورتی که در آن آشکار شده است، شایستهٔ نام ظاهر و باطن است و عشقی که حق به آن دوست داشت که شناخته شود، در باطنِ منسوب به اوست. از سوی دیگر شأن عاشق، چون به صورتی درآید، این است که تنفس کند، چون در این تنفس، لذتی از مطلوب یافت می‌شود. پس آن نَفَس الهی، بیرون شده از اصل محبتی بود که حق به خلق داشت و می‌خواست خود را به آن بشناساند. آن نَفَس همان عماء بود که حقِ مخلوقٌ‌به نامیده می‌شود. این عماء، جوهرِ جهان بود و همهٔ صورتهای جهان و ارواح و طبایع آن را پذیرا شد و هم اکنون نیز همچنان پذیراست. این چنین بود آغاز حُبِّ خدا به ما، اما حب ما به او، از راه دیدن نبود، بلکه از راه شنیدن بود. چنانکه پیش از این دیدیم، ابن عربی، نخستین استعداد اعیان ثابته را «شنوایی» آنها می‌شمارد، زیرا سخن خدا یا کلمهٔ «کُنْ» را شنیدند و به هستی آمدند. در اینجا نیز به همان معنا اشاره می‌شود که ما نیز، در حالی که در جوهر عماء بودیم، کلمهٔ «کُنْ» را شنیدیم. پس عماء از تنفس حق است و همهٔ صورتهایی که ما مجموع آنها را جهان می‌نامیم، از کلمهٔ «کُنْ» پدید آمده است و ما همه کلمات پایان ناپذیر خداییم. بدین سان، هنگامی که ثابت در جوهر عماء بودیم و سخن خدا را شنیدیم، نتوانستیم از هستی سرباز زنیم. ما صورتهایی بودیم در جوهر عماء و خدا با ظهور ما در عماء، به آن هستی بخشید و پس از آنکه عماء وجودی معقول داشت، دارای وجود عینی شد. این سببِ آغاز عشق ما به خدا بود (همان، ۲/۳۳۱). پیوند میان «محبت» از سوی خدا، نَفَس رحمانی و عماء را به شکلی روشن‌تر در جایی می‌یابیم که می‌گوید: در هستی امری هست که دانسته یا شناخته نمی‌شود و آن خداست، به ویژه برای ممکنات از آن حیث که دارای اعیان ثابتهٔ ناموجودند که در ازل همگام واجب الوجودند. ما نیز در برابر خطاب حق، تعلق سمعی ثبوتی داریم، نه وجودی. از سوی دیگر خدا متصف به محبت برای ماست و محبت حکمی است که موصوف به آن موجب رحمت به خودش می‌شود و از این روست که متنفّس در تنفس خود راحتی می‌یابد. بدین سان ظهور نَفَس از متنفّس، عین رحمت او به خودش است. بنابراین از خدا چیزی جز رحمت بیرون نشده است، رحمتی که همه چیز را فراگرفته و بر همهٔ جهان، از بوده و نابوده، گسترده شده است. نخستین صورتی که نَفَس رحمان آن را پذیرفت، صورتِ عماء بود که همانا بُخاری رحمانی است و رحمت در آن است، بلکه آن عینِ رحمت است و آن نخستین ظرفی بود که وجود خدا آن را پذیرفت. خدا برای عماء مانند قلب برای انسان است (همان، ۳/۴۲۹ ـ ۴۳۰، قس: ۳/۴۲۰).

سرانجام شایسته است که به تعبیر ظریف دیگر ابن عربی از «عماء» اشاره کنیم. وی می‌گوید: عماء نخستینِ «أینیات» (کجاییها) است و از آن ظروف مکانیات و مراتب ــ در آنچه مکان نمی‌پذیرد، ولی مکانت می‌پذیرد ــ پدیدار شده است و نیز محلهای پذیرایی معانی جسمانی ــ حساً و خیالاً ــ از آن پدید آمده‌اند. عماء موجودی است شریف که حق، معنای آن است. او حقی است که هر موجودی جز خدا، بدان آفریده شده است. او معنایی است که اعیان ممکنات در آن ثابت و مستقر شده‌اند و پذیرای حقیقتِ «أین» و گنجایی مکان و رتبهٔ مکانت و نام محل است (همان، ۲/۲۸۳).

خیال: چنانکه اشاره شد، ابن عربی مقولهٔ «عماء» را با مقولهٔ «خیال» پیوند می‌دهد. «خیال» در نظام اندیشه‌ای ابن عربی دارای اهمیت ویژه‌ای است و شایسته است که به اختصار به آن بپردازیم. اهمیت خیال را نزد وی نخست از این بیت از او می‌توان یافت که می‌گوید: اگر خیال نمی‌بود، ما امروز در عدم می‌بودیم و هیچ یک از اغراض و نیازهای ما برآورده نمی‌شد (همان، ۱/۳۰۴).

ابن عربی در طبقه‌بندی انواع هفتگانهٔ دانشهای معرفت، از دیدگاه مذهب و طریق خود، آنها را چنین برمی‌شمارد: ۱. علم به حقایق، یعنی علم به نامهای الهی؛ ۲. علم به تجلی حق در اشیاء؛ ۳. علم به خطاب حق بر بندگانش؛ ۴. علم به کمال و نقص در وجود؛ ۵. علم آدمی به خود از جهت حقایقش؛ ۶. علم خیال و جهان پیوسته و گسستهٔ آن؛ ۷. علم بیماریها و داروها (همان، ۲/۲۲۹ به بعد). بدین سان، علم «خیال» در مرتبهٔ ششم قرار می‌گیرد که ابن عربی دربارهٔ آن می‌گوید: نوع ششم از دانشهای معرفت، علم خیال و جهان پیوسته و گسستهٔ آن است که رکن بزرگی از ارکان معرفت است؛ علم به برزخ و جهان اجساد است که روحانیات در آنها آشکار می‌شوند؛ علم به بازار بهشت است؛ علم به تجلی الهی در روز رستاخیز است، در صورتهای تبدل؛ علم به ظهور

معانیی است که به خود مجسّد نمی‌شوند؛ علم به چیزهایی است که انسان در خواب می‌بیند؛ علم به موطنی است که انسانها پس از مرگ و پیش از رستاخیز، در آن خواهند بود؛ علم به صورتهاست و صورتهای چیزهای دیدنی در اجسام صیقلی، مانند آینه. پس از علم به نامهای الهی و تجلی و عموم آن، کامل‌تر از این رکن یافت نمی‌شود، زیرا خیال، مهرهٔ میانی است و حواس به سوی آن فرا می‌روند و معانی به سوی آن فرود می‌آیند (همان، ۳۰۹/۲).

در اینجا گفتنی است که در مکتب ابن عربی «عالَم خیال» همچنین «عالَم مثال»، «برزخ» یا «عالَم مثال مطلق» نامیده می‌شود. صدرالدین قونوی، شاگرد بزرگ ابن عربی در این باره می‌گوید: عالم مثال مطلق مرتبه‌ای است میان جهان ارواح و جهان اجسام. جهان خیال نیز دارای دو مرتبه و دو نام است: مرتبهٔ مقید که ویژه انسان و هر تخیل کننده‌ای است و به اعتبار تقیید آن، خیال نامیده می‌شود و انطباع معانی و ارواح در آن گاهی مطابق است و گاهی نامطابق و این امر به سبب سلامت مغز یا اختلال آن و انحراف یا اعتدال مزاج و قوت مصوِّره یا ضعف آن است. مرتبهٔ اطلاق جهانِ خیال، «عالم مثال» نامیده می‌شود و هر چه در آن تجسد یابد، مطابق با واقع است (۲۰۴). ابن عربی نظریاتش دربارهٔ عماء را چنانکه پیش‌تر به آنها پرداختیم، با نظریهٔ «خیال» پیوند می‌دهد و می‌گوید که اگر نیروی خیال نمی‌بود، هیچ چیز از آنچه دربارهٔ عماء گفته شد، پدیدار نمی‌شد، زیرا خیال گسترده‌ترین کائنات و کامل‌ترین موجودات است. صورتهای روحانیات را می‌پذیرد و شکل‌گیری در صورتهای گوناگون در پی استحاله‌های موجود است. استحاله‌ها نیز برخی سریعند، مانند استحالهٔ ارواح به صورتهای جسدی و معانی به صورتهای جسدی که در وجود عماء پدیدار می‌شوند و برخی نیز کندند، مانند استحالهٔ آب به هوا، هوا به آتش، نطفه به انسان و عناصر به گیاه و حیوان، اما هیچ‌یک از این استحالات دارای سرعت استحالهٔ صورتها در قوهٔ متخیله در انسان که همان «خیال متصل» است، نیست. فرق میان خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل با از میان رفتن تخیل کننده، از میان می‌رود، اما خیال منفصل یک حضرت ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود آنها را مجسّد می‌سازد. خیال متصل از این خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد. خیال متصل نیز بر دو گونه است: آنچه از تخیلی پدید می‌آید و آنچه از تخیلی پدید نمی‌آید، مثلاً آنچه شخص خفته از صورتها در خواب می‌بیند، از تخیل نیست، اما آنچه از تخیلی پدید می‌آید، آن است که انسان آن را در خودش نگه می‌دارد، مانند آنچه احساس کرده است یا آنچه نیروی تصور کننده آن را تصویر کرده، برای پدید آوردن صورتی که حس آن را از حیث مجموع آن ادراک نکرده است، اما همهٔ آحاد آن مجموع ناگزیر باید محسوس بوده باشند، چنانکه چیز تخیل شده که مثلاً صورت فرشته باشد، در صورت بشر گنجانده می‌شود و این از خیال منفصل به خیال متصل می‌رسد و آن را در خیال متصل برمی‌کشد. این خیالی است که در میان آن دو، صورتی حسی یافت می‌شود که اگر نبود، مثال آن را خیال متصل برنمی‌کشید. از این باب است تجلی الهی در صورتهای اعتقادات. ابن عربی در اینجا حدیثی را از صحیح مسلم نقل می‌کند که طبق آن خدا بر صورتهای اعتقادات انسانها ظاهر می‌شود و ایشان او را در آن صورتها می‌شناسند و نتیجه می‌گیرد که این خبر به تحول حق در صورتها اشاره دارد، در حالی که حق غیر خودش نیست. سپس می‌گوید که این است مراد از اختلاف صورتها یعنی صورتهای جهان، در عماء، زیرا صورتها، از حیث صورت بودن، متخیلاتند و عماء آشکار در آنها همان خیال است. حضرت خیال بسی گسترده است و وجود امر محال در آن ظاهر می‌شود، بلکه تحقیقاً جز وجود محال در آن ظاهر نمی‌شود، زیرا واجب‌الوجود که همان خداست، صورتها را نمی‌پذیرد، در حالی که در این حضرت خیال، با صورت ظاهر می‌گردد و بدین‌سان آنچه هستی آن محال است، در این حضرت، هستی می‌پذیرد. بنابراین ثابت می‌شود که از هر وجه و در هر حال، حکم از آنِ خیال است: در محسوس و معقول، در حواس و عقلها، در صورتها و معانی، در محدث و قدیم، در محال و ممکن و در واجب‌الوجود. ابن عربی به این نتیجه می‌رسد که هر کس مرتبهٔ خیال را نشناسد، اصلاً دارای معرفتی نیست. اگر این رکن از معرفت برای عارفان دست ندهد، ایشان از معرفت بویی نبرده‌اند (*الفتوحات*، ۳۱۱/۲ ـ ۳۱۳). سپس ابن عربی ویژگیهای دیگری از خیال را برمی‌شمارد: حقیقت خیال دگرگونی (تبدّل) است در هر حال و ظهور در هر صورتی. هیچ وجود حقیقی نیست که دگرگونی نپذیرد، جز خدا. در هستیِ محقق جز خدا نیست، اما آنچه غیر از اوست، در وجود خیالی است. حق در این وجود خیالی ــ اگر در آن پدیدار شود ــ برحسب حقیقتش پدیدار می‌شود نه به ذاتش که وجود حقیقی از آنِ اوست. هر چه جز ذات حق است، خیالی است حایل و سایه‌ای زایل. هیچ وجودی، در دنیا و آخرت و آنچه میان این دو هست، هیچ روحی و نفْسی و هیچ چیزی از آنچه غیر از خداست، یعنی ذات حق، بر یک حالت باقی نمی‌ماند، بلکه همواره و همیشه، از صورتی به صورتی مبدل می‌شود. خیال هم جز این نیست و این عین معقولیت خیال است (همان، ۳۱۳/۲).

در اینجا شایان گفتن است که از دیدگاه ابن عربی و مکتب وی، هستی دارای مراتب پنجگانه است که وی آنها را «حضرات خمس» می‌نامد. این مراتب همچنین «تنزلات پنجگانه» ذات احدیت به سوی جهان آشکار، یعنی جهان حس، نامیده می‌شوند: ۱. تجلی ذات در صورتهای اعیان ثابته که همان عالَم معانی است؛ ۲. تنزل از عالم معانی به تعیّنات روحی که جهان ارواح مجرد است؛ ۳. تنزل به تعینات نَفْسی که عالَم نفوس ناطقه است؛ ۴. تنزلات مثالیِ متجسّد و متشکل از غیر مادّه که همان عالم مثال و در حقیقت خیال جهان است؛ ۵. جهان اجسام مادی، یعنی جهان حس و آشکاری (نک: کاشانی، *شرح فصوص*، ۳۳۳ ـ ۳۳۴). عالَم مثال نزد ابن عربی، جهانی است حقیقی که صورتهای اشیاء در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت یا

میان روحانیت محض و مادیت صِرف، آشکار می‌شوند و این همان است که وی آن را عالَم مثال مطلق یا منفصل یا خیال مطلق یا منفصل، می‌نامد. عالَم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن به شکلی رمزی یا نمادین آشکار می‌شوند. روحها در آن متجسّد و اجساد در آن روح گونه می‌گردند. در برابر جهان خیال مطلق یا منفصل و جهانِ مثال مطلق یا منفصل، جهان خیال یا مثالِ مقیّد یا متّصل، قرار دارد. این جهان همان پهنهٔ مخیّلهٔ انسانی است که همچون آینه‌ای، صورتهای عالَم مثال یا خیال مطلق در آن باز می‌تابند. ابن عربی خواب و رؤیا را پهنهٔ فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمارد. از سوی دیگر، نزد ابن عربی، خیال «برزخ» میان عالم مثال مطلق و جهان محسوسات است. وی تصویر توجه انگیزی از آن عرضه می‌کند که نشانگر ویژگیهای خیال است و می‌گوید: برزخ عبارت است از امر جداکنندهٔ میان دو چیز که هرگز به هیچ یک از دو سو تجاوز نمی‌کند، مانند خط فاصل میان سایه و خورشید. اگر هم حس از جدا کردن میان آنها ناتوان باشد، عقل حکم می‌کند که میان آنها حایلی است که آنها را از هم جدا می‌کند. این حایلِ معقول، همان برزخ است. اگر با حس ادراک شود، یکی از دو امر است و دیگر برزخ نیست. اکنون چون برزخ امری است جداکننده میان معلوم و نامعلوم، معدوم و موجود، منفی و مثبت، معقول و غیر معقول، از این رو اصطلاحاً برزخ نامیده شده است. برزخ در خودش معقول است و آن جز خیال نیست. اگر انسان عاقل باشد و آن را ادراک کند، می‌داند که چیزی وجودی را ادراک کرده و چشمش به آن افتاده است، در عین حال، قطعاً به دلیل می‌داند که در آنجا مستقیماً و اصلاً چیزی یافت نمی‌شود. اکنون این چیست که انسان از یک سو برای آن شیئیّتی وجودی اثبات کرده و از سوی دیگر آن را، در عین اثباتش، از آن نفی کرده است؟ پس، خیال نه موجود است نه معدوم، نه معلوم است نه مجهول و نه منفی است نه مثبت. همان گونه که انسان چون چهرهٔ خود را در آینه ادراک کند، قطعاً می‌داند که آن را هم به وجهی ادراک کرده و هم به وجهی ادراک نکرده است، زیرا اگر آینه کوچک باشد، می‌داند که چهره‌اش بزرگ‌تر از آن چیزی است که می‌بیند و همانند آن نیست و اگر جرم آینه بزرگ باشد، وی چهرهٔ خود را در نهایت بزرگی می‌بیند و یقین دارد که چهره‌اش کوچک‌تر از آن است که می‌بیند. به هر حال نمی‌تواند منکر شود که چهرهٔ خود را در آینه دیده است. نیز می‌داند که چهرهٔ او در آینه نیست و میان او و آینه هم نیست. نیز بازتاب شعاع چشم به صورت دیدنی در آینه از خارج نیست، چه چهرهٔ او باشد، چه چیز دیگری. چون اگر چنین می‌بود، چهرهٔ خود را به اندازهٔ واقعی آن و آنگونه که بود، می‌دید. اگر کسی چهرهٔ خود را در شمشیر، از درازا و پهنای آن، ببیند، نکته‌ای که بیان شد، بر وی آشکار می‌شود، با علم او به اینکه بی‌شک چهرهٔ خود را دیده است و در این باره نه راست می‌گوید، نه دروغ که چهره‌اش را دیده و آن را ندیده است، پس این صورت چیست و محل آن کجاست؟ کار آن چیست؟ بنابراین می‌توان گفت که آن هم منفی است هم مثبت، هم موجود است هم معدوم، هم معلوم است هم مجهول. انسان به چنین حقیقتی، هم در خواب می‌رسد، هم پس از مرگش. وی در آن پهنهٔ خیال، اعراض را صورتهای قائم به خود می‌بیند که با وی گفت‌وگو می‌کنند و نیز پیکرهایی که در وجود آنها شک نمی‌کند. بدین‌سان خداوند، این خیال را نوری قرار داده است که با آن تصویر هر چیزی یا هر امری که باشد، ادراک می‌شود. نور آن در عدمِ محض نفوذ می‌کند و آن را به وجودی تصویر می‌کند. خیال از همهٔ آفریده‌های موصوف به نوریت، شایسته‌ترین چیزی است که نور نامیده شود. نورِ آن همانند نورهای دیگر نیست. تجلیات حق با آن ادراک می‌شود و آن نورِ چشمِ خیال است، نه نورِ چشمِ حس. آنگاه ابن عربی می‌افزاید: کسی که می‌گوید: «این خیالی فاسد است»، از آن روست که به ادراک نورِ خیالی که خدا داده است، شناخت ندارد. چنان کسی، حس را نیز در برخی مدرَکاتش، خطاکار می‌داند، در حالی که ادراک حس درست است، چه حکم از غیر اوست ــ یعنی از عقل و فکر است ــ نه از او، پس حکم‌کننده خطا کرده است، نه حس. همچنین است خیال که آنچه ادراک کرده، به نور خود دریافته است و دارای حکمی نیست، حکم از سوی دیگری است که همان عقل است. پس خطا را نمی‌توان به خیال نسبت داد و بدین‌سان هرگز خیالی فاسد یافت نمی‌شود، بلکه همهٔ آن صحیح است (*الفتوحات*، ۳۰۴/۱ ـ ۳۰۶).

بدین‌سان می‌بینیم که مقولهٔ «خیال» نزد ابن عربی، نه تنها از لحاظ نظریهٔ پیدایش جهان و جهان‌شناسی، بلکه همچنین از لحاظ نظریهٔ شناخت، از اهمیت و تأکید ویژه‌ای برخوردار است. اینک چند نمونه از نظریات وی در این زمینه را نقل می‌کنیم: خیال آنچه را دارای صورت است، می‌پذیرد و آنچه را دارای صورت نیست، تصویر می‌کند و در تنوع در صورتها، از ارواح وسیع‌تر است (همان، ۲۸۵/۱). تأکید ابن عربی همواره بر این است که فعالیت خیال، همیشه در همبستگی با صورتهای محسوس روی می‌دهد، زیرا خیال تنها آنچه را دارای صورت محسوس است یا مرکب از اجزاء محسوس است و آنها را قوهٔ مصوِّره ترکیب می‌کند، نگه می‌دارد و از این رهگذر، صورتی را به دست می‌دهد که در حس اصلاً دارای وجودی نیست، اما اجزائی از آن که از آنها ترکیب یافته است، برای بیننده بی‌شک محسوس است (همان، ۱۶۳/۱). خیال نیازمند به حواس پنجگانه است و اصلاً چیزی جز آنچه این نیروها به او می‌دهند، تخیل نمی‌کند. سپس نیروی حافظه نیز، اگر آنچه از حواس برای خیال دست می‌دهد، نگه ندارد، چیزی از آن در خیال باقی نمی‌ماند. پس خیال نیازمند به حواس و نیروی حافظه است. اما گاه برای نیروی حافظه موانعی پیش می‌آید که میان آن و خیال حایل می‌شوند و خیال امور بسیاری را از دست می‌دهد و این به سبب وجود آن موانع است. بنابراین، خیال نیازمند به نیروی یادآوری (قوهٔ مذکِّره) است که آنچه را فراموش کرده است، به یاد او می‌آورد. این نیرو یاری‌کنندهٔ نیروی حافظه، در این کار است (همان، ۲۸۹/۱).

ابن عربی برای شناساندن ویژگیهای خیال، تمثیل توجه‌انگیزی

می‌آورد: خیال از بردگان نفس ناطقه است و برده در برابر سرور به سبب ملکیت، دارای گونه‌ای فرمانروایی است، زیرا به وسیلهٔ برده است که برای سرور، عنوان مالک و مِلک، درست می‌آید و گرنه این منزلت برای سرور دست نمی‌دهد، مگر با برده. برده از این رهگذر قدرتی دارد که به وی گونه‌ای فرمانروایی بر سرور می‌دهد. در مورد خیال نیز چنین است. فرمانروایی خیال در این است که نفْس را به هر صورتی که خواهد، شکل می‌دهد. خیال را نیرویی نیست که آن را از درجهٔ محسوسات، بیرون آورد، زیرا عین خیال جز از حس پدید نیامده و آشکار نشده است. هر تصرفی که خیال، در معدومها و موجودها، در آنچه وجود عینی دارد یا ندارد، می‌کند، آن را در صورت چیزی محسوس تصویر می‌کند که دارای وجود عینی است، یا صورتی را تصویر می‌کند که در مجموع دارای وجود عینی نیست، اما همهٔ اجزاء آن صورت، اجزاء وجودی محسوسی هستند که خیال ممکن نیست آنها را جز به این حد تصویر کند. پس خیال میان اطلاق و تقیید جمع می‌کند: اطلاق عامی که هیچ اطلاقی همانند آن نیست، زیرا دارای تصرف عام در واجب، محال و جائز است و چیزی یافت نمی‌شود که دارای حکم این اطلاق باشد و این همان تصرف خداست در معلومات با وساطت نیروی خیال؛ و تقیید خاصی که منحصر است و نمی‌تواند امری را جز در صورت حسی تصویر کند، چه آن صورتِ محسوس، موجود باشد یا نباشد، اما اجزاء صورت تخیل شده، ناگزیر همه باید در محسوسات، موجود باشند، یعنی خیال آنها را هنگام ادراکشان به شکل پراکنده از حس گرفته است، اما به صورت مجموع وجود ندارند (همان، ۴۷۰/۳). مهم‌ترین ویژگی خیال، از دیدگاه ابن عربی، جمع میان اضداد یا نقیضهاست. در بعضی از ممکنات یا مطلقاً در همهٔ ممکنات عزتی هست که همانا عدم پذیرش اضداد است؛ اما از سوی دیگر، یکی از آثار اسم الهیِ «قوی» و «قوة»، آفرینشِ عالمِ خیال است، برای اینکه جمع میان اضداد در آن آشکار شود، زیرا نزد حس و عقل، جمع میان دو ضد ناممکن است، اما خیال آن را ممتنع نمی‌شمارد. چیرگی نام الهیِ قوی و قوت آن جز در آفرینش نیروی تخیل کننده و عالَم خیال آشکار نمی‌شود، زیرا این نزدیک‌ترین دلالت بر خداست (همان، ۳۲۵/۴).

چنانکه اشاره شد، ابن عربی، خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنهٔ فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمرد. از دیدگاه ابن عربی، رؤیا دارای مکان، محل و حال است. حالِ آن همان خوابیدن است، یعنی غیبت از محسوسات. خوابیدن موجب راحت و رفع خستگی تن می‌شود که انسان در بیداری در اثر حرکت دچار آن شده است. خواب دارای دو بخش است: بخش انتقال که در آن آسایشی یا دست‌یابی به مقصودی یا حتی افزایش خستگی یافت می‌شود. دیگری بخش آسایش ویژه است که همان خواب نابِ درست است. اما بخش انتقال، همانا خوابی است که همراه با رؤیاست و در آن افزارهای حسی از ظاهر حس به باطن، جابه‌جا می‌شوند تا شخص آنچه در «خزانهٔ خیال» جای گرفته است، ببیند، یعنی هم آنچه حواس از محسوسات گرفته و به خیال سپرده‌اند و هم آنچه قوهٔ مصوِّره ــ که یکی از خدمتگزاران خزانهٔ خیال است ــ تصویر کرده است، به دید نفْس ناطقه در آورند. خدا را، در این خزانهٔ خیال، تجلی در صورت طبیعی با صفاتی طبیعی است، مانند گفتهٔ پیامبر (ص) که «من پروردگارم را با چهرهٔ یک جوان دیدم». این همان است که شخص خفته از معانی در صورتهای محسوسات، در خواب می‌بیند، زیرا حقیقت خیال این است که آنچه را تجسّد نمی‌پذیرد، مجسّد می‌سازد. در طبقات جهان، جز این حضرت خیالی، چیزی یافت نمی‌شود که امری را آنگونه که در خود هست، به دست دهد، زیرا این حضرت، میان دو نقیض جمع می‌کند و حقایق، در آن، آنگونه که در خود هستند، پدیدار می‌شوند (همان، ۳۷۸/۲ـ۳۷۹).

جهان‌شناسی و آفرینش: چنانکه دیدیم، نخستین انگیزهٔ آفرینش جهان از سوی خدا و نیز پیدایش جهان، این بود که خدا دوست داشت که از سوی آفریدگان شناخته شود و از این رو آنان را آفرید. اکنون می‌توان پرسید که جریان آفرینش و پیدایش هر آنچه غیر از خداست ــ یعنی جهان ــ از دیدگاه ابن عربی چگونه بوده است؟ در اینجا، پیش از هر چیز باید به این نکتهٔ مهم اشاره کنیم که مفهوم آفریدن یا خلق، از دیدگاه ابن عربی، از مفهوم و معنای متداول آن به دور است. آفرینش از هیچ یا نیستی (عدم مطلق) نزد ابن عربی پذیرفته نمی‌شود، زیرا چنانکه اشاره شد، از دیدگاه وی، نیستی شرِ محض است و اکثر انسانها معنای این سخن را به سبب بغرنجی آن تعقل نمی‌کنند. خیر در هستی است و شر در نیستی است. حق دارای اطلاق وجود است، بدون تقیید. او خیر محض است که در آن شری نیست. در برابر او اطلاق عدم است که شر محض است و در آن خیری نیست (همان، ۴۶/۱ـ۴۷).

از سوی دیگر، چنانکه مکرراً بدان اشاره شد، از دیدگاه ابن عربی، اعیانِ ممکنات، همیشه و ازلاً و پیش از آنکه جامهٔ وجود عینی بر آنها پوشانده شود، در شکل «اعیان ثابته»، در علم خدا ثبوت داشته‌اند. بدین سان، جای شگفتی نیست که ابن عربی آفرینش از سوی خدا، به معنای اختراع را نفی می‌کند، زیرا در عدم محض ثبوت هیچ عینی نیست (همان، ۴۰۲/۲). وی در اطلاق واژهٔ اختراع دربارهٔ خدا می‌گوید که علم حق به خودش، عین علم او به جهان است، چون جهان همواره برای او مشهود بوده، هر چند متصف به عدم بوده است و جهان برای خودش مشهود نبوده، چون موجود نبوده است ــ یعنی دارای شیئیت وجود نبوده است. این دریایی است که ناظرانی که از کشف محروم بوده‌اند، در آن هلاک شده‌اند. خدا خود همواره و همیشه موجود بوده است و آگاهی یا علم او نیز چنین بوده است. آگاهی او به خودش، آگاهی او به جهان است، پس آگاهی او به جهان همواره و همیشه موجود است. او به جهان، در حال عدم آن، آگاه بود و طبق صورت آن در آگاهی خویش، به آن هستی بخشید. از این رو اطلاق واژهٔ اختراع دربارهٔ جهان درست نیست؛ اختراع به وجهی بر آن اطلاق می‌شود، اما

نه از جهت حقیقت اختراع، زیرا آنچنان اطلاق، به نقصی در جناب الهی می‌انجامد. اختراع جز در مورد انسان درست نیست، زیرا مخترع در حقیقت هنگامی مخترع است که مثال آنچه را می‌خواهد پدیدار سازد، نخست در ذهن خود اختراع کند، سپس نیروی عملی او آن را به شکل چیزی که مثل آن را می‌داند، به صورت وجود حسّی آشکار می‌سازد. پس تا هنگامی که شخص آن چیز را نخست در ذهن خود اختراع نکرده باشد، او را نمی‌توان مخترع نامید. بدین سان، خدا جهان را به شیوهٔ کسی که چیزی را نداشته است و به‌دست می‌آورد، تدبیر نکرده و بدان نیندیشیده است. این دربارهٔ او جائز نیست. همچنین خدا در نفْس خود نیز، چیزی را که بدان گونه نبوده است، اختراع نکرده و به خود نگفته است که ما آن را چنین و چنان می‌کنیم. هیچ یک از اینها دربارهٔ خدا جائز نیست، زیرا مخترع چیزی اجزاء پراکنده‌ای از موجودات را می‌گیرد و آنها را در ذهن و وهم خود، به گونه‌ای بر هم می‌نهد که در آگاهی او سابقه نداشته است، به همان سان که شاعران و نویسندگان، در اختراع معانی ابتکار می‌کنند. پس حقیقت اختراع دربارهٔ کسی درست می‌آید که با اندیشهٔ خود، چیزی را اختراع می‌کند که پیش از آن نمی‌دانسته است و کس دیگری هم آن را بالقوه یا بالقوه و بالفعل ــ اگر از علومی بوده باشد که هدف آن عمل است ــ نمی‌دانسته است، اما خدای آفریننده، همچنان ازلاً به جهان آگاه بوده است و هرگز بر حالتی نبوده است که در آن به جهان آگاه نبوده باشد. پس چیزی را در نفس خود اختراع نکرده است که به آن آگاه نبوده است. از سوی دیگر ثابت شده که آگاهی یا علم خدا، قدیم است و نیز ثابت شده است که او بالفعل مخترع ماست، نه اینکه مثال ما را ــ که همان صورت آگاهی او به ما باشد ــ در خود اختراع کرده است، زیرا وجود ما به همان حدی است که ما در آگاهی او بوده‌ایم. اگر چنین نبود، ما به حدی به هستی آمده بودیم که خدا از آن آگاه نبوده است. از سوی دیگر، خدا آنچه را از آن آگاه نیست، نمی‌خواهد و آنچه را نمی‌خواهد و از آن آگاه نیست، به وجود نمی‌آورد. در این صورت باید گفت که ما به خود یا به نحوی اتفاقی، موجود شده‌ایم. اگر چنین است، پس هستی یافتن ما از عدم درست نیست، اما از سوی دیگر برهان دلالت دارد بر اینکه هستی ما از عدم است و اینکه خدا از ما آگاه بود و هستی ما را اراده کرد و ما را بر صورت ثابت در علم خود به ما، به وجود آورد، در حالی که ما در اعیان خودمان، معدوم بودیم، پس اختراع در مثال، در آگاهی خدا نیست، تنها می‌ماند اختراع در فعل و این درست است به سبب نبود مثال موجود در عین (همان، ۹۰/۱ـ۹۱).

ابن عربی در جای دیگری آورده است که اگر مراد از اختراع، حدوث معنای چیز اختراع شده در ذهن مخترع باشد ــ که این حقیقت اختراع است ــ چنین چیزی دربارهٔ خدا محال است، اما اگر مراد از اختراع، حدوث چیز اختراع شده بر غیر مثالی باشد که پیش از آن در وجودی بوده که در آن ظاهر شده است، آنگاه خدا، به این وجه، موصوف به اختراع است (همان، ۴۵/۱). ابن عربی همچنین خدا را «علت» چیزی نمی‌شمارد و می‌گوید جز خدا، فاعلی در هستی نیست و فعل تنها از آنِ خداست. وی فعل حق را با مشارکت سببها، نفی می‌کند («عقلة»، ۶۹، ۸۰). از سوی دیگر، ابن عربی همچنین، صدور موجودات را از خدا، آنگونه که نزد فیلسوفان نوافلاطونی و پیروان مسلمان ایشان، یافت می‌شود، نفی کرده است. شعرانی از وی نقل می‌کند که دربارهٔ خدا نمی‌توان گفت که جهان صادر از اوست، مگر به حکم مَجاز نه حقیقت. این از آن‌روست که لفظ «صدور» در شرع نیامده است. حق برتر از آن است که مصدر اشیاء باشد، زیرا میان ممکن و واجب و میان کسی که اوّلیت را می‌پذیرد و کسی که آن را نمی‌پذیرد و میان کسی که نیازمند است و کسی که نیازمندی را نمی‌پذیرد، مناسبتی نیست؛ بلکه دربارهٔ خدا باید گفت که او چیزها را به‌وجود آورده است با سبق علمش به آنها، پس از آنکه در اعیانشان دارای وجود نبوده‌اند (۳۹/۱).

بنابراین جای شگفتی نیست که ابن عربی نظریهٔ مشهور «الواحد لایصدر عنه الا الواحد: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود» را نیز باطل می‌داند و در یک‌جا به اختصار آن را نفی می‌کند و می‌گوید: اگر از شیء دارای عین یگانه، آثار گوناگونی پدیدار شود، این از حیث پذیرندگان است، نه از حیث عینِ او. از اینجاست که اگر این مسأله به درستی دریافته شود، گفتهٔ فیلسوف باطل می‌شود که از یکی جز یکی صادر نمی‌شود (*الفتوحات*، ۴۵۸/۲). ابن عربی، در جای دیگری در ابطال آن نظریه چنین استدلال می‌کند که اگر بگویند از آنکه از هر جهت واحد است، جز واحدی صادر نمی‌شود، باید بپرسیم آیا کسی به این وصف یافت می‌شود یا نه؟ در این‌باره نظری است. اشعریان ایجاد را از سوی خدا، از جهت قادربودنش و اختصاص را از جهت مریدبودنش، و احکام را از جهت عالم‌بودنش، قرار می‌دهند، اما مرید بودنِ چیزی غیر از قادر بودنِ آن است. بنابراین گفتهٔ ایشان که خدا از هر وجهی واحد است، در تعلق عام درست نیست و چگونه می‌تواند درست باشد، در حالی که ایشان صفات زائد بر ذات را که قائم به اوست، اثبات می‌کنند؟ همچنینند قائلان به نِسَب و اضافات. بدین‌سان هیچ فرقه‌ای نمی‌تواند به وحدت از همهٔ وجوه دست یابد و آنان میان قول به عدم وحدت و اعتقاد به آن، ملزمند. اثبات وحدانیت تنها در الوهیت است، یعنی «لااله الاهو» و این درست است (همان، ۴۲/۱).

از سوی دیگر نزد ابن عربی این استدلال را می‌یابیم که وحدت در ایجاد، وجود و موجود، جز در «لااله الاهو» تعقل و بیان نمی‌شود. این احدیت مرتبه است که همان احدیت کثرت است. هرگاه احدیت اطلاق شود، عقلاً و نقلاً جز در برابر احدیت مجموع، یعنی مجموع نسبتها و صفات اطلاق نمی‌شود. هر نسبت و صفتی دارای احدیتی است که در واقع امر، به وسیلهٔ آن از غیر آن ممتاز می‌گردد. سپس ابن عربی می‌افزاید که در جهان نادان‌تر از آن کس نیست که می‌گوید: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود، با اعتقاد وی به علیت ــ و معقولیتِ علت بودنِ چیزی برای چیزی، خلاف معقولیت شیئیت آن است. نسبتها نیز در

شمار وجوه جمع است. گویندهٔ آن سخن از حقایق و از شناخت کسی که دارای اسماء حسنیٰ است، بسی به دور است. اهل شرایع که اهل حقند، معتقدند به نسبت الوهیت برای کسی که ایجادکنندهٔ ممکنِ مألوه است و معقولِ الوهیت، همان معقول ذات نیست. احدیت معقولی است که آن را نمی‌توان بیان کرد، مگر با مجموع و این همان احدیتِ مجموع و آحاد آن است. می‌بینیم که تجلی الهی در احدیت اصلاً درست نمی‌آید و چیزی هم جز احدیت یافت نمی‌شود و از واحدی که دارای جمعیت نیست، هیچ اثری را نمی‌توان تعقل کرد. چرا عقلها آنچه را آشکارتر از خورشید است، نمی‌دانند و می‌گویند: از یکی جز یکی صادر نشده است و نیز می‌گویند که حق از همه وجوه، واحد است، در حالی که می‌دانند نسبتها برخی از وجوهند و در عقیدهٔ دیگری صفات نیز برخی از وجوهند، پس واحدِ از جمیع وجوه کجاست؟ کسی از خدا به خدا آگاه‌تر نیست، در آنجا که وحدت را جز در احدیت مجموع فرض نمی‌کند که همان احدیت الوهیت است و می‌گوید: «هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ... لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنیٰ...» (حشر ۵۹/۲۲-۲۴). او دارای اسماء حسنیٰ است که ۹۹ نامند و مدلول هر نامی، مدلولِ عینِ نام دیگر نیست، هر چند مسمای کل آن نامها، یکی است (*الفتوحات*، ۷۱۵/۱).

پیش از این گفته شد که ابن عربی بر اهمیت مقولهٔ تجلی یا تجلیِ الهی تأکید می‌کند. در اینجا نیز باید بار دیگر تأکید شود که از دیدگاه ابن عربی و حکمت الهی عرفانی وی و نیز همهٔ وابستگان به مکتب وی، آفرینش از آغاز و همچنان، سلسله‌ای از تجلیات الهی است. به دیگر سخن، آفرینش از سوی خدا و انگیزهٔ آن، همان تجلی بوده است و هست و خواهد بود، زیرا آفرینش، چنانکه خواهیم دید، از دیدگاه ابن عربی، کنشی ناگسستنی و همیشگی از سوی خداست که وی آن را «خلق مستمر» می‌نامد. جهان هستی چیزی نیست، جز ظهور حق، به تجلی، در صورتهای موجودات. ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که اگر تجلی حق بر هر چیزی نبود، شیئیتِ آن چیز آشکار نمی‌شد. خدا گفته است: «سخن ما به هر چیزی، هرگاه آن را اراده کنیم، این است که به آن می‌گوییم: باش». اینکه خدا می‌گوید: «هرگاه آن را اراده کنیم (بخواهیم)»، یعنی توجه الهی به ایجاد آن چیز. جهان به ظهور و تجلی حق، پایدار است. ابن عربی می‌افزاید که این طریقهٔ یاران ماست که همان طریقهٔ نبوت است (همان، ۱۸۸/۱).

در جای دیگری می‌یابیم که دگرگونی حال بر اعیان ثابته ــ از ثبوت به وجود ــ به تجلی است و به وسیلهٔ آن انتقال از حالی به حالی دیگر، در موجودات آشکار می‌شود و این تن دادن است به فرمان تجلی خدا همواره و پیوسته در تجلی است، زیرا دگرگونیها، در ظاهرها و باطنها، در پنهان و آشکار، در محسوس و معقول، همواره و پیوسته مشهود است. شأن خدا تجلی و شأن موجودات، دگرگون شدن است از حالی به حالی (همان، ۳۰۴/۲). ابن عربی، سرانجام، در این‌باره، تأکید می‌کند که موجودی نیست که خدا آن را ــ با سببی ــ بیافریند، مگر به تجلی الهی ویژه‌ای بر آن موجود. سبب، آن تجلی را نمی‌شناسد. این موجود از آن تجلی الهی و توجهِ ربانی، هنگام توجه سبب ــ نه از سبب ــ پدید می‌آید و اگر آن تجلی نبود، آن موجود هم نبود (همان، ۶۷۵/۲).

چنانکه دیدیم، ابن عربی نظریهٔ خود را دربارهٔ آفرینش جهان و آفریدگان، با یک مقولهٔ بنیادی جهان‌شناسی خود، یعنی عشق و محبت پیوند می‌دهد. همین مقوله نیز نزد او به مقولهٔ تجلی پیوند می‌خورد و در این پیوند، اندیشه‌های بسیار توجه‌انگیز و ابتکاری او دربارهٔ آفرینندگی همیشگی خدا و آفرینش مستمر موجودات و گرایش و جنبش دائمی آنها به سوی حق، عرضه می‌شوند. ابن عربی، در جایی، پس از اشاره به آفرینش زمین و اینکه زمین هم‌اکنون نیز، پیوسته در حال فرود آمدن است، این مفهوم را گسترش می‌دهد و می‌گوید: همگی جهان، جاودانه در جست‌وجوی مرکزی، در کار فرود آمدن است و این جست‌وجو، طلب معرفت ــ یعنی شناخت حق ــ است و مرکز آن همان چیزی است که جهان بر آن استوار می‌گردد و پس از آن دیگر جست‌وجویی نیست، اما چنین مرکز و مستقری وجود ندارد و نزول جهان برای جست‌وجو، همیشگی و مستمر است که از آن به طلب حق تعبیر می‌شود. پس حق، مطلوبِ جهان است و این طلب، در جهان، تجلی را برگزیده است که برای جهان تعشّقی به حق را پدید آورده است. جهان در جست‌وجوی حق است با حرکتی عشقی. همچنین حرکت دیگر جنبندگان، از محبت و عشق است که جز با این تجلی، درست نمی‌آید. کیست که عاشق این تجلی نیست؟ حق موصوف به زیبایی است و زیبایی به ذات خود معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی‌شد. بیرون آمدن جهان به سوی هستی، از رهگذر آن عشق بود. اصل حرکت جهان، عشقی بوده است و این حال همچنان ادامه یافته است. پس جنبش جهان، همیشگی و بی‌پایان است. اگر امری یافت می‌شد، به نام مرکز که جهان بدان منتهی می‌گردید و پایان به سوی او بود، آنگاه جهان ضرورتاً برهم ساکن می‌شد، حرکت و امداد الهی نیز باطل می‌شد و این به فنای جهان و از میان رفتن عینِ آن، می‌انجامید. اما امر برخلاف این است. اکثر مردم از حرکت جهان و این حقیقت که جهان در کل آن متحرک است، آگاه نیستند. عدم هرگز به جهان، از حیث جوهر آن، راه نمی‌یابد و یک صورت هرگز دو زمان، باقی نمی‌ماند. آفرینش همچنان ادامه دارد و اعیان موجودات، همواره صورتی را رها می‌کنند و صورتی دیگر را می‌پذیرند. جهان در هر دمی از حیث صورت در آفرینش نوینی است که در آن تکرار نیست (همان، ۶۷۷/۲).

در اینجا شایسته است که به یک نظریهٔ بسیار مهم دیگر ابن عربی اشاره کنیم. طبق این نظریه، جهان هستی همواره در دیگرگونی و دیگربودی است، اما از سوی دیگر، این دیگرگون شدن، نشانه‌ای از «تحول الهی در صورتها»ست، زیرا به تعبیر ابن عربی به سبب حق بودن تحول در صورتها، دگرگون‌سازی (تبدیل) در جهان روی می‌دهد.

اگر تبدّل در جهان آشکار نشود، جهان کامل نمی‌گردد و هیچ حقیقت الهی یافت نمی‌شود، مگر که جهان در آن تکیه‌گاهی داشته باشد. حقیقت امر نزد اهل کشف این است که عینِ دیگرگون شدن جهان، عینِ تحول الهی در صورتهاست (همان، ۴۵۷/۳). ابن عربی در توضیح این نکته که خدا همواره و پیوسته در کار آفرینش است، می‌گوید: در ممکن، نیستی نیرومندتر از هستی است، زیرا پیوندِ «ممکن» به عدم نزدیک‌تر است تا به وجود. از این‌رو ترجیح عدم در ممکن ــ از سوی خدا ــ بر وجود پیشی داشته است. عدم، خود یک «حضرت» است، زیرا پیشین‌تر است و وجود عارض بر آن است. بنابراین حق (خدا) همواره و پیوسته، آفریننده است، زیرا حکم عدم بر صورتهای ممکنات به این است که آنها به آن باز می‌گردند و این بازگشتن، ذاتی آنهاست. پس حکم عدم متوجه صورتهایی است که موجود شده‌اند و حکم ایجاد از سوی واجب الوجود پیوسته و دائماً، هستی می‌بخشد، یعنی عینِ صورتی پس از عینِ صورتی دیگر. ممکنات، در میان «نیست کردن» از سوی عدم و «هست کردن» از سوی واجب‌الوجود، قرار دارند (همان، ۴۶۰/۳). در جهان هیچ چیزی نیست که تکرار شود، بلکه امثالی است که پدید می‌آیند و این همان «نوآفرینی» (خلق جدید) است و اعیانی که به‌وجود می‌آیند (همان، ۳۲۵/۴).

از سوی دیگر، خدا دربارهٔ جهان و دیگرگون شدن آن همراه نَفَسها و «آفرینش نو» در یک عینِ یگانه و نیز دربارهٔ بیشتر مردمان گفته است: «بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جدیدٍ: بلکه ایشان در آفرینش نو، در شکّند» (ق / ۱۵/۵۰)؛ اما اهل کشف می‌بینند که خدا در هر دمی (نَفَسی) تجلی می‌کند و تجلی مکرر نمی‌شود و همچنین شهوداً می‌بینند که هر تجلی، آفرینشی نو می‌بخشد و آفرینشی را از میان می‌برد و از میان رفتنش، در هنگام تجلی، عین فناء است و به سبب آنچه تجلی دیگر می‌بخشد، بقاء است (فصوص، ۱۲۵ ـ ۱۲۶). ابن‌عربی، این نکتهٔ ظریف را تا بدانجا می‌کشاند که می‌گوید: بلکه انسان دربارهٔ خود نیز از این نکته آگاه نیست که در هر نَفَسی نیست و سپس هست می‌شود (همان، ۱۵۵). ابن‌عربی، سرانجام از این نظریهٔ خود نتیجهٔ مهم و درخشانی می‌گیرد: جهان جاودانه در نوشدن (تجدید) است و آخرت را پایانی نیست. اگر نوشدن آفرینش، همراه نَفَسها نمی‌بود، در اعیانِ موجودات ملال و خستگی روی می‌داد، زیرا طبیعت مقتضی ملال است و این اقتضا همان است که حکم به تجدیدِ اعیان کرده است و از جهان ملول نمی‌شود، جز کسی که دارای کشف نیست و نوشدن جهان را همراهِ نَفَسها، علی‌الدوام و خدا را آفرینندهٔ علی‌الدوام، مشاهده نمی‌کند (*الفتوحات*، ۵۰۶/۳).

به نظر ابن‌عربی، جهان دارای دو پیدایش «روحانی» و «طبیعی» است. جهان‌شناسی طبیعی او، همچنان بر نظریات بطلمیوس و هیأت سنتی دوران خودش استوار است، هرچند وی به جهان‌شناسی طبیعی خود نیز همواره رنگی عرفانی می‌دهد. می‌توان گفت ابن‌عربی به گونه‌ای «دیالکتیک آفرینش» معتقد است، زیرا نه تنها خدا «دوست داشت» که از ناشناختگی بیرون شود، بلکه نامهای الهی نیز ــ چنانکه اشاره شد ــ مشتاق ظهور و اظهار آثارشان و احکامشان بوده‌اند. در این پیوند است که ابن‌عربی، نخست از «انگیزهٔ آغاز جهان» یا «انگیزهٔ پیدایش جهان» سخن می‌گوید. چنانکه دیدیم، ابن‌عربی نامهای هفتگانهٔ خدا را «پیشوایان نامها» می‌نامد. وی دربارهٔ آغاز جهان و پیدایش آن می‌گوید که ذات الهی منزه از آن است که میان او و جهان هستی و خلق و امر، مناسبتی یا تعلقی یافت شود. پس باید دید حکم مؤثر در این جهان چیست؟ پاسخ این است که «اسماء حسنیٰ» همه در جهان آشکار شدند. اما از سوی دیگر، نامهای الهی بسیارند و کثرت هم جمع است، پس باید در این کثرت، پیشوایانی متقدم یافت شوند و این پیشوایانند که بر جهانیان و بقیهٔ نامهای الهی، مسلطند. در این میان، پیشوای مقدمِ جامع، نام الله است که جامع معانی همهٔ نامها و دلیل ذات الهی است (*انشاءالدوائر*، ۳۲ ـ ۳۳). آنگاه ابن‌عربی، از پناه بردن پیشوایانِ نامهای الهی یا به تعبیر دیگر «حاجبان» (سَدَنه) نزد خدا سخن می‌گوید و از این رهگذر داستان آغاز پیدایش جهان را حکایت می‌کند. داستانِ رفتن پیشوایان نامهای الهی نزد خدا، به چند روایت در نوشته‌های ابن‌عربی، آمده است: نخست با زبانی شاعرانه در کتاب عنقاء مغرب (صص ۳۳ ـ ۳۹) که از نخستین نوشته‌های اوست؛ سپس در کتاب *انشاءالدوائر* (صص ۳۶ ـ ۳۸) و سرانجام به شکلی روشن‌تر و کامل‌تر در *فتوحات*. ما در اینجا، به دو روایت اخیر اشاره می‌کنیم که از آن دو، روایت دوم مهم‌تر و پرمحتواتر است. در روایت نخست، دربارهٔ «گفت‌وگوی ازلی» آمده است که از میان نامهای الهی، «حاجبان» کلیدهای آسمانها و زمین را در دست داشتند و این در هنگامی بود که نه آسمانی بود و نه زمینی. هیچ‌یک از آنان نمی‌دانست که با کلید خود، چه دری را بگشاید و از این‌رو همه دچار شگفتی شدند که ما کلیدهای مخزنهایی را در دست داریم، اما مخزنی را نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم با کلیدها چه کنیم. بدین‌سان بر آن شدند که نزد پیشوایان هفتگانه بروند که این کلیدها را به آنها داده بودند. همه بر درِ امامِ «مخصِّص»، «منعم» و «مُقسِط» گرد آمدند و امر را بر ایشان حکایت کردند. سپس همراه اینان و دیگر پیشوایان بر درِ پیشوای پیشوایان، حضرتِ «امام الهی» رفتند و همه بر آن گرد آمدند. وی پرسید: چرا به اینجا آمده‌اید؟ گفتند ما خواهان وجود آسمانها و زمینیم تا هریک از ما کلید خود را بر دری نهد. سپس، امام الهی جویای امام «مخصص» شد که همان «مرید» باشد و به او گفت: آیا تو و «علیم» خبر دارید؟ گفت: آری؛ آنگاه خدا گفت: اینان را از تعلق‌خاطر و دل‌مشغولی آسوده سازید. «علیم» و «مرید» گفتند: ای امام اکمل، به دو امام «قادر» و «قائل» بگو که به ما یاری کنند، چون ما هر چهار باید به این کار بپردازیم. خدا به قادر و قائل ندا داد که به دو برادر خود، در کاری که در راهِ آنند، یاری کنید. ایشان پذیرفتند و به حضور «جواد» رفتند و به وی گفتند که ما تصمیم بر ایجاد اکوان و جهان رویدادها و بیرون آوردن

آنها از نیستی به هستی، گرفته‌ایم و اکنون از حضرت تو که «جود» است یاری می‌خواهیم که از جودِ خود به ما ببخشی تا آنها را پدیدار سازیم. وی نیز «جود مطلق» را به ایشان داد و ایشان با آن به کار پدید آوردن جهان پرداختند و آن را در نهایت استواری و اتقان پدیدار ساختند، بدان‌گونه که در امکان، بدیع‌تر از آن یافت نمی‌شود، زیرا از «جود مطلق» صادر شده است و اگر بدیع‌تر از آن، چیزی باقی مانده بود، آنگاه «جواد» در آنچه نداده بود، بخل ورزیده بود و دیگر شایستهٔ این نام نمی‌بود. این اصل پیدایش جهان و انگیزهٔ آن بوده است. اما امام «مقسط»، تنها پس از نزول شریعتها، در جهان پدیدار شده است، بدین‌سان «اسماء» به کلیدهایشان مجهز و از حقیقت و کار آنچه نزدشان بود، از رهگذر وجود اکوان، آگاه شدند (*انشاءالدوائر*، همانجا).

خلاصهٔ روایت دوم چنین است: چون نامهای الهی به حقایق و معانی خود نگریستند، خواهان ظهور احکامشان شدند تا آثار آنها به وسیلهٔ اعیانشان مشخص شوند. بدین‌سان، نامهای الهی که برخی حقایق جهان‌طالب آنهاست، نزد اسم «باری» (آفریننده) رفتند و به وی گفتند که ای کاش تو این اعیان را ایجاد می‌کردی تا از این رهگذر احکام ما آشکار می‌شدند و فرمانروایی ما استوار می‌گردید، زیرا «حضرتی» که ما اکنون درآنیم، تأثیر ما را نمی‌پذیرد. «باری» گفت: این امر به اسم «قادر» باز می‌گردد، چون من تحت‌سلطهٔ آنم. اصل این رویداد این بود که «ممکنات»، در حال عدمشان، از نامهای الهی، با فروتنی و نیازمندی درخواست کردند و گفتند که نیستی، چشمان ما را از ادراک یکدیگر و از شناخت حقی که از سوی شما بر ما واجب است، نابینا کرده است و اگر شما اعیان ما را آشکار سازید و جامهٔ هستی بر ما بپوشانید، نعمتی بر ما روا داشته‌اید. نامهای الهی این درخواستِ «ممکنات» را درست دانستند و در طلب آن به جنبش افتادند و به نام الهیِ «قادر» پناه بردند. وی نیز به آنان گفت که من تحت سلطهٔ نام «مرید» هستم، نزد او بروید، شاید وی جانب هستی را بر جانب نیستی برتری و تخصیص دهد. آنگاه من ونامهای «آمر» و«متکلّم»گرد ی‌آییم و شما را ایجاد می‌کنیم. ایشان نزد «مرید» رفتند، اما او هم گفت که ایشان باید نزد نام الهیِ «عالِم» بروند تا بدانند که آیا «علم» وی به ایجاد آنها، از پیش تعلق گرفته است یا نه. ایشان نزد «عالِم» رفتند و امر را با وی در میان نهادند. وی گفت: آری علم من، از پیش، به ایجاد شما تعلق گرفته بود، اما ادب شایسته‌تر است، زیرا همهٔ ما زیر سلطهٔ نام اللّه هستیم، پس ناگزیر باید نزد او برویم، چه او حضرت جمع است. آنگاه همهٔ «نامها» در حضرتِ اللّه گرد آمدند. وی گفت: چه در سر دارید؟ ایشان خبر را به وی گفتند. اللّه گفت: من نام جامع حقایق شما و دلیلی بر مسمایی هستم که ذاتی است مقدس و دارای صفات کمال و تنزیه، بمانید تا من نزد «مدلول» خود بروم. سپس نزد او رفت و داستان «ممکنات» را به وی گفت. آنگاه نامِ اللّه، به همراهی نام «متکلّم» ــ که سخنگوی او بود ــ نزد ممکنات و اسماء رفتند و این آنچه را «مسمی»، یعنی مدلولِ نام اللّه، گفته بود، به آنان بازگو کرد. آنگاه نامهای عالم و مرید و قائل و قادر، به ایجاد اعیان ممکنات تعلق گرفتند و نخستین «ممکن» با تخصیصِ «مرید» و حکمِ «عالِم» پدیدار گردید (*الفتوحات*، ۳۲۳/۱).

ابن عربی سخنش را دربارهٔ آفرینش جهان و پیدایش آن نیز با استناد به یک حدیث از پیامبر آغاز می‌کند و می‌گوید که در آنچه از جزئیات جهان گفته است یا می‌گوید، چیزی را به میان نیاورده، مگر اینکه استناد او در آن به یک خبر نبوی بوده که صحت آن از راه «کشف» ثابت شده است و اگر آن خبر از آنگونه باشد که در سند آن سخنی باشد، او در آن جز به آنچه مردان غیب خبر می‌دهند، اعتماد نمی‌کند («عقلة»، ۵۰). سپس ابن عربی دربارهٔ آغاز پیدایش جهان چنین می‌گوید: اِنَّ اللّهَ کانَ وَلاشَیءَ مَعَهُ (خدا بود و چیزی با او نبود). این نص خبر پیامبر است، اما علمای شریعت برآن افزودند که او اکنون نیز همچنان است که بود؛ و این افزوده‌ای است بر سخن پیامبر (همان، ۴۷). نکته‌ای که ابن عربی دربارهٔ این حدیث می‌افزاید، این است که پیامبر لفظ «کانَ» را آورده است که حرفی وجودی است، نه یک فعل و دیگر نگفته است که «هُوَ الآن» (او اکنون نیز)، زیرا «الآن»، نصی در وجود زمان است و اگر پیامبر آن را ظرفی برای هویتِ خدا قرار می‌داد، خدا در ظرفیت زمان داخل می‌شد، به خلافِ «کانَ»، زیرا لفظِ «کانَ» از «کَون» (بودن) می‌آید و آن عین وجود است. پیامبر می‌خواهد بگوید: خدا موجود است و چیزی با او در وجودش نیست. این «کانَ» از الفاظی نیست که زمان را به دنبال دارد، مگر به حکم توهّم و از این رو نشاید، به شیوهٔ نحویان، گفته شود: «کانَ» فعلی ماضی است (*الفتوحات*، ۶۹۲/۲).

ابن عربی در جای دیگری دربارهٔ آن حدیث توضیح بیشتری می‌دهد و می‌گوید: معنای سخن پیامبر که «خدا بود و چیزی با او نبود» این است که شیئیت همراه او نیست و بر او اطلاق نمی‌شود و همچنین اوست و چیزی با او نیست. این وصفی ذاتی برای خداست که از سویی سلبِ شیئیت از او و از سوی دیگر سلبِ معیتِ شیئیت از او می‌کند، اما او با اشیاء است و اشیاء با او نیستند، زیرا معیت، تابع دانستن است. او بر ما عالم است، پس با ماست و ما به او علم نداریم، پس ما با او نیستیم. لفظِ «کانَ» تقیید زمانی را به دست می‌دهد و در اینجا آن تقیید مراد نیست، بلکه مراد از آن «کَون» است که همان وجود است. از این رو آنچه متکلمانِ «علمای رسوم» می‌گویند: «او اکنون نیز همچنان است که بود»، وارد نشده است. سرانجام، ابن عربی نتیجه می‌گیرد که معنای آن حدیث این است: خدا موجود است و چیزی با او نیست، یعنی در جهان کسی، جز حق نیست که وجود وی لذاته واجب باشد و «ممکن» واجب الوجود به اوست، چون مظهر اوست و حق ظاهر به آن است. همچنین، شکی نیست که معیت در این خبر، ثابت است و شیئیت نفی شده است. معیتْ مقتضی کثرت است و موجود حق، در نسبت آن با خودش و هویتش، عینِ وجود اوست و او عینِ

موصوف به آن، یعنی مظهر اوست. پس عین در هر دو نسبت و پیوند، یکی است. شیئیت در اینجا، عین مظهر است، نه عین حق. او با آن شیئیت است، چون همراه آن است و شیئیت با او نیست، چون همراه او نیست. شیئیت نمی‌تواند همراه او باشد، چون وجوب برای وجود حق، ذاتی است و عینِ «ممکن» بهره‌ای از وجوب ذاتی ندارد. بنابراین، پیامبر (ص) بودنِ «شیء» را با هویت حق نفی کرده است، زیرا معیت، صفت تمجید است و کسی را که وجوب وجودی لذاته ندارد، مجدی نیست (همان، ۵۶/۲).

ابن عربی در پیوند با جهان شناسی عرفانی، می‌گوید: هنگامی که خدا با انوار درخششهای وجه خویش (سبحات وجهیه) به خود و برخود ــ از لحاظ عالم و مرید بودن ــ تجلی کرد، روانهای شیفتهٔ سرگردان میان جلال و جمال، پدیدار شدند. سپس خدا در غیبِ پوشیده که کشف آن برای هیچ آفریده‌ای ممکن نیست، عنصر اعظم را آفرید. این آفرینش یکباره بود، بدون ترتیب سببی و علّی. پس از آن، خدا با تجلی دیگری، غیر از آن مرتبه و پایین‌تر از آن روانها، ارواح جای گیرنده را در سرزمینی سفید آفرید و ایشان را در آن به تسبیح و تقدیس خود، شیفته ساخت. ایشان نمی‌دانستند که خدا دیگرانی را هم آفریده است. آن سرزمین سفید، بیرون از جهان طبیعت است و نام سرزمین از این رو برآن نهاده شده که مکانی است برای این روانهای جای گیرنده. انحلال و دگرگونی در آن راه ندارد و جاودانه همچنان برجاست.

آنگاه ابن عربی می‌گوید: آن عنصرِ اعظمِ مخزون در غیبِ غیب، نگرش و توجهی ویژه به سوی «عالَم تدوین و تسطیر» داشته است، در حالی که آن عالَم وجودِ عینی نداشته است. این عنصر اعظم کامل‌ترین موجود در جهان است که اگر از ما عهدِ پوشیده داشتنِ حقیقتِ آن، گرفته نشده بود، دربارهٔ آن به تفصیل سخن می‌گفتیم و چگونگیِ تعلقِ ماسوی الله را به آن عنصر اعظم، بیان می‌کردیم. آنگاه خدا، با آن توجه و نگرش عنصر اعظم، عقل نخستین را آفرید. «نخستین» از این‌رو نامیده می‌شود که آغازِ عالَمِ تدوین و تسطیر است. آن توجه و نگرش، در واقع برای پدید آمدن حقیقت انسانی از این عالم بود، چه وی «مقصود» بوده است و خدا عقل و غیر آن را تا پایین‌ترین جای عالمِ مرکز ــ به عنوان اسبابی مقدماتی برای ترتیب پیدایش انسان ــ آفرید، زیرا انسان در هنگام ظهور، به صورتِ «خلافت و نیابتِ» خدا، ظاهر می‌شود و ناگزیر وجود جهان باید مقدم بر وجود وی باشد. انسان واپسین موجودِ «بالفعل» است، هر چند نخستین موجودِ «بالقصد» بوده است. عین انسان، مقصود خدا بوده است و عنایت کلی به وی توجه داشته است. پس او عین جمع و وجود است (*«عقلة»*، ۴۹ ـ ۵۱). ابن عربی سپس دربارهٔ «عقل نخستین» که نام دیگرش «قَلَم اَعلی» است، به تفصیل می‌پردازد و آن را جوهر بسیطی می‌نامد که نه ماده است و نه در ماده. در خودش به خود آگاه است و آگاهی او ذات اوست، نه صفتی برای او. مقام او نیازمندی و ذلت و احتیاج به آفریننده، موجِد و مبدعش است، دارای نسبتها و اضافات و وجوه بسیاری است که به تعدد آنها، در ذات خود متکثر نمی‌شود. او دارای دو گونه فیض است: فیض ذاتی و فیض ارادی. از لحاظ فیض ذاتی مطلقاً متصف به منع نیست و از لحاظ فیض ارادی، موصوف به منع و عطاء است. او نیازمندی ذاتی به ایجاد کنندهٔ خویش دارد که وجود خود را از وی بهره‌برده است. خدا در *قرآن* او را «حق»، «قلم» و «روح» نامیده است و در سنت نیز، «عقل» و غیر آن نامیده شده است. این عقل، در ذات خود از ارواح دیگر متمایز است؛ هم به خود آگاه است هم به موجِدِ خود، هم به جهان هم به انسان. از این جاست که پیامبر (ص) گفت: هر که خود را شناخت پروردگارش را شناخت و در حدیث دیگری آمده است: شناساترینِ شما به خودش، شناساترین شما به پروردگارش است. این عقل است از این وجه و قلم است از حیثِ «تدوین و تسطیر» و روح است از حیث «تصرف» و عرش است از حیث «استواء» و سرانجام امام مبین است از حیث «احصاء». این عقل همواره میان روی آوردن و روی گرداندن [در برابر حق] متردد است. به سوی آفریننده‌اش روی می‌کند تا از او بهره گیرد و خدا بر وی تجلی می‌کند، پس او در ذات خود، برخی را از آنچه هست، کشف می‌کند و آفریننده‌اش را به اندازه‌ای که از خودش می‌داند، می‌شناسد. آگاهی او به خودش پایان ندارد و آگاهی او به پروردگارش نیز پایان نمی‌گیرد. طریق آگاهی او به خودش، تجلیات است و طریق آگاهی او به پروردگارش، آگاهی او به خودش است و بدین‌سان جاودانه در افزونی است. این عقل، نیازمندِ بی‌نیاز، عزیز ذلیل و بردهٔ سرور است. حق همواره طلب تجلیات را برای به دست آوردن شناختها، به او الهام می‌کند (همان، ۵۱ ـ ۵۲).

ابن عربی، آنگاه به وصف عرشهای پنجگانه می‌پردازد: عرش زندگی (که همانا عرش هویت است)، عرش رحمانیت، عرش عظیم، عرش کریم و عرش مجید. در وصف «عرش رحمانی» آن را جامع موجودات چهارگانهٔ طبیعت، هباء، جسم و فلک (سپهر) می‌شمارد (همان، ۵۲، ۵۶). در این میان مفاهیم هباء، طبیعت و جسم در جهان شناسی عرفانی و نظریهٔ پیدایش جهان ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. وی دربارهٔ آغاز «خلق روحانی» می‌گوید: آغاز آفرینشْ هباء بود که نخستین موجود در آن، حقیقت محمدی رحمانی است و جایی آن را در بر نمی‌گیرد، زیرا تحیّز نمی‌پذیرد. از چه به وجود آمد؟ از حقیقت معلومی که به هستی و نیستی متصف نیست. درچه چیزی به وجود آمد؟ در هباء. طبق چه نمونه‌ای به وجود آمد؟ طبق صورت معلومی در نفس حق. چرا به وجود آمد؟ برای آشکار ساختن حقایق الهی. هدف آن چیست؟ رهایی از آمیزش تا هر جهانی بهرهٔ خود را از منشأ خود، بدون آمیختگی، بشناسد. پس غایت آن، اظهار حقایق خود است و شناخت افلاک بزرگ جهان ــ یعنی هر آنچه غیر انسان است ــ و نیز شناخت جهان کوچک، یعنی انسان که روح جهان و علت و سبب آن است و شناخت افلاک انسان که مقامات و حرکات و تفصیل طبقات اوست. پس انسان با اینکه از لحاظ جسم، جهانی

کوچک و از لحاظ پیدایش نیز حقیر است، خلیفهٔ خدا در جهان است، از آن رو که تألُه او را رواست و جهان مسخّر و مألوهِ اوست، همان گونه که خود انسان، مألوهِ خداوند است (*الفتوحات*، ۱۱۸/۱).

در اینجا، ابن‌عربی پیش از ادامهٔ سخن دربارهٔ روند پیدایش جهان و با به میان کشیدن نکاتی از لحاظ نظریهٔ شناخت خود، کل هستی را به چهارگونه «معلوم» تقسیم می‌کند: ۱. خدا که موصوف به وجود مطلق است، زیرا نه معلول چیزی است و نه علت چیزی، بلکه به خودی خود موجود است و آگاهی و علم به او، عبارت است از آگاهی به‌وجود او. وجود او غیر از ذاتش نیست. آگاهی به حقیقت ذات او، ممنوع است و با دلیل و برهان عقلی شناختنی نیست؛ ۲. آنچه نکتهٔ اصلی بحث ما در اینجاست، یعنی «حقیقت کلیه» که از آنِ خدا و جهان است و متصف به هستی و نیستی یا حدوث و قدم، نیست. در قدیم، چون موصوف بدان شود، قدیم است و در محدث، چون موصوف بدان شود، محدث است. معلومات را، چه کهن چه نوین، نمی‌توان دانست، مگر که این حقیقت دانسته شود. این حقیقت موجود نمی‌شود، مگر که چیزهای موصوف بدان، موجود شوند. اگر چیزی از غیر عدم متقدم برآن، وجود یابد، مانند وجود حق و صفات او ــ به سبب اتصاف خدا به آن ــ دربارهٔ آن حقیقت گفته می‌شود که موجود قدیم است و اگر چیزی از عدمی به وجود آید، مانند وجود آنچه غیر از خداست، دربارهٔ آن حقیقت گفته می‌شود که محدث است. آن حقیقت، به حقیقت خود، در هر موجودی یافت می‌شود و تجزیه نمی‌پذیرد و در آن، کل و بعض نیست. شناخت آن، مجرد از صورت آن، با دلیل و برهان، دست یافتنی نیست. جهان از این حقیقت، با وساطت خدا، به وجود آمده است، در حالی که خود آن، موجود نیست که بپنداریم حق ما را از موجودی قدیم ایجاد کرده است و از این رو قدَم برای ما ثابت شود. این حقیقت، همچنین متصف به تقدم بر جهان و جهان متصف به تأخر از آن نیست، اما آن اصل همهٔ موجودات و اصل جوهر و سپهر زندگی (فلک الحیاة) است و حقی است که همه چیز بدان آفریده شده است. آن حقیقت، سپهر محیط معقول است. اگر آن را جهان بدانی، درست است و اگر جهان ندانی، باز درست است. اگر بگویی آن خداست یا خدا نیست، در هر دو صورت راست گفته‌ای. آن حقیقت‌پذیرای همهٔ اینهاست و به تعدد اشخاص جهان، متعدد می‌شود و با تنزیه حق، منزه می‌گردد. برای نزدیک‌تر شدن به فهم، نمونه و مثال آن، «چوب بودن» است در یک تخته چوب یا صندلی یا منبر یا تابوت و همچنین «چهارگوش بودن» است در شکلها، در هر چهارگوشی، مانند خانه، تابوت و برگ کاغذ، چنانکه «چهارگوش بودن» و «چوب بودن»، به حقیقت آنها، در هر فردی از این افراد، یافت می‌شود و نیز مانند رنگها، مثلاً سفیدی در جامه، کاغذ، جوهر و آرد، بی‌آنکه سفیدی معقول در جامه متصف شود به اینکه جزئی از آن در جامه است، بلکه حقیقت سفیدی در جامه پدیدار شده است، همان گونه که در کاغذ ظهور کرده است؛ ۳. معلوم سوم، همانا همهٔ جهان است، از فرشتگان، سپهرها و آنچه از جهانها در آنهاست و هوا و زمین و آنچه از جهان بزرگ در آنهاست؛ ۴. معلوم چهارم، انسانِ خلیفه است که خدا وی را در این جهان که مقهور و مسخّر اوست، قرار داد (همان، ۱۱۸/۱ ــ ۱۱۹).

ابن‌عربی، بار دیگر با اشاره به حدیث «خدا بود و چیزی با او نبود»، سخن را ادامه می‌دهد و می‌گوید که چون خداوند هستی جهان را اراده کرد و آن را بنابر آگاهی که از راه آگاهی به خودش بر آن داشت، آغاز کرد، آنگاه از آن ارادهٔ مقدس، با گونه‌ای تجلی از تجلیات تنزیه به حقیقت کلیه، حقیقتی پدید آمد به نام «هباء» که به منزلهٔ طرحی است که بنّا از گچ می‌ریزد تا هر شکلی از شکلها و صورتها را که بخواهد، در آن برپا کند. این نخستین موجود در جهان است و علی‌بن ابی‌طالب (ع) و سهل‌بن عبدالله تُستری (د۲۸۳ق / ۸۹۶م) و دیگران از اهل تحقیق و کشف و وجود، از آن نام برده‌اند. سپس خدا، به نور خود، بر آن هباء تجلی کرد که صاحبان اندیشه‌ها آن را هیولای کل می‌نامند و همهٔ جهان بالقوه و طبق صلاحیت خود، در آن جای دارد. در آن هباء، هر چیزی برحسب نیرو و استعدادش، از خدا بهره‌ای پذیرفت، همان گونه که گوشه‌های خانه، روشنایی چراغ را می‌پذیرند و هر گوشه، به اندازهٔ نزدیکی به آن نور، روشناییش بیشتر و پذیرشش از روشنایی شدیدتر می‌شود. در آن هباء، هیچ چیز به پذیرش حق، نزدیک‌تر از «حقیقت محمدی» که «عقل» نام دارد، نبود. وی سرور همهٔ جهان و نخستین پدیدار در هستی بود. وجود او از آن نور الهی و از هباء و از حقیقت کلیه بود. عین محمد (ص) و عین جهان، از تجلی حق در هباء به وجود آمدند. نزدیک‌ترین کسان به او، علی‌بن ابی‌طالب (ع) بود (همان، ۱۱۹/۱؛ نیز نک‍: یحیی، استدراک، ۲۲۷/۲، که می‌نویسد: در نسخهٔ نخستینِ *فتوحات* پس از «علی‌بن ابی‌طالب» این عبارت آمده است: «رضی‌الله عنه امام العالم و سرالانبیاء اجمعین»).

ابن‌عربی در جای دیگری، تعریف و توضیح بیشتری دربارهٔ «هباء» به دست می‌دهد. وی دربارهٔ نام الهیِ «آخر» و توجه آن به آفرینش «جوهر هبائی»، می‌گوید که این جوهر نیز، مانند طبیعت دارای وجود عینی نیست، بلکه صورت آن را پدیدار می‌سازد، یعنی معقول از لحاظ وجود عینی، غیر موجود است. این در مرتبهٔ چهارم از مراتب وجود است و نامی که ویژهٔ آن شده، منقول از علی‌بن ابی‌طالب (ع) است و ما آن را «عنقاء» می‌نامیم، زیرا با ذکر آن، در حالی که دارای وجود عینی نیست، شنیده و اندیشیده می‌شود و در حقیقت جز با مثلهایی که زده می‌شود، شناختنی نیست. آن هر امری است که به ذات خود، صورتهای گوناگونی را که شایستهٔ آن است، می‌پذیرد و در هر صورتی، به حقیقت خود هست. فیلسوفان آن را «هیولی» می‌نامند و این مسأله میان ایشان مورد اختلاف است. ابن‌عربی در اینجا می‌افزاید که او از کسانی نیست که گفته‌ها و عقاید فیلسوفان یا دیگران را دربارهٔ امری، حکایت می‌کنند، بلکه وی در کتاب *فتوحات* و در همهٔ کتابهایش، چیزی را می‌آورد که از راه «کشف» به دست می‌آید و خدا آن را به او املاء می‌کند. این معقول چهارم، از وجود عقل است و در آن عینی پدیدار

می‌شود که حکم طبیعت را می‌پذیرد و آن «جسم کل» است که پذیرای لطیف و غلیظ و کدر و شفاف است. این معقول، از حیث توجه به اینکه صورت جسم را به ویژه می‌پذیرد، در مرتبهٔ چهارم قرار داده شد، ولی از حیث توجه به حقیقت آن، این مرتبهٔ آن نیست و هباء هم نام آن نیست، بلکه نامی که شایستهٔ آن است، «حقیقت کلیه» است که روح هر حقی است و هرگاه حقی از آن تهی شود، دیگر حق نیست. هباء یا حقیقت کلیه در هر ذاتی به حقیقت و عین خود، هست، در حالی که جز عین موصوف به آن، دارای عین وجودی نیست، زیرا بنابر اصل خود، معقول است نه موجود. مثال آن در حس، سفیدی است در هر چیز سفید و سیاهی در هر چیز سیاه، همچنین در اشکال، مانند چهارگوشی در هر مربعی و گردی در هر مستدیری؛ شکل به خودی‌خود در هر متشکلی یافت می‌شود، در حالی که خود شکل، بر حقیقت معقولیت خود است و آنچه حس به آن تعلق می‌گیرد، متشکل است نه شکل، پس شکل، معقول است، چون اگر متشکل، عین شکل می‌بود، در متشکل دیگری مانند آن آشکار نمی‌شد و معلوم است که این متشکل آن متشکل دیگر نیست. این مثلی است دربارهٔ حقایق کلیه که حق و خلق بدان متصف می‌شوند. این معقول چهارم، همچنین صورتهای طبیعت را به جوهر خود می‌پذیرد، هرچند که همچنان بر اصل خود از معقولیت باقی می‌ماند. آنچه ادراک می‌شود، صورت است نه چیز دیگر و صورت جز در این معقول استوار نمی‌شود. هیچ موجودی یافت نمی‌شود، مگر اینکه از لحاظ صورتی از هباء که درآن پدیدار می‌شود، معقول است و از لحاظ صورت خود، موجود است (*الفتوحات*، ۴۳۱/۲ ـ ۴۳۲).

ابن‌عربی، در چند جای دیگر نیز به «هباء» و ویژگیهای آن اشاره می‌کند، مثلاً در جایی به این نکته اشاره می‌کند که واژهٔ «هباء» در *قرآن* نیز آمده است (واقعه / ۶/۵۶) و بار دیگر کاربرد اصطلاحی آن را به علی‌بن ابی‌طالب (ع) بازمی‌گرداند. خدا نخست «قلم» و «لوح» را آفرید و آن دو را «عقل» و «روح» نامید و پس از آن جوهری را آفرید و آن را «هباء» نامید. ابن‌عربی می‌افزاید: علی‌بن ابی‌طالب (ع) چون دید که این جوهر در همهٔ صورتهای طبیعت پراکنده است و هیچ صورتی از آن خالی نیست ــ چون صورتی نیست، جز در این جوهر ــ آن را «هباء» نامید. این جوهر به حقیقت خود، با هر صورتی هست، تقسیم و تجزیه‌پذیر نیست و کاستی هم نمی‌گیرد، مانند سفیدی که با ظهور آن در این یا آن چیز سفید، از آن کاسته نمی‌شود (همان، ۱۲۱/۱ ـ ۱۲۲). گفتنی است که ما مفهوم اصطلاحی هباء و نقش آن را در جهان‌شناسی، در منابع اسلامی، برای نخستین بار نزد جابربن حیّان، شاگرد امام صادق (ع) می‌یابیم. در نظریهٔ وی در این باره، همانندی شگرفی با نظریات ابن‌عربی یافت می‌شود. جابر در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید: اصل اشیاء چهار طبیعت است و اصل پنجمی نیز دارند و آن جوهری است بسیط به نام هیولی که همان هباء است و همهٔ خُلَل از آن آکنده‌اند، این را می‌توان هنگام تابش خورشید بر آن دید. شکلها و صورتها در آن گرد می‌آیند و همه در آن منحل می‌شوند و آن اصل هر مرکبی است و هر مرکبی اصل آن است و آن اصل همه است (ص۴۸۲، نیز ۴۲۹). جابر، همچنین «بنیهٔ» جهان را از هباء می‌داند که گروهی آن را هیولیٰ می‌نامند (ص۴۰۷).

اکنون، از میان چند روایت عرفانی ابن عربی دربارهٔ چگونگی پیدایش جهان و سلسله مراتب آن، چکیده‌ای از یکی از آنها را در اینجا می‌آوریم که در آن نظریهٔ پیدایش جهان روحانی و مادی نزد وی، تصویر شده است. در این رهگذر همچنین به برخی از مفاهیم کلیدی و نظریات ویژه و مهم ابن عربی نیز اشاره می‌کنیم. نخست باید به این نکته توجه شود که ابن عربی «فعل» خدا را «ابداع چیزی نه از چیزی» می‌داند. یکی از نامهای الهی «بدیع» است که در *قرآن* آمده است: «بَدیعُ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ» (بقره/۲/۱۱۷) و به معنای آفریننده و هست کننده است. ابن عربی می‌گوید: واژهٔ «بدیع» دربارهٔ آفرینش آسمانها و زمین آمده است که بدون الگو و نمونهٔ پیشین، آفریده شده‌اند و هر آفریده‌ای بدون الگوی پیشین، «مبدَع» و آفرینندهٔ آن «مبدِع» نامیده می‌شود. خدا از آن رو «بدیع» نامیده می‌شود که در نفْسِ او صورت یا تصور آنچه آفریده، نبوده است. از سوی دیگر، ابداع به ویژه در صورتهاست، زیرا صورتهاست که پذیرای آفرینش و ابداع است، اما هیچ چیزی از معانی، مبتدَع نیست، زیرا معانی پذیرای خلق و ابتداع نیستند، بلکه دارای اعیان ثابتند و بدین سان تعقل می‌شوند (*الفتوحات*، ۴۲۱/۲).

از سوی دیگر ابن عربی «مفعولها» را به پنج گونه تقسیم می‌کند: مفعول صناعی، مانند پیراهن و صندلی؛ مفعول تکوینی، مانند سپهر و ستارگان؛ مفعول طبیعی، مانند معادن، گیاهان و جانوران؛ مفعول انبعاثی که نفْس کلیه است و منبعث از عقل؛ سرانجام، مفعول ابداعی است که وی آن را «حقیقت محمدیه» می‌نامد و نزد دیگران، «عقل اول» یا «قلم اَعلیٰ» نامیده می‌شود که خدا آن را از غیر شیء ابداع کرده است (همان، ۹۴/۱). نکتهٔ دوم دربارهٔ نخستین آفریده‌های روحانی است: عقل اول، نفس کلیه، طبیعت، هباء، جسم کل. ابن عربی، آفرینش «عقل نخستین» را، چنانکه اشاره شد، با نام الهیِ «بدیع» پیوند می‌دهد. نخستین آفریدهٔ خدا، عقل (= قلم) است. این نخستین مفعولِ ابداعی است که از خدا آشکار شده است و خدا آن را در نَفَسِ رحمان، در عماء، پدیدار ساخت. عقلِ نخستین موجودی است که همچون سببی برای هرگونه امداد الهی در هستی، قرار داده شد. سپس ابن عربی به تحلیل دیگری از عقل اول، می‌پردازد. هنگامی که خدا فرشتگان را آفرید ــ که همانا عقلهای آفریده شده از عمائند ــ در میان آنها قلم الهی، یعنی عقل اول، نخستین آفریده بود، او را برگزید و به دیوانِ ایجاد جهان برگمارد. آن را بسیط قرار داد تا غفلت و خواب و فراموشی در آن راه نیابند. خدا به او دانشهای گوناگون را آموخت و عقل نیز همهٔ آنها را در «لوح محفوظ» برنوشت و چون فرمانروایی به او بخشید، خدا از نامهای خود، دو نام «مدبّر» و «مفصِّل» را به او داد، بدون اندیشه و بازبینی، یعنی آن چیزی که در انسان «فکر و تفکر» نامیده می‌شود (همان، ۴۲۲/۲ ـ ۴۲۳).

در این همبستگی، ابن عربی نکته‌های توجه انگیزی را مطرح می‌کند که در نظام اندیشه و جهان بینی او، اهمیتی ویژه دارند، ازجمله اینکه، امر دو چیز بیش نیست: حق و خلق و این از یک سو، وجود محض است که همیشه و همواره چنان است و از سوی دیگر، امکان محض است که نیز همیشه و همواره چنان است و سرانجام عدم محض است که آن نیز همیشه و همواره چنان است. وجود محض، ازلاً و ابداً پذیرای عدم نیست و عدم محض نیز، ازلاً و ابداً، هستی نمی‌پذیرد. امکان محض، هستی را به سببی و نیستی را به سببی، ازلاً و ابداً، می‌پذیرد. وجود محض، همان خداست، نه کسی غیر او. عدم محض آن است که وجودش محال است، نه چیز دیگری. امکان محض، همان جهان است، نه چیز دیگری و مرتبهٔ آن میان وجود محض و عدم محض، جای دارد. چون از رهگذر آن به عدم نگریسته شود، پذیرای عدم است و چون از آن به وجود نگریسته شود، پذیرای هستی است. از آن امکان، چیزی هست که تاریکی است و همان طبیعت است و چیزی هست که روشنایی است و آن نَفَسِ رحمانی است که به این «ممکن» هستی می‌بخشد. جهان، حامل است و محمول. از آن لحاظ که حامل است، صورت، جسم و فاعل است و از آن لحاظ که محمول است، روح، معنا و منفعل است. هیچ صورت محسوس یا خیالی یا معنوی نیست که برای آن، از سوی حق، تسویه و تعدیلی نباشد، چنانکه درخور آن و مقام و حال آن است (همان، ۴۲۶/۲). آفرینش در هر دَمی، نوین است، چه در دنیا چه در آخرت. نَفَس رحمان همچنان و همیشه متوجه خلق است و طبیعت همچنان و همیشه صورتهایی برای نَفَس رحمانی، پدید می‌آورد تا اینکه امر الهی معطل نماند، زیرا تعطیل روا نیست. صورتهایی طبق استعدادهایشان برای پذیرش نَفَس رحمانی، پدید می‌آیند و آشکار می‌شوند (همان، ۴۲۷/۲).

دربارهٔ آفرینش «نفْس کلیه»، در پیوند با نام الهی «باعث» گفته می‌شود که نفْس کلیه همان «لوح محفوظ» و نخستین موجود انبعاثی است، یا به دیگر سخن، نخستین موجودی است که هنگام وجود سبب، به وجود آمده است و این سبب همان عقل اول است. هنگامی که خدا، عقل اول را آفرید که همان «قلم الهی» است، این قلم، بنابر حقیقت خود، جایی را برای تأثیر نوشتن خود، به عنوان قلم، طلب کرد. از این طلب «لوح محفوظ» منبعث شد که همان نفْس کلیه است و بدین سان نخستین موجود انبعاثی است. آنگاه، عقل اول، همهٔ آنچه تا روز رستاخیز نزد اوست، در آن نفْس کلیه، به نحوی نوشته و منظوم، القاء کرد. خدا در قلم، القاء آنچه را در آن آفریده بود، قرار داد و در لوح قبول آنچه را به آن القاء می‌شود. صورت رویارویی الهی با عقل، تجلی رحمانی است، برانگیخته از محبتی از سوی تجلی کننده و از سوی آنکه بر آن تجلی می‌شود (همان، ۴۲۷/۲ ـ ۴۲۸). اما طبیعت از نام الهی «باطن» برخاسته است. طبیعت نزد ابن عربی، در مرتبهٔ سوم از وجود عقل اول است و دارای وجودی معقول است نه وجود عینی، زیرا اگر وجود عینی می‌داشت، در زیر نفس قرار می‌گرفت. طبیعت، هرچند موجود العین نیست، اما برای حق مشهود است، از این روست که خدا آن را متمایز و مرتبهٔ آن را معیّن کرد. طبیعت برای کائنات طبیعی، مانند نامهای الهی است که دانسته و تعقل می‌شوند و آثار و احکامشان آشکار می‌گردند، اما در بیرون هیچ‌گونه عینی ندارند. طبیعت نیز، آنچه در نیروی خود از صورتهای حسیِ وجودیِ افزوده شده دارد، می‌بخشد، درحالی که خودش در بیرون وجودی ندارد. ذاتی است معقول و مجموع چهار حقیقت که آثار این چهار در اجسام آفریده شدهٔ طبیعی: گرما، خشکی، سردی و تری نامیده می‌شوند، اینها آثار طبیعت در اجسامند، نه عین طبیعت (همان، ۴۳۰/۲). ابن عربی به این نکته اشاره می‌کند که طبیعت ممکن نیست بر یک حالت استوار باشد، سکون در آن نیست و بنابراین اعتدال هم در اجسام طبیعی عنصری، یافت نمی‌شود، از این رو، اعتدال نیز معقول است نه موجود، زیرا اگر طبیعت به یک سان میزان می‌پذیرفت، وجود چیزی از آن درست نمی‌آمد و صورتی از آن پدیدار نمی‌شد، یعنی طبیعت اگر معتدل می‌بود، پیدایش صورتهای طبیعی، نه عنصری، روی نمی‌داد. پس برای ایجاد، ناگزیر باید برخی از حقایق طبیعت بر برخی دیگر ظهور کند و بدین سان حکم طبیعت در اشیاء یکسان و معتدل نیست (همان، ۴۳۱/۲).

در نظام جهان شناسی عرفانی ابن عربی، می‌توان به مقولهٔ مهم «نکاح» اشاره کرد. این مقوله نیز از دیدگاه ابن عربی از اهمیتی ویژه برخوردار است، چنانکه وی نوشته‌ای مستقل با عنوان کتاب *النکاح الاول* داشته که گویا از میان رفته است، ولی خود وی در نوشته‌های دیگرش بدان اشاره می‌کند (همان، ۱۳۹/۱، ۶۸۹/۲؛ «عقلة»، ۴۶). ابن عربی بر پایهٔ این نظریهٔ شعارگونه که «نکاح در همهٔ چیزها، اصل است و احاطه و فضل و تقدم دارد» (*الفتوحات*، ۱۶۷/۲)، به تحلیل و توضیح این مقوله می‌پردازد. و آن را علم توالد و تناسل می‌نامد که از علوم اکوان و اصل آن از علم الهی است. ابن عربی، نکاح را به سه گونه تقسیم می‌کند: حسی، معنوی و الهی و سپس نمونه‌هایی از آن را در جهان حس، جهان طبیعت، در معانی روحانی و علم الهی، می‌آورد. در جهان حس، روشن است که هر شخصی که بنا باشد از دو تن دیگر پدید آید، آن دو تن باید در شرایط و به نحوی ویژه به هم بپیوندند و آن سومی که پدید می‌آید، فرزند و آن دو تن پدر و مادر نامیده می‌شوند و با هم گرد آمدن آن دو تن را «نکاح» و «سفاح» می‌نامند. این امر درمورد هر حیوانی صادق است، اما در پهنهٔ معانی نیز، حکم نکاح صدق می‌کند. ابن عربی در این باره قیاس منطقی را نمونه می‌آورد و به گونه‌ای بسیار توجه‌انگیز، به تحلیل آن می‌پردازد که نمونه‌ای از نظریهٔ شناخت اوست: اگر بخواهیم بدانیم که هستی جهان از سببی است یا نه، نخست دو مفرد را یا آنچه در حکم دو مفرد است، مقدمه قرار می‌دهیم و آنگاه یکی از دو مفرد را موضوع و مبتدا می‌نهیم و مفرد دیگر را، از راه إخبار، بر آن حمل می‌کنیم و می‌گوییم: هر حادثی دارای سببی است. از این دو مفرد، صورت مرکبی پدید می‌آید، همان گونه که صورت «انسان» از حیوانیت و نطق پدید می‌آید و می‌گوییم: حیوان

ناطق، اما ترکیب دو مفرد، از راه حمل یکی بر دیگری، چیزی را نتیجه نمی‌دهد. سپس مقدمهٔ دیگری می‌جوییم و در آن نیز همان کار را می‌کنیم که در مقدمهٔ نخست کرده‌ایم. در این میان، ناگزیر یکی از دو مفرد باید در هر دو مقدمه، بیاید، چنانکه درصورت ترکیب چهار است و در معنا سه است. اکنون، در این مسأله نیز، در مقدمهٔ دوم می‌گوییم: جهان حادث است. این «حادث» که در این مقدمه محمول است، در مقدمهٔ نخست موضوع بوده است، درحالی که «سبب» بر آن حمل شده بود و بدین سان «حادث» در هر دو مقدمه تکرار شده است و آن رابطِ میانِ آن دو است. چون آن دو به هم پیوستند، این پیوستن را «وجه دلیل» و اجتماع آن دو را، دلیل و برهان می‌نامیم و ناگزیر نتیجه آن می‌شود که حدوث جهان دارای سببی است. بدین سان روشن می‌شود که نتیجه از توالج دو مقدمه، به دست می‌آید که آن دو مانند پدر و مادر در پهنهٔ حِسّند و آن دو مقدمه، مرکب از سه چیزند یا آنچه در حکم سه چیز است و مجموع دارای معنای واحد است (همان، ۱/۱۷۰ ـ ۱۷۱).

اما در بارهٔ نکاح و توالج، در زمینهٔ علم الهی، ابن عربی چنین استدلال می‌کند: از ذات حق، از لحاظ ذات که چیز دیگری بر آن منسوب نشود، اصلاً چیزی پدید نمی‌آید. آن چیز دیگر این است که به آن ذات، نسبت داده شود که قادر بر ایجاد است یا اینکه علت بودن، بر آن ذات نسبت داده شود. با نسبت قادر بودن به خدا، یک سومی لازم می‌آید که همانا ارادهٔ ایجادِ این عین است که به وجود آمدن آن مقصود است. بدین سان، پیدایش جهان در علم الهی، از سه حقیقت معقول بوده است و این امر در زایش موجودات، از یکدیگر، سرایت کرده است، چون اصل بر این صورت بوده است (همان، ۱/۱۷۱).

ابن عربی، در مبحث مربوط به شناختِ «الاباء العلویات» (پدران فرازین) و «الامهات السفلیات» (مادران فرودین) می‌گوید که چون مقصود از آفرینش این جهان، انسان بوده که امام این جهان است، باید به مسأله پدران فرازین و مادران فرودین پرداخت. وی آنگاه مقولهٔ نکاح را نیز به میان می‌آورد و پس از اشاره به این نکته که هر «مؤثری»، پدر است و هر «تأثیر پذیرفته‌ای»، مادر، بار دیگر به نکاح دو مقدمه در قیاس منطقی اشاره می‌کند که در آن یکی، به وسیلهٔ مفرد واحدی که در هر دو تکرار می‌شود و رابط است، با دیگری نکاح می‌کند و نتیجه‌ای که از آن دو به دست می‌آید، همان مطلوب است. آنگاه در پیوند با «پدران فرازین» و «مادران فرودین» می‌گوید که همهٔ ارواح پدرانند وطبیعت مادر است، چون محل استحالات است. آن ارواح، به این ارکان، یعنی عناصر پذیرای دگرگونی و استحاله، توجه می‌کنند و در آنها زاییده‌ها، یعنی معادن، گیاه، حیوان، جن و انس، پدید می‌آیند. در جهان طبیعت، چهار عنصر یافت می‌شوند که از راه نکاح جهان فرازین با این چهار عنصر، خدا آنچه را در آنها زاییده می‌شود، به وجود می‌آورد. نخستین از پدران فرازین معلوم است، اما نخستین از مادران فرودین شیئیتِ معدومِ ممکن است، و نخستین نکاح، قصد از سوی خدا به امر، و نخستین فرزند، وجودِ عینِ آن شیئیت، بوده است و آن پدری است که پدریش ساری است و این شیئیتِ معدومِ ممکن، مادری است که مادریش ساری است و آن نکاح ساری و جاری در همه چیز است و نتیجه در حق هر عینِ پدیدار شده‌ای، همیشگی است و گسسته نمی‌شود. آنگاه ابن عربی این جریان را «نکاح ساری در همهٔ نسلها» می‌نامد و مقولهٔ نکاح را در پیوند با نخستین مراحل آفرینش و نخستین آفریدگان، تحلیل می‌کند و اتصال نخستین پدران و مادران ــ فرازین و فرودین ــ را، از راه نکاح معنوی و حسی، توضیح می‌دهد و می‌گوید که عقل اول، نخستین مبدَعی بود که آفریده شد و همان قلمِ اَعلیٰ است و جز آن محدَث دیگری نبود. این چیزی «تأثیر پذیرفته» بود، زیرا خدا با انبعاثِ «لوح محفوظ» از آن، مانند انبعاث حوا از آدم در جهان اجرام، عمل کرد و لوح محفوظ محلی بود برای آنچه قلم اعلیٰ در آن می‌نویسد. لوح محفوظ، نخستین موجود انبعاثی بود. در شرع آمده است: نخستین چیزی که خدا آفرید، قلم بود، سپس لوح را آفرید و به قلم گفت: بنویس. قلم گفت: چه بنویسم؟ خدا گفت: من املاء می‌کنم و تو بنویس. پس قلم آنچه حق به او املاء کرد، نوشت و آن آگاهی او به خلقی بود که تا روز رستاخیز خواهد آفرید. بدین سان، میان قلم و لوح، نکاح معنوی معقول و اثر حسی مشهودی بود و آنچه از قلم در «لوح» سپرده شد، مانند آب جهنده‌ای بود که در زهدان مادینه می‌رود (همان، ۱/۱۳۸ ـ ۱۳۹).

از سوی دیگر، ابن عربی نکتهٔ بسیار توجه‌انگیزی را در پیوند با نظریهٔ خود در بارهٔ عناصر چهارگانه، مطرح می‌کند و به اختلاف عقاید در این باره که کدام یک از عناصر، در خودش «اصل» است، می‌پردازد. این امر نظریات نخستین فیلسوفان یونان باستان دربارهٔ «اصل نخستین اشیاء» را به یاد می‌آورد. ابن عربی می‌گوید: گروهی بر آنند که اصل، عنصر آتش است (نظریهٔ هراکلیتوس[1]، ۵۴۴ ـ ۴۷۸ ق‌م) و آنچه از آن غلیظ و فشرده شده، هوا گردیده و آنچه از هوا غلیظ و فشرده شده، آب شده است و آنچه از آب فشرده و غلیظ شده، خاک گردیده است؛ گروهی دیگر، هوا را «اصل» می‌دانند (نظریهٔ آناکسیمنس[2]، ۵۸۵ ـ ۵۲۸ ق م) که آنچه از آن رقیق شده، آتش گردیده و آنچه از آن فشرده و غلیظ گردیده، آب شده است؛ گروهی نیز عنصر آب را «اصل» می‌شمرند (نظریهٔ طالس[3]، ۶۲۴ ـ ۵۴۶ ق م)؛ گروهی هم عنصر «خاک» را «اصل» می‌دانند؛ سرانجام گروهی نیز «چیزی پنجم» را اصل می‌دانسته‌اند. آنگاه ابن عربی، اعتقاد به «اصل پنجم» را درست می‌داند و آن را «طبیعت» می‌نامد. شاید منظور او از اصل پنجم، نظریهٔ آناکسیماندروس[4] باشد که «اصل نخستین» را «طبیعتی نامحدود» می‌دانسته است (همان، ۱/۱۳۸ ـ ۱۳۹؛ برای نظریات نامبرده در بالا، نک‌: شرف، *نخستین فیلسوفان یونان*). ابن عربی طبیعت را معقولِ

1. Hérakleitos 2. Anaximenēs 3. Thalēs 4. Anaximandros

یگانه‌ای می‌انگارد که عنصر آتش و همهٔ عناصر دیگر از آن پدید آمده‌اند. در این میان، نکتهٔ توجه‌انگیز این است که ابن عربی «آب» را نخستین عنصر پدید آمده می‌داند و می‌گوید: اصل عناصر نزد ما، آب است و سپس پیدایش خاک، هوا و آتش را از آب می‌شمارد و از این رهگذر به نظریهٔ طالس نزدیک می‌شود، چنانکه می‌گوید: بعضی از صاحبان نظر با او در این باره موافقند (*الفتوحات*، ۶۷۷/۲).

نظریهٔ توجه‌انگیز دیگری که ابن عربی در پیوند با مقولهٔ نکاح، مطرح می‌کند، چنین است که معانی با اجسام به نکاحی غیبی ومعنوی، زناشویی می‌کنند و از میان آنها، احکام معانی و اجسام، زاییده می‌شوند. از آن نکاح همهٔ صورتهای پدیدار شده در هباء به وجود آمده‌اند. هباء برای آن معانی، مانند زن است و صورتها برای آنها مانند شوهر است واز این رو، اعیان آن دو به وجود می‌آیند. این از شگرف‌ترین رازهاست که فرزند عین پدر و مادر باشد و پدر و مادر عین فرزند باشند. چنین امری، جز در چنین نکاحی، یافت نمی‌شود (همان، ۶۵۶/۲).

ابن عربی در بارهٔ سلسلهٔ نزولی پیدایش چیزهای زمینی، نظریه‌ای دارد که در آن نکات توجه‌انگیزی می‌توان یافت. بر پایهٔ این نظریه، پس از اینکه سلسلهٔ تکوین به زمین رسید، نخستین پیدایش در زمین، معادن بود، سپس گیاه، سپس حیوان و سرانجام، انسان. در این میان خداوند پایان هر صنفی از این پدیدآمدگان را، آغازی برای آنچه در پی آن می‌آید، قرار داد. بدین سان، پایان معادن و آغاز گیاه، دنبلان (نوعی قارچ) است و پایان گیاه و آغاز حیوان، درخت خرماست و پایان حیوان و آغاز انسان، بوزینه است («عقلة»، ۹۳ - ۹۴).

اکنون بجاست که تصویر مختصر و فشرده‌ای از نظام جهانی را از دیدگاه عرفانی ابن عربی، نقل کنیم. جهان یعنی هر آنچه غیر از خداست. جهان چیزی نیست جز ممکنات، چه به وجود آمده باشند چه نیامده باشند، زیرا امکان، حکمی لازم برای ممکنات است، هم در حال عدم، هم در حال وجود آنها. امکان برای ممکنات، امری است ذاتی، چون ترجیح، لازم آنهاست. و ترجیح دهنده هم معلوم است. از این روست که جهان، «عالَم» نامیده می‌شود که از «علامت» می‌آید، زیرا دلیل بروجود ترجیح دهنده، یعنی خداست. جهان، در حال وجودش، جز صورتهایی که «عماء» آنها را در خود پذیرفته و آن صورتها در آن پدیدار شده‌اند، چیزی نیست. بنابراین، اگر به حقیقت جهان بنگریم، عَرَضی زوال‌پذیر است و در حکم زوال. جوهرِ ثابت، عماء است که جز نَفَس رحمان نیست و همهٔ آنچه از صورتها در جهان پدیدار شده است، اعراضی است در آن عماء که از میان برداشتن آنها ممکن است. آن صورتها، همان ممکناتند و نسبت آنها باعماء، نسبت صورتهاست در آینه که در چشم بیننده ظاهر می‌شوند. خدا چشم بینای جهان و بینندهٔ آن است. پس جهان، میان عماء و دیدن خدا، پدیدار شده است و آنچه پدیدار شده، دلیلی است بر بیننده که همان خداست. اما ترتیب و نظم جهان چنین است: نخست ارواحِ نوریِ الهیِ شیفته‌ای، در صورتهای نوریِ خلقیِ ابداعی، در جوهرِ نَفَسی که همان عماء است. در میان آنها عقل نخستین است که همان قلم (اعلیٰ) است؛ سپس نفْس کلیه که همان لوح محفوظ است؛ سپس جسم کلی است؛ سپس عرش و مقرِ آن، یعنی آبِ جامد، هوا و تاریکی است؛ سپس فرشتگان عرشند؛ سپس کُرسی و فرشتگان آنند، سپس فلک اطلس است و فرشتگان آن؛ سپس سپهر بروج؛ سپس بهشتها، با آنچه در آنهاست؛ سپس آنچه از ستارگان که ویژهٔ بهشتها و آن سپهر بروج است؛ سپس زمین؛ سپس آب؛ سپس هوای عنصری؛ سپس آتش و سپس دود. آنگاه، هفت آسمان، در آن از هم پاره و جدا شدند که عبارتند از: آسمان ماه، آسمان عطارد (کاتب)، آسمان زهره، آسمان خورشید، آسمان مریخ (احمر)، آسمان مشتری، آسمان زحل (مُقاتِل)؛ سپس سپهرهای آفریده از آنها؛ سپس فرشتگان آتش، آب، هوا و زمین؛ سپس مولَّدات از معدن، گیاه و حیوان؛ سپس پیدایش کالبد انسان؛ سپس آنچه از افراد و اشخاص هر نوعی از جانور و گیاه و معدن پدیدار شده‌اند (*الفتوحات*، ۴۴۳/۳، نیز نک‍: ۴۴۴/۳ـ۴۴۶).

در این میان، نکتهٔ بسیار توجه‌انگیز این است که ابن عربی، این جهان را بهترین جهان ممکن می‌شمارد و آن را از هر جهت کامل‌ترین می‌داند. وی با استناد به گفتهٔ ابوحامد غزالی که بدیع‌تر از این جهان، در امکان باقی نمانده است، می‌گوید که خدا این جهان را در غایت درستی و استواری آفریده است. در خبر نیز آمده است که خدا، آدم را به صورت خود آفرید. انسان مجموع جهان است. آگاهی خدا به جهان، جز آگاهی او به خودش نبود، زیرا در وجود، غیرِ او نبوده است. پس ناگزیر جهان باید به صورت خدا باشد و هنگامی که جهان را در عین آن پدیدار ساخت، جهان جلوه‌گاه او شد و خدا در آن جز زیبایی خود ندید و دوستدار زیبایی شد. پس جهان، زیبایی خداست. او زیبا و دوستدار زیبایی است. هر کس که جهان را با این نظر دوست بدارد، آن را با دوستی خدا دوست داشته است و جز زیبایی خدا را دوست نداشته است، زیرا زیبایی هر مصنوعی به خود آن باز نمی‌گردد، بلکه به صانعش باز می‌گردد. پس زیبایی جهان، زیبایی خداست (همان، ۳۴۵/۲، نیز نک‍: ۴۴۹/۳). در اینجا شایسته است که به نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ زمان، مکان و دَهْر نیز اشاره کنیم. این نظریهٔ او به گونه‌ای چشمگیر همانند و یادآور نظریهٔ فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت[1] (د ۱۸۰۴ م) دربارهٔ زمان و مکان است. بیان ابن عربی در این زمینه این است که زمان و مکان از لواحق اجسام طبیعیند. زمان امری است متوهم که دارای وجود عینی نیست. حرکات سپهرها یا حرکات چیزهای متحیِّز، چون به پرسشِ «مَتیٰ» (چه هنگام)، پیوسته شوند، زمان ظاهر می‌شود. جا و زمان دارای وجود عینی نیستند، بلکه چیزهای متحرک و ساکن دارای وجودند. مکان هم امری است که چیزهای جای‌گیر «بر» آن استوارند نه «در» آن. پس مکان نیز امری نسبی است،

1. Immanuel Kant

در عینی موجود که چیز جای‌گیر «بر» آن استوار می‌شود یا با انتقالهای خود «بر» آن، آن را قطع می‌کند، اما نه اینکه «در» آن باشد. بدین سان زمان و مکان، مربوط به نحوهٔ ادراک انسانند، نه به خود آنها و نه به ذاتِ موصوف به آنها، یعنی اجسام طبیعی (همان، ۴۵۸/۲).

ابن عربی این موضوع را در جای دیگری بیشتر می‌شکافد. نسبت ازل به خدا، نسبتِ زمان به ماست. نسبتِ ازل صفتی نسبی است که دارای عین نیست و از آن حقیقت، وجودی حاصل نمی‌شود. زمان برای چیز ممکن، نسبتی است متوهم نه موجود، زیرا هر چیزی که فرض شود، می‌توان دربارهٔ آن پرسید: کی و چه هنگام؟ این هم پرسشی دربارهٔ زمان است. پس ناگزیر زمان باید امری متوهم باشد، نه یک وجود. از سوی دیگر، دربارهٔ معقول و مدلولِ واژهٔ زمان، اختلاف نظر است. فیلسوفان آن را برامور گوناگونی اطلاق می‌کنند و بیشترشان برآنند که زمان مدتی متوهم است که حرکات سپهرها آن را قطع می‌کنند. متکلمان آن را برای چیز دیگری به کار می‌برند و آن مقارنتِ حادث است با حادث دیگر که از آن با کی و چه هنگام پرسیده می‌شود، اما در زبان عربی واژهٔ زمان را به کار می‌برند و مقصودشان شب و روز است که در پی حرکت خورشید و طلوع و غروب آن پدید می‌آید. روز در پی حرکت بزرگ آسمان پدید می‌آید. پس در وجود عینی، جز وجود متحرک یافت نمی‌شود، این هم عین زمان نیست. بنابراین، زمان امری متوهم است که دارای واقعیتی نیست (همان، ۲۹۱/۱ـ۲۹۲).

ابن عربی دربارهٔ «دهر» نیز نظریهٔ ویژه‌ای دارد. وی در این مورد نیز به حدیثی از پیامبر استناد می‌کند که «لاتَسُبّوا الدَّهرَ فَإنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهرُ: به دهر دشنام ندهید، چون خدا همان دهر است» (ونسینک، ۳۸۷/۲). براین پایه، دهر هویتِ خداست و حقیقت معقولی است برای هر داهری که از آن به حضرت دهر تعبیر می‌شود. دهر عبارت از چیزی است که وجود آن پایان ندارد و ازل و ابد آن راست، یعنی دارای این دو حکم است، اما معقولیت حکم آن نزد بیشتر کسان در ابد است و کسی که آن را همان خدا قرار داده است، برای آن حکم ازل و ابد هر دو را نهاده است. عین جهان، همچنان ثابت العین، در ازلی که همان دهر اول است، قرار داشته است و چون خدا به آن هستی بخشید، فقط حالت وجود برآن روی داد و در وجود به همان حقیقتی پدیدار شد که در حال عدم برآن بود. پس با حال وجودِ جهان، طرف اول که ازل نامیده می‌شود و جز دهر چیزی نیست، تعیّن یافت و نیز حال وجود جهان به خودش تعیّن یافت که زمان حال است و عین دهر است. سپس هستی برای جهان تا بی‌پایان ادامه یافت و بدین سان طرف دیگر تعیّن یافت که همان ابد است و جز دهر نیست. هر کس این نسبتها را درنظر گیرد، آن را دهرها می‌شمارد، در حالی که یک دهر است و چیزی جز عینِ هستی حق با احکامِ اعیان ممکنات یا پدیداری حق در صورتهای ممکنات، نیست. پس معین می‌شود که دهر همان خداست. از سوی دیگر، تولیدِ عالَم برای زمان است که همان دهر است. خدا شب را به درون روز می‌کند و این دو نکاح می‌کنند و روز همهٔ اعیان قائم به خود و غیرقائم به خود، مانند اجسام، جسمانیات، ارواح، روحانیات و احوال را می‌زاید. خدا همچنین روز را به درون شب می‌کند و این دو نکاح می‌کنند و شب نیز مانند آنچه روز زاییده بود، می‌زاید. اینها کلیدهای دهرند که دارای کلیدهای آسمانهاست. نکاح این دو، کلید است که افزار گشودن است. بدین وسیله آنچه در خزائن جود ــ که همان دهر است ــ نهفته بوده، آشکار می‌شود. بدین سان، جهان از یک نکاح دهری زمانی شبانه‌روزی، به وجود آمده است (*الفتوحات*، ۲۶۵/۴ـ۲۶۶).

۳. انسان شناسی عرفانی: گزافه نیست اگر بگوییم که مقولهٔ «انسان» در پیوند با خدا اصلی‌ترین محور اندیشه و تجربهٔ عرفانی ابن عربی است، اما از سوی دیگر، محور اصلی انسان‌شناسی ابن عربی، نظریهٔ بسیار مهم وی دربارهٔ «انسانِ کامل» است. ابن عربی، پیش از هر چیز، انسان را هدف و مقصود آفرینش جهان و آنچه در آن است، می‌شمارد و سخن را از پیدایش و آفرینش انسان، آغاز می‌کند. خدا از حیث اسماء حسنای خود که به شمارش نمی‌آیند، خواست که اعیان آنها یا می‌توان گفت عین خودش را ببیند، آن هم در موجودِ فراگیری که با اتصاف به هستی، همهٔ امر را در برگیرد و به وسیلهٔ آن، سرّ او برخودش آشکار شود، زیرا اگر چیزی خود را به خود، ببیند، مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد، ببیند. چون در آن آینه صورت وی برخودش، به چهره‌ای آشکار می‌شود که آن محلِ دیدن به دست می‌دهد و این چنین چهره‌ای، بدون وجود آن محل و تجلی وی درآن، براو آشکار نمی‌شود. بدین سان، خداوند نخست همهٔ جهان را همچون شبحی یک شکل و یک پارچه که روحی در آن نبود، ایجاد کرد. آن جهان مانند آینه‌ای بود جلانخورده یا صیقل ندیده. از سوی دیگر، شأن حکم الهی این است که هیچ «محلی» را آماده نمی‌سازد، مگر آنکه آن محل روحی الهی را که از آن به «دَمش یا دمیدن» درآن تعبیر می‌شود، پذیرا شود [اشاره به آیهٔ «فَإذا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی» (حجر /۲۹/۱۵)] و این نیست جز تحقق استعدادی در آن صورتِ ساخته شده، برای پذیرشِ فیضِ تجلیِ همیشگی که همچنان بوده است و خواهد بود. بیرون از حقیقت الهی، جز یک «پذیرا» (قابل)، باقی نمی‌ماند و این پذیرا جز از «فیضِ اقدس» او نیست پس همهٔ واقعیت امر از اوست، چه آغاز، چه انجام آن و همان گونه که از وی آغاز شده است، به سوی او بازگردانده می‌شود. بدین سان امر الهی اقتضا داشت که آینهٔ جهان جلا بگیرد. آدم عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود و فرشتگان برخی از نیروهای آن صورتی بودند که همان صورت جهان است و در اصطلاح قوم «انسان کبیر» نامیده می‌شود. خدا آن موجود را «انسان و خلیفه» نامید. این انسان برای حق، مانند مردمک چشم برای چشم است که دیدن بدان روی می‌دهد و دیده نامیده می‌شود. از این روست که وی «انسان» نامیده شده است، چون با اوست که حق به آفریدگان خود می‌نگرد و برآنان رحمت می‌آورد. اوست آن انسان حادث ازلی و موجود همیشگی

و ابدی، کلمهٔ جداکنندهٔ فراگیر که جهان به وجود او استوار است و نسبت او به جهان، مانند نگین به انگشتری است. تا هنگامی که این «انسان کامل» در جهان هست، جهان همچنان نگهداشته شده است (*فصوص*، ۴۸ـ۵۰).

تصویر دیگر ابن عربی از آفرینشِ «انسان نخستین» چنین است: چون خدا خواست که انسان را بیافریند، پس از آنکه کشور جهان را برای وی آماده ساخت و اسباب آن را استوار کرد، نسخه‌ای از همهٔ جهان پدید آورد که همان انسان بود و حقیقتی در جهان نیست، مگر که در انسان هست. او کلمهٔ فراگیر (جامعه) و مختصر شریف جهان است. خدا همهٔ حقایق الهی را که متوجه به ایجاد کل جهان بود، متوجه به ایجاد این موجود انسانی امامی، ساخت («عقلة»، ۹۴). چون انسان کامل طبق صورت کامل حق به وجود آمده است، خلافت و نیابت خدا در جهان، او را درست می‌آید، اما مقصود ما از انسان، فقط انسانِ حیوان نیست، بلکه انسانِ خلیفه است و از راه انسانیت و خلافت، به صورتِ خدا بودن بر او درست می‌آید (همان، ۴۵ـ۴۶). فرقی که ابن عربی میان دو گونه «انسان»، یعنی انسان کامل و انسان حیوان، می‌نهد، هستهٔ مرکزی انسان‌شناسی عرفانی اوست و وی از تأکید مکرر بر آن خسته نمی‌شود. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، ابن عربی هنگام بیان سلسله مراتب آفرینش موجودات، واپسین مرحلهٔ کمالِ هر صنفی از موجودات را، آغاز موجود کامل‌تری می‌شمارد. وی این نظریهٔ توجه‌انگیز را در جای دیگری، گسترش بیشتری می‌دهد و پس از برشمردن پیدایش و مراتب اجرام کیهانی و تأثیر آنها در عناصر چهارگانه، می‌گوید: از این عناصر، نخست جماد که معدن باشد، سپس گیاه و سرانجام حیوان، پدید آمدند و واپسین موجود، انسانِ حیوان است که خلیفهٔ انسان کامل است. انسانِ حیوان، صورت آشکاری است که از این رهگذر، حقایق جهان را در خود گرد آورده است، اما انسان کامل آن کسی است که حقایق حق را نیز بر جمیع حقایق عالم که در خود دارد، افزوده است و بدین وسیله خلافت حق در جهان برای او درست آمده است (*الفتوحات*، ۴۳۷/۳، قس: «عقلة»، ۹۳).

از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، نزد ابن عربی، هر یک از مراتب موجودات متعلق به یکی از نامهای الهی و نتیجهٔ توجه آن نام، به ایجاد آن موجود است. در اینجا نیز وی پیدایش انسان را با نام الهی «جامع» پیوند می‌دهد و می‌گوید: نام جامع همان الله است و از این رو، خدا برای پیدایش پیکر آدم، همهٔ نامهای خود را میان دو دست خود گرد آورد، چنانکه می‌گوید: ... به آنچه من با دو دست خود آفریدم (ص/ ۷۵/۳۸). خداوند همهٔ حقایق جهان را به آن بخشید و در همهٔ نامهای خود، بر آن تجلی کرد و بدین سان، انسان صورتِ الهی و صورت کَونی را به دست آورد و او را روحی برای جهان قرار داد و اصناف جهان را برای انسان مانند اندامهایی در جسم برای روح مدبّر آن، بر نهاد. اگر این انسان از جهان جدا شود، جهان می‌میرد. پس سرای دنیا یکی از جوارح پیکرِ جهان است که انسان روح آن است و چون این اسمِ جامع

از آنِ اوست، به ذات خود هر دو حضرت الهی و کَونی را پذیرا شده است و بدین سان خلافت و تدبیر و تفصیلِ جهان برایش به دست آمده است. اگر انسان به رتبهٔ کمال نرسد، حیوانی است که صورت ظاهر او همانند صورت انسان است. سخن دربارهٔ انسان کامل است، زیرا خدا نخست از این نوع، جز کاملی را نیافرید و او همانا «آدم» است. انسانِ کامل جلوه‌گاهِ حق است و حق جلوه‌گاهِ حقایق جهان است با روح آن که همانا انسان است. اگر خدا برای آفرینش آدم همهٔ نامهای خود را میان دو دست خویش گرد نیاورده و انسان با آن هر دو صورت الهی و کَونی را حاصل نکرده بود، انسانْ تنها، حیوانی می‌بود که بر دو پای خود راه می‌رود (*الفتوحات*، ۴۶۸/۲).

همین مطلب را، ابن عربی در جای دیگری چنین بیان می‌کند: هنگامی که آفرینش مولَّدات، از جمادات و گیاه و حیوان، به پایان رسید، یعنی پس از پایان یافتن ۷۱ هزار سال از سالهای این دنیا و طی آن خداوند جهان را به ترتیبی حکیمانه مرتب ساخته بود، برای هیچ آفریده‌ای، از نخستین موجود تا واپسین مولود که همان حیوان است، همه نامهای خود را میان دو دست خویش گرد نیاورده بود، جز برای انسان و آن همین نشأت بدنی خاکی است، زیرا خدا همهٔ چیزهای جز آن را، یا از امری الهی که همان کلمهٔ «کُنْ» باشد، آفریده بود یا با یک دست. در خبر آمده است که خداوند بهشت عدن را به دست خود آفرید و تورات را به دست خود نوشت و درخت طوبیٰ را به دست خود کاشت، اما آدم را که همان انسان است، با دو دست خویش آفرید و از این رو، برای بزرگداشت و تشریف آدم، به ابلیس گفت: «چه چیز تو را از سجده کردن به چیزی باز داشت که من با دو دست خود آفریدم» (همان، ۱۲۲/۱).

چنانکه تا کنون بارها بدان اشاره شده است، از دیدگاه ابن عربی، انسان به صورت خدا آفریده شده است و وی همواره بر این نکته تأکید می‌کند. شایان گفتن است که ابن عربی، در همبستگی با آفرینش انسان به صورت خدا، آفرینش جهان را، چنانکه پیش از این اشاره کرده بود، مقدمه‌ای برای آفرینش انسان می‌شمارد و در جایی، حقایقی را که در حال کشف و شهود بر وی آشکار شده است، بیان می‌کند و با اشاره به پیوند و نسبت همهٔ جهان با انسان و توجه خداوند به انسان، در ایجاد عین او و به ویژه از لحاظ شناخت خدا، می‌گوید که وی تقدم جهان را بر خود و آثار آن را در خود، دیده و انفعال خود را از جهان دانسته است و این را نیز دانسته است که اگر جهان نمی‌بود، او نیز وجود عینی نمی‌داشت. در اینجا ابن عربی می‌گوید: در آن هنگام دانستم که من از اندک کسانی هستم که می‌دانند آفرینش آسمانها که سببهای فرازین برای وجودِ مَنند و زمین که سبب فرودین برای وجود من است، قدر و ارزش بیشتری از خلق انسانها دارند، زیرا آنها نسبت فاعلی و انسانها نسبت انفعالی دارند. در این هنگام، احساس فروتنی و سرشکستگی مرا در بر گرفت که نزدیک بود مرا از مشاهدهٔ حق، نومید سازد...، چون این سرشکستگی به من دست داد، به من گفته شد که هر چند این

سببها، از لحاظ مرتبه، بر تو چنین قدر و برتری دارند، اما بدان که تو عین مقصودی و آن سببها جز برای تو و ظهور تو، به وجود نیامده‌اند وگرنه آن سببها خود مطلوب نبوده‌اند، زیرا چون خدا دوست داشت که شناخته شود، ممکن نبود جز کسی که به صورت او باشد، او را بشناسد و خدا هیچ کس، جز انسان کامل را به صورت خود نیافرید. چون وجود او حاصل شد، شناخت مطلوب نیز حاصل گردید و خدا هر سببی را که ایجاد کرد، برای ظهور انسان کامل به وجود آورد... آنگاه دانستم که من از کاملانم و فقط انسانِ حیوان نیستم... و دانستم که اگر من نبودم، جهان کلاً به وجود نمی‌آمد. با وجود من، مقصود از علمِ حادث به خدا و وجود حادثی که به صورت وجود قدیم است، درست آمده است و دانستم که آگاهی یا علمِ محدَث به خدا که به صورت علم قدیم به خداست، نمی‌تواند از آن کسی باشد، جز آن کس که در آفرینش خود طبق صورت خداست و این جز انسان کامل نیست و از این روست که کامل نامیده شده است. او روح جهان است و فراز و فرود جهان مسخّر اوست. انسانِ حیوانی نیز، از جملهٔ جهانِ مسخّر اوست، اما این انسان حیوانی، در شکل ظاهر، نه در باطن و از حیث رتبه، همانند انسان کامل است، همان گونه که بوزینه در همهٔ اندامهای ظاهرش، همانند انسان است (همان، ۳/۲۶۶).

سرانجام، ابن عربی نتیجه می‌گیرد که خدا می‌خواست از راه شناخت حادث، شناخته شود تا مراتب شناخت کامل گردد و هستی به وجودِ حادث، کامل شود، اما ممکن نیست که چیزی جز خودش را یا همانندش را بشناسد. پس ناگزیر آن موجودِ حادثی که خدا و او را برای آگاهی به خودش، ایجاد می‌کند، باید به صورت موجِدش باشد، برای اینکه مانند او باشد. پس انسان کامل، هر چند از لحاظ اشخاص، افزون بر یکی باشد، حقیقتی است یگانه. پس اگر در جهان کسی به صورت حق نمی‌بود، مقصود از آگاهی به حق، یعنی علم حادث، حاصل نمی‌شد، چنانکه خدا خود می‌گوید که گنجی بودم ناشناخته، دوست داشتم که شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم و به ایشان شناسانده شدم و مرا شناختند. بدین سان، خدا خود را گنجی می‌نامد. گنج هم گرد آمده و نهفته در چیزی است. خدا هم خود را در صورت انسان کامل، در شیئیت ثبوتش، نهفته بود. هنگامی که حق، جامهٔ شیئیتِ وجود بر انسان پوشانید، با پیدایی او، گنج هم آشکار شد و انسان کامل، به وجود خود، خدا را شناخت و دانست که خدا، در او، در شیئیتِ ثبوتش، نهفته بوده و وی از او آگاه نبوده است (همان، ۳/۲۶۷).

در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که اکثر متکلمان و محدثان اشعری، «حدیث صورت» را ناصحیح می‌شمارند. از جمله، امام الحرمین جوینی (د ۴۷۸ق/۱۰۸۵م) آن‌را غیر مدوّن در *صحاح* می‌شمارد و ضمیر آن‌را به «آدم» برمی‌گرداند (صص ۱۶۳-۱۶۴). گفتنی است که اصل نظریهٔ آفرینش انسان به صورت خدا، در *تورات* یافت می‌شود: «و خدا گفت آدم را به‌صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم... پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، ۱:۲۶-۲۷). این اندیشه سپس به مسیحیت و از آن رهگذر به مکتب گنوستیکها راه یافته بود. هستهٔ اصلی این نظریه را برای نخستین‌بار نزد فیلسوف یهودی فیلون اسکندرانی (د ۵۰م) می‌یابیم. وی «انسان» را به دو مقوله تقسیم می‌کند: ۱. «انسان آسمانی[1]» که به صورت خدا ساخته شده و تباهی ناپذیر است یا «انسان الهی[2]» که کلمهٔ جاویدان است و از این‌رو تباهی ناپذیر است؛ ۲. «انسان زمینی». وی همچنین اصطلاح «انسان نخستین[3]» را به کار برده است که ابن‌عربی نیز آن‌را به‌کار می‌برد (فیلون، «تفسیر استعاره‌ای[4]»، 49، «دربارهٔ...»، 34؛ ابن‌عربی، «عقلة»، ۹۴).

از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، ابن‌عربی انسان را «جهان کوچک» (عالم صغیر) در برابر «جهان بزرگ» (عالم کبیر) و جهان را «انسانِ بزرگ» می‌نامد و تصویری زیبا از این موضوع عرضه می‌کند و می‌گوید: هرآنچه غیر از خداست، به صورتِ موجِدِ آن پدیدار شده است. خدا چیزی جز خود را پدیدار نکرده است. پس جهان مظهر حق است به کمال و در امکان بدیع‌تر از این جهان نیست، چون از حق کامل‌تری نیست، اگر در امکان، کامل‌تر از این جهان می‌بود، ناگزیر کسی کامل‌تر از موجِدِ آن یافت می‌شد، اما چون چیزی جز خدا یافت نمی‌شود، پس در امکان، جز مثل آنچه آشکار شده است، چیزی نیست و کامل‌تر از آن یافت نمی‌شود. خدا مختصر مجموعی از این جهان را ساخت که دربردارندهٔ همهٔ معانی آن به کامل‌ترین وجهها بود و او را «آدم» نام نهاد و گفت که وی را به‌صورت خود آفریده است. پس انسان مجموع جهان است. او انسان کوچک است و جهان انسان بزرگ یا اگر بخواهی بگو انسان جهان کوچک است (*الفتوحات*، ۳/۱۱). ما اصطلاح «جهان کوچک[5]» را برای نخستین‌بار نزد دموکریتوس (ح ۴۶۰-ح ۳۸۰ق م) از فیلسوفان پیش از سقراط می‌یابیم. گفته می‌شود که وی انسان‌را جهان کوچک نامیده است (دیلز، II/153). اما اگر انتساب این اصطلاح به آن فیلسوف درست نباشد، ارسطو نخستین فیلسوفی است که انسان را «جهان کوچک» نامیده است (کتاب VIII، فصل 2، 252b25). در *رسائل اخوان الصفا* دربارهٔ جهان همچون «انسان بزرگ»، و انسان همچون «جهان کوچک» بحث مفصلی یافت می‌شود (۲/۲۴، ۴۵۶-۴۷۹). به احتمال قوی، ابن‌عربی این مفاهیم را از اخوان الصفا گرفته است.

مقولهٔ انسان کامل، هستهٔ مرکزی انسان‌شناسی عرفانی ابن‌عربی است. وی در جاهای پراکنده در *فتوحات* و نیز در *فصوص*، بارها ضمن مباحث گوناگون، به‌آن می‌پردازد. ما در اینجا تنها به چند نمونه از آنها بسنده می‌کنیم. وی در یک‌جا به این نکتهٔ مهم اشاره می‌کند که جهان، انسان بزرگ نیست، مگر به وجود انسان کامل که همانا نفس

1. Ouranios anthrōpos 2. Anthrōpos théou 3. Prōtos anthrōpos 4. "Legum...". 5. Mikros kosmos

ناطقهٔ آن جهان است، همان‌گونه که وجود انسان جز به نفس ناطقه‌اش کامل نیست. این نفس ناطقه، در انسان نیز کامل نیست، مگر به سبب صورت الهی که از سوی پیامبر (ص) منصوص است. آنگاه، ابن‌عربی پس از اشاره به این نکته که پیامبر (ص) نفس جهان است و به تمام صورت الهی، در بقاء و تنوع در صورتها، به درجهٔ کمال رسیده است و بقاء جهان به اوست، به این موضوع می‌پردازد که انسان مثالِ (نگارهٔ) صورت الهی بوده است، مانند سایه برای شخص‌که‌در هیچ حال از وی جدا نمی‌شود، جزآنکه در حس پدیدار و گاه پنهان می‌شود و چون پنهان شد، در شخص امری معقول می‌گردد و چون پدیدار شد با چشم دیده می‌شود. بدین‌سان، انسان کامل نیز در حق است و معقول در اوست، مانند سایه که در آفتاب پنهان می‌شود. انسان ازلاً و ابداً مشهودِ حق است، چه خدا موصوف به بینایی است. چون خدا سایه گسترانید، انسان به‌صورت او پدیدار شد؛ در *قرآن* آمده است که: «اَلَمْ تَرَ اِلیٰ رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْشاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً... : آیا نمی‌بینی که پروردگارت چگونه سایه را گسترانید و اگر می‌خواست آن‌را ساکن می‌کرد» (فرقان/۲۵/۴۵)، یعنی آن‌را در کسی که سایهٔ اوست، ثابت می‌ساخت و این سایه را نمی‌گسترانید و عینی از او در وجود حسی، پدیدار نمی‌شد، مگر تنها نزد خدا و بدین‌سان، انسان کامل همواره با خدا بوده است و با خدا هست. او باقی است به بقاء خدا و آنچه جز انسان کامل است، باقی به ابقاء خداست (*الفتوحات*، ۱۸۷/۳).

در اینجا گفتنی است که ابن‌عربی بارها نمونهٔ «انسان کامل» را پیامبر اسلام (ص) می‌داند. مثلاً در یک‌جا می‌گوید: انسان کامل که در کمال بر جهان سروری دارد، محمد (ص) است که سرور انسانها در روز رستاخیز است (همان، ۳۳۱/۳). ابن‌عربی، همچنین رساله‌ای دارد به نام *شجرة الکون* که در آن به وصف و تحلیل این روند می‌پردازد که چگونه از دانهٔ (حبهٔ) کلمهٔ الهی «کُنْ»، درخت هستی و جهان پدید آمد و اینکه همهٔ هستی از دو عنصر است. این‌دو برگرفته از دو جزء کلمهٔ «کُنْ»اند که همانا تاریکی و روشنایی‌اند، خیر همه از نور است و شر همه از ظلمت. مقصود از آفرینش، پیدایشِ «شاخهٔ محمدی» در درخت هستی بوده است (صص ۵ به بعد، به ویژه ۱۷ به بعد).

چهرهٔ روشن‌تر و دقیق‌تری از انسان کامل را، نزد ابن‌عربی در جایی می‌یابیم که می‌گوید: خدا انسان کامل و خلفای خود از انسانها را، به کامل‌ترین صورت آفرید، زیرا کمالی جز صورت خدا یافت نمی شود. آنگاه خبر داد که «آدم» را به صورت خود آفریده است تا از راه شهود، دیده و شناخته شود... خدا خطاب را به گوش عقل مرکب در انسان حیوانی رسانید، نه در انسان کامل، چون او به خود، حق را شناخته است و انسانِ حیوانی با عقل خود و با کاربرد افزار اندیشه‌اش حق را شناخته است. انسان حیوانی به عقل خود، انسان کامل را از همهٔ وجوهش نشناخته است. فرشته نیز انسان کامل را نشناخته است، زیرا وی را از همهٔ وجوهش مشاهده نکرده است. پس همه به انسان کامل نادان بودند و بنابراین، به خدا نیز نادان بودند. خدا را جز انسان کامل، نشناخته است. به این شناخت، نه فرشته رسیده است، نه عقلِ انسانِ حیوانی، زیرا خدا خود را بر همه پنهان داشته و آشکار نشده است، جز بر انسان کامل که سایهٔ گستردهٔ او و عرش محدود او و بیت مقصود موصوف به کمالِ وجودِ اوست. از انسان کامل، کامل‌تری یافت نمی‌شود، چون از حق تعالیٰ کامل‌تری وجود ندارد. بدین‌سان، انسان کامل، از حیثِ عقل و شهود خود، حق را شناخت و میان آگاهی بصری کشفی و آگاهی عقلی اندیشه‌ای، جمع کرد. هرکسی انسان کامل را که نایب حق است، ببیند یا از او آگاه شود، می‌داند چه کسی به نیابت و خلافت حق، برگزیده شده است (*الفتوحات*، ۲۸۲/۳).

ابن‌عربی در جای دیگری می‌گوید: انسان روح جهان است و جهان کالبد است و با مجموع هردو آنها کل جهان «انسان بزرگ» است و انسان در آن است. اگر تنها به جهان، بدون انسان بنگری، آن را مانند جسمی یکپارچه می‌یابی که روح ندارد. پس کمال جهان به انسان است، همان‌گونه که کمال کالبد به روح است (همان، ۶۷/۲). اما سخن بر سر انسان کامل است. تنها در چنین انسانی همهٔ نیروهای جهان و نامهای الهی، به کمال آنها، گرد آمده است. زیرا موجودی کامل‌تر از انسان کامل نیست و هر انسانی که در این دنیا، کمال نیابد، حیوانی ناطق است که تنها جزئی از صورت حق است، نه چیز دیگری و به درجهٔ انسان نمی‌رسد، بلکه نسبت او با انسان، نسبت کالبد مرده‌ای است با انسان. پس او در شکل، انسان است، نه در حقیقت. کمال انسان به «خلافت» حق است و خلیفه کسی نیست، مگر آنکه از راه استحقاق، دارای نامهای الهی باشد (همان، ۴۴۱/۲). از این‌روست که برای ابن‌عربی، مسألهٔ مهم «خلافت انسان» مطرح می‌شود. روشن‌ترین شکل طرح و تحلیل این موضوع را در جایی می‌یابیم که ابن‌عربی می‌گوید: کمال مطلوبی که انسان برای آن آفریده شده، «خلافت» است. آدم آن‌را به حکم عنایت الهی دریافت داشت. این مقامی ویژه‌تر از رسالتِ رسولان است، زیرا هر رسولی خلیفه نیست، چون درجهٔ رسالت به‌ویژه تبلیغ است، اما اگر خدا به کسی از آنان که فرستاده شده‌اند، فرمانروایی ببخشد، آنگاه این همان استخلاف و خلافت است و رسول، خلیفه است و اگر کسی با فرمانروایی، بدون پیامبری، ظهور کند، او پادشاه است و خلیفه نیست. خلیفه کسی است که خدا او را نزد بندگانش جانشین خود ساخته است، نه کسی که مردمان او را برگزیده و با وی بیعت کرده‌اند و او را برای خود و بر خود مقدم داشته‌اند. انسانها را کوششی است مشروع برای رسیدن به مقام کمال، نه کوششی برای رسیدن به پیامبری، خلافت در واقع می‌تواند مکتسب باشد، اما پیامبری مکتسب نیست. پس انسان برای رسیدن به کمال آفریده شده است و آنچه وی را از رسیدن به آن کمال باز می‌دارد، علل و بیماریهایی است که یا در اصل وجود انسانها یا به امور عرضی برای آنان روی می‌دهد (همان، ۲۷۲/۲).

نتیجه‌گیری کلی ابن‌عربی را از نظریات انسان‌شناسی عرفانی خود، در جایی می‌یابیم که می‌گوید: چون روح قدس در انسان دمیده

شد، او به نحوی معنوی و مقدس، به موجود مطلق پیوست و این بهرهٔ او از الوهیت است. انسان دو نسخه است: نسخه‌ای بیرونی و نسخه‌ای درونی. نسخهٔ بیرونی همانند همگی جهان است و نسخهٔ درونی همانند حضرت الهی است. پس انسان همانا کلّیِ علی الاطلاق و در حقیقت است، چون پذیرای همهٔ موجودات، از قدیم و جدید است، اما موجودات دیگر غیر او این پذیرندگی را ندارند، زیرا هر جزئی از جهان پذیرای الوهیت نیست و اِلٰه نیز پذیرای عبودیت (بندگی) نیست، بلکه همهٔ جهان بنده است و حق، اِلٰه یگانهٔ صمد است. انسان دارای دوپیوند کامل است، پیوندی که با آن به حضرتِ الهی راه می‌یابد و پیوندی که با آن به حضرت کیانی درون می‌شود. دربارهٔ انسان، بنده (عبد) گفته می‌شود، از آن حیث که مکلف است و نبوده و سپس مانند جهان هست شده است. همچنین دربارهٔ او گفته می‌شود «رَبّ» (پروردگار)، از آن حیث که «خلیفه» است و نیز از آن حیث که به صورت خداست و به بهترین گونه‌ای شکل گرفته است. پس چنان است که گویی انسان برزخ میان جهان و خداست وجامع حق و خلق و خط فاصل میان حضرت الهی و حضرت کَونی است، مانند خط فاصل میان سایه و آفتاب و این حقیقت اوست. انسان همچنین دارای کمال مطلق در حدوث و قدم است، اما حق دارای کمال مطلق در قدم است و در حدوث مدخلی ندارد که او متعالی است (*انشاء الدوائر*، ۲۱-۲۲).

سرانجام ابن‌عربی در ستایش و در خطاب به وی می‌گوید: فراسوی خدا هدفی نیست و فراسوی تو برای اونیز هدفی نیست، زیرا صورت الهی بر تو کامل و در تو دیده شده است. او برای تو بسنده است، همان‌گونه که تو برای او بسنده‌ای. از این‌روست که تو واپسین موجود و نخستین مقصود بوده‌ای. اگر معدوم نمی‌بودی، مقصود نمی‌بودی، پس حدوث تو راست می‌آید و اگر آگاهی تو به او، معدوم نمی‌بود، درست نمی‌آمد که تو خواهان آگاهی به او باشی. این از شگفت‌ترین چیزها در هستی است که آن کسی که آگاهی به خودش را به تو بخشیده‌است، از خود جز از راه تو آگاه نیست، زیرا ممکنات علم به خود را به حق داده‌اند و هیچ آگاهی، جز از طریق حق به خود ندارند. از این‌روست که او برای تو بسنده است، زیرا او غایتی است که تو به آن پایان می‌یابی و تو نیز او را بسنده‌ای، زیرا پس از او، جز تو یافت نمی‌شود (*الفتوحات*، ۱۵۴/۴).

نظریهٔ عشق: چنانکه پیش از این اشاره شد، ابن‌عربی عشق را «اصل هستی» می‌شمارد (نک: *الفتوحات*، ۳۲۳/۲)، بدین سان جای شگفتی نیست که نظریهٔ عشق، در سراسر نظام اندیشهٔ عرفانی او، به شکلهای گوناگون آشکار می‌شود و وظیفه‌ای عمده، در کل نظام جهانی و نیز هستی انسان، بر عهده می‌گیرد. هانری کربن، نظریهٔ عشق را نزد ابن‌عربی، به درستی «دیالکتیک عشق» می‌نامد و در این باره می‌گوید: از میان استادان تصوف، ابن‌عربی یکی از کسانی است که تحلیل پدیده‌های عشق را به حد نهایی رسانده‌اند. وی در این باره، یک دیالکتیک بسیار شخصی را به کار برده است (ص 111).

ابن‌عربی در چندین جا و به ویژه در «باب مقام محبت»، از *فتوحات* به تحلیل تفصیلی پدیدهٔ عشق می‌پردازد. در آنجا، پس از اشاره به اینکه «دوست داشتن» (حب)، مقامی الهی است و خدا خود را «ودود» (بسیار دوست‌دارنده و مهربان) نامیده است و نیز در خبر، خدا «محب» (دوستدار) نامیده شده است، به این حدیث پیامبر اشاره می‌کند که «اِنَّ اللّٰهَ جَمیلٌ یُحِبُّ الْجَمالَ: خدا زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد» (*الفتوحات*، ۳۲۲/۲-۳۲۳) و آن را یک «حدیث ثابت» می‌نامد (همان، ۱۱۴/۲). از دیدگاه ابن‌عربی «محبت» دارای چهار لقب است: ۱. حب (مهرورزی یا دوست داشتن)، یعنی خلوص آن در دل و صفای آن از تیرگیهای عوارض. دوستدار در این میان دارای هیچ غرض و اراده‌ای در برابر محبوب خود نیست؛ ۲. وُدّ (مهربانی بسیار) که نامی الهی است (ودود) و از نعمتهای خداست و در او ثابت است؛ ۳. عشق که همانا افراط در دوست داشتن است. در خبر آمده که خدا خود را به «شدتِ دوست داشتن» وصف کرده است، اما نامهای عشق و عاشق دربارهٔ خدا به کار نمی‌روند. در عشق، مهرورزی چنان به دوستدار روی می‌کند که با همهٔ اجزاءِ وی درمی‌آمیزد و او را سخت دربرمی‌گیرد، زیرا واژهٔ عشق، مشتق از «عَشَقه» (گیاه پیچک) است؛ ۴. هویٰ (خواهش و آرزو) که همانا اختصاص دادنِ همهٔ ارادهٔ خود به محبوب و تعلق به اوست، در آغاز آنچه در دل روی می‌دهد. این نام نیز دربارهٔ خدا به کار نمی‌رود (همان، ۳۲۳/۲).

ابن‌عربی، لطیف‌ترین گونهٔ مهرورزیدن و دوست داشتن را، با تجربهٔ شخصی خود، تحلیل می‌کند و می‌گوید: انسان عشقی مفرط و آرزو و خواهشی و شوقی قلق‌انگیز و شیفتگی و لاغری و روی‌گردانی از خواب و خوراک، در خودش می‌یابد و نمی‌داند اینها همه برای کیست. معشوق او نامعین است. پس از آن چنان اتفاق می‌افتد که برای وی، در کشف، یک تجلی روی می‌دهد و آن عشق بدان تعلق می‌گیرد یا کسی را می‌بیند و آن وجودی که در خود می‌یابد، با دیدن وی، به او تعلق می‌گیرد و آنگاه پی می‌برد که آن کس، محبوب او بوده و وی از آن آگاه نبوده است.... این امر از نهانی‌ترین دقایق فرانگریستن و پیش‌آگاهی نفوس انسانها به اشیاء، از پشت پردهٔ غیب است. حالتی است مجهول که انسان نمی‌داند به چه کسی، در چه کسی و به چه انگیزه‌ای شیفته و شیدا شده است (همان، ۳۲۳/۲ - ۳۲۴).

ابن‌عربی مرحلهٔ دیگر را «عشق به عشق» (حبّ‌الحبّ) نام می‌نهد که آن پرداختن به خود عشق و منصرف شدن از متعلق عشق، یعنی معشوق است. عاشق در این حالت، چنان سرگرم به خودِ عشق است که خود را از معشوق بی‌نیاز و روی‌گردان می‌یابد (همان، ۳۲۵/۲).

ابن‌عربی می‌گوید: نظریات دربارهٔ تعریف عشق، گوناگون است. از عشق هیچ تعریف ذاتی که بدان شناخته شود، ممکن نیست و تصورناپذیر است (همانجا)، اما با حدود رسمی و لفظی می‌توان آن را تعریف کرد، همین و بس. هرکس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است و هرکس که آن را ننوشیده و نچشیده باشد، عشق را

نشناخته است. آن کس که بگوید من از عشق سیراب شدم، آن را نشناخته است. عشق، نوشیدنِ بی‌سیراب شدن است. بایزید بسطامی گفته است: مرد آن کسی است که دریاها را جرعه جرعه بنوشد، در حالی که زبانش هنوز از تشنگی از دهان بیرون و بر سینه‌اش افتاده باشد (همان، ۱۱۱/۲).

ابن‌عربی به حالت و وضعیت ویژه‌ای اشاره می‌کند که در آن، عشق، عاشق را یکباره و یکپارچه دربرمی‌گیرد و او را در خود مستغرق می‌سازد. اما عشق تنها هنگامی همهٔ عاشق را در خود مستغرق می‌کند که محبوب او خدا یا یکی از هم‌نوعان او باشد. این از آن روست که انسان بذاته، تنها با کسی برابری می‌کند و او را دوست می‌دارد که به صورت او باشد. آنگاه هیچ جزئی در وی نیست، مگر که همانند آن در محبوب یافت می‌شود... ظاهرش در ظاهر محبوب و باطنش در باطنِ محبوب، شیفته می‌شود. از اینجاست که خدا «ظاهر و باطن» نامیده شده است. بدین سان، محبت، انسان را در خدا و هم‌نوعان خودش مستغرق می‌کند. این پدیده در جهان فقط به سبب همگونی است. اما مستغرق شدن او در عشق، هنگامی که خدا را دوست می‌دارد، از این روست که انسان به صورتِ خدا آفریده شده است و حضرت الهی را با همهٔ ذات خودش، پذیرا می‌گردد و از این رو همهٔ نامهای الهی در وی آشکار می‌شوند و وی بدانها متخلق می‌شود. از سوی دیگر، اگر عشقش به خدا تعلق گیرد و محبوبش خدا باشد، فنای او در عشقش به «حق» شدیدتر از فنای او در عشق به هم‌نوعان خویش است، زیرا هنگامی که انسان یکی از هم‌نوعانش را دوست می‌دارد، در غیاب او از ظاهر محبوب بی‌بهره است، اما چون حق، محبوب او باشد، وی در مشاهدهٔ دائم است و مشاهدهٔ محبوب، مانند خوراک برای تن است که بدان رشد می‌کند و هرچه مشاهده‌اش افزون شود، بر عشقش افزوده می‌شود و از این روست که شوق با دیدار، آرام می‌گیرد و اشتیاق با دیدار برانگیخته می‌شود. این همان احساسی است که عاشق هنگام رسیدن به معشوق، در خود می‌یابد و از دیدار او سیر نمی‌شود و ولع او کاستی نمی‌گیرد و هرچه به او می‌نگرد، بر وجد و شوقش افزوده می‌گردد (همان، ۳۲۵/۲ ـ ۳۲۶).

نکتهٔ توجه‌انگیز دیگر، در نظریهٔ عشق ابن‌عربی، اشارهٔ او به ناسازگاری یا ناهمسازی میان عقل و عشق است: هر عشقی که در عاشق، عقلی یا تعقلی باقی گذارد که جز به محبوبش بیندیشد، عشق ناب نیست و حدیث نفس است که گفته‌اند: خیری در عشقی نیست که با عقل تدبیر کند (همان، ۳۲۶/۲). ابن‌عربی، ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارندهٔ خود را مقید می‌سازد، در حالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت هم با عقلها ناسازگار است، زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است. از گمراهیهای عاشق، یکی این است که می‌پندارد که محبوب او در چشم هرکسی نیکوست و در او آن می‌بیند که عاشق در او می‌بیند، این از حیرت است. گمراهی دیگر عاشق این است که در گزینش راههایی که او را به محبوبش می‌رساند متحیر است و با خود می‌گوید: این کنم یا آن کنم تا بدان وسیله به محبوبم برسم. وی همچنان در سرگشتگی است، زیرا می‌پندارد که لذت حسی در کنار محبوبش بیشتر از آن لذت در خیال است و این به سبب چیرگی تیرگی درون بر چنین عاشقی است که از «لذت تخیل» در خواب غافل است، چه این لذت بیشتری دارد تا خیال، چون اتصالی بیشتر از خیال، به محبوب دارد، همان گونه که اتصال با خیال نیز شدیدتر از اتصال با بیرون، یعنی محسوس است، اما لذت عاشق به «معنی»، اتصالی قوی‌تر از خیال به محبوب دارد (همان، ۳۳۸/۲). ابن‌عربی سرانجام نتیجه می‌گیرد که عشق با عقل در یک محل گرد نمی‌آید. پس ناگزیر، حکم عشق با حکم عقل در تناقض است. عقل سخن می‌گوید، اما جنون عشق لال است (همان، ۱۱۲/۲).

در این میان، ابن‌عربی با اشاره به دوست داشتن خدا، با تأکید بر اینکه اخبار شریعت انگیزهٔ دوست داشتن حق شده است، می‌گوید: اگر نبود شریعتی که اخبار الهی را بیاورد، هیچ کس خدا را نمی‌شناخت و اگر ما می‌ماندیم و ادلهٔ عقلی که به گمان خردورزان به آگاهی به ذات حق رهنمون می‌شود که او چنین و چنان نیست، هیچ مخلوقی او را دوست نمی‌داشت. تنها هنگامی که خبر الهی به زبان شرایع به ما رسید که خدا چنین و چنان است، یعنی از اموری خبر داد که ظاهرهای آنها با دلیلهای عقلی تناقض دارد، آنگاه ما او را به سبب این صفات ثبوتی، دوست داشتیم. خدا شناخته نمی‌شود، مگر به آنچه خودش دربارهٔ خودش خبر داده است که او ما را دوست می‌دارد و به ما رحمت، رأفت و شفقت دارد، برای اینکه ما او را تصور کنیم و او را در برابر دیدگانمان، در دلهایمان و در قبله‌مان و در خیالمان، درآوریم، چنانکه گویی او را می‌بینیم، نه بلکه او را در درونمان می‌بینیم، زیرا اوست که خود را به ما شناسانده است، نه اینکه ما با نظر خودمان او را شناخته باشیم. هستند کسانی که او را می‌بینند و به او نادانند. از سوی دیگر، همان گونه که خدا به غیر خود نیازمند نیست، به همین سان، در موجودات، جز خودش را دوست نمی‌دارد. او در هر معشوقی بر چشم هر عاشقی، ظاهر است. هیچ موجودی نیست که عاشق و دوستدار نباشد. جهان همه عاشق و معشوق است و همه به او بازمی‌گردد. هیچ کس جز آفرینندهٔ خود را دوست نمی‌دارد، اما خدا، در عشقِ معشوقان و نیز در زر و سیم و جاه و مقام، پنهان می‌ماند. بدین سان در جهان همه چیز محبوب است، شاعران سخنشان را دربارهٔ عشق به موجودات هدر داده‌اند و نمی‌دانند که معشوق واقعی کیست، اما عارفان شعری، غزلی و مدیحی نمی‌شنوند که خدا را در آن، از پس پردهٔ صورتها، نیابند و سبب این هم رشک (غیرت) الهی است که نمی‌خواهد کسی جز او دوست داشته شود، زیرا سبب عشق، زیبایی است و خدا دارای آن است. زیبایی به سبب خود دوست داشتنی است. خدا هم زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد، پس خودش را دوست می‌دارد (همان،

۳۲۶/۲، نیز نک: ۱۱۴/۲).

از سوی دیگر، ابن‌عربی نظریهٔ بسیار توجه‌انگیزی را مطرح می‌کند که در آن خصلت دیالکتیکی عشق را نشان می‌دهد. بنابراین نظریه، عشق تعلقی ویژه از تعلقات اراده است و نیز عشق، جز به «معدوم غیرموجود» تعلق نمی‌گیرد. اما هنگامی که می‌گوییم عاشق «وجود محبوب را می‌خواهد و محبوب در حقیقت معدوم است»، مقصود این است که محبوب برای عاشق، همانا اراده‌ای است که اتصال به این شخص معین را، موجب می‌شود. پس عشق، در آن لحظه، جز به «معدومی» از این شخص، تعلق نمی‌گیرد و عاشق چنین می‌پندارد که عشق او متعلق به شخص است، در حالی که چنین نیست و این است آنچه وی را برای دیدار و روبه‌رو شدن با محبوب برمی‌انگیزد. اما اگر کسی بگوید که من همنشینی با همدمی یا سخن گفتن با شخصی را دوست می‌داشتم و همهٔ اینها روی داد و با وجود این، عشق با وصال، از میان نرفت و بنابراین نمی‌توان گفت که متعلق عشق «معدوم» است، در پاسخ او می‌گوییم که تو خطا می‌کنی، زیرا هنگام وصال متعلق عشق تو، نه به حال حاصل است، بلکه به «دوام» حاصل و استمرار آن است. دوام و استمرار هم، در آن هنگام «معدوم» است و هنوز به هستی درنیامده است و مدت آن نیز پایان ندارد. پس عشق، در حال وصال، جز به «معدومی» تعلق نمی‌گیرد که همانا «دوام» آن است. در قرآن آمده است که «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ: [خدا] ایشان را دوست می‌دارد و ایشان دوستش می‌دارند» (مائده / ۵۴/۵). در اینجا ضمیر غایب و فعل مستقبل آمده و متعلق دوست داشتن به غایب و معدوم افزوده شده است، چه هر غایبی، معدوم اضافی است (*الفتوحات*، ۳۲۷/۲).

ابن‌عربی سپس به یکی از اوصاف ویژهٔ عشق اشاره می‌کند که بار دیگر خصلت دیالکتیکی آن را نشان می‌دهد. این ویژگی این است که عاشق در عشق خود، به سبب اختیار، دو ضد را جمع می‌کند تا درست آید که او به صورت خدا آفریده شده است و این فرق میان «عشق طبیعی» و «عشق روحانی» است و تنها انسان است که این دو را جمع می‌کند. جانوران دوست می‌دارند، اما دو ضد را جمع نمی‌کنند، بر خلاف انسان که در عشق خود دو ضد را جمع می‌کند، زیرا به صورت خداست و خدا خود را به دو ضد وصف کرده است و می‌گوید که «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». اما چگونگی جمع عشق میان دو ضد این است که از صفات لازمهٔ عشق، دوست داشتن وصال و اتصال به محبوب است و نیز دوست داشتن آنچه محبوب دوست می‌دارد، اما محبوب هجران را دوست می‌دارد. اگر عاشق هجران را دوست بدارد، کاری می‌کند برخلاف اقتضای عشق، چون عشق خواهان وصال است، اما اگر وصال را دوست بدارد، باز هم کاری برخلاف اقتضای عشق کرده است، چون معشوق وصال را نمی‌خواهد. از سوی دیگر، عاشق آن را دوست می‌دارد که معشوق دوست می‌دارد، اما در اینجا این کار را نکرده است و عاشق در هر دو حال مغلوب است. پس غایت جمع میان آن دو این است که عاشق هم هجرانی را که محبوب آن را دوست می‌دارد، دوست بدارد، هم وصال را دوست بدارد (همانجا، نیز نک: ۳۳۷/۲).

ابن‌عربی، در پیوند با نقش خلاق خیال در عشق، به رویارویی مجنون و لیلی می‌پردازد و به این نکته اشاره می‌کند که در عشق طبیعی، گاه صورت محبوب در خیال عاشق، با صورت بیرونی او درهم می‌آمیزد و چون آن دو صورت در خیال عاشق سخت به هم نزدیک شوند و مانند هوا به بیننده، به خیال عاشق بچسبند، عاشق محبوب را در خیالش جست‌وجو می‌کند و او را در آن نمی‌یابد و به سبب نزدیکی زیاد، گویی نمی‌تواند او را تصور کند و از این رو، مانند کسی که محبوبش را از دست داده است، دچار خستگی و پریشان فکری و سرگشتگی می‌شود. آنگاه، ابن‌عربی می‌گوید: مجنون هنگامی که در همهٔ سخنانش فریاد می‌زد: لیلی لیلی، در چنین مقامی بود. گویی خیال می‌کرد که او را گم کرده و از دست داده است، در حالی که چنین نبود، بلکه نزدیکی صورت تخیل شده، به افراط رسیده بود، چنانکه لیلی را مشاهده نمی‌کرد و از این رو در جست‌وجوی او بود، مانند کسی که چیزی را گم کرده است. از اینجاست که هنگامی که لیلی، نزد وی آمد و صورت ظاهر او با صورت باطنی تخیل‌شده‌ای که مجنون در خیال خود از وی داشت، مطابق نبود، چون او را دید، گویی او را مزاحم آن صورت خیالی یافت که از او داشت و ترسید که آن صورت خیالی را گم کند و از دست بدهد. از این رو به لیلی گفت: از من دور شو، عشق تو مرا از تو منصرف کرده است. مقصودش این بود که آن صورت خیالی، همان عین عشق است و از این رو همچنان در جست‌وجوی لیلی بود (همان، ۱۱۱/۲ ـ ۱۱۲، نیز نک: ۳۳۷/۲).

ابن عربی به یک نکتهٔ بسیار توجه‌انگیز دیگری در دیالکتیک عشق اشاره می‌کند و آن اینکه نفوس انسانها، در سرشت خود، دوستدار سروری و ریاستند و عاشق، با عشق خود، برده و مملوکِ معشوق است و معشوق را سروری نیست، جز به وجود این عاشق. معشوق به عاشقش به آن اندازه عشق می‌ورزد که به سروری خود عشق می‌ورزد و از ناشکیبایی عاشقی که در جست و جوی اوست، آرامش خاطر می‌یابد و در ظاهر به عاشق تکبر می‌فروشد، در حالی که باطناً طالب اوست و در هستی کسی را مانند او نمی‌بیند، زیرا عاشق، مِلک اوست (همان، ۱۱۲/۲). در اینجا گفتنی است که ابن عربی، گفتهٔ یکی از عارفان را در بارهٔ مجنون، می‌پذیرد که گفته است مجنون از عاشقان خدا بوده و لیلی را حجاب خویش نهاده بوده است... کار عاشق این است که چون معشوق ناگهان درآید، بیهوش و سراسیمه و پریشان شود، در حالی که مجنون نه پریشان می‌شود و نه خود را می‌بازد، بلکه به لیلی می‌گوید: از من دور شو. پس بعید نیست که مجنون عاشق خدا بوده است، زیرا خدا را بندگان و دوستان ویژه‌ای است (همان، ۳۵۲/۲).

ابن عربی عشق را به سه گونه تقسیم می‌کند: عشق طبیعی، عشق روحانی و عشق الهی. عشق طبیعی، عشق عوام و هدف آن یگانه شدن

در روح حیوانی است، چنانکه روح هر یک از عاشق و معشوق، روح یار او می‌شود، آن هم از راه لذت بردن و انگیزش شهوت و سرانجام عملی آن نکاح است. عشق روحانی نفسی، هدفش همانند شدن به محبوب با قیام به حق محبوب و شناختن ارزش اوست. عشق الهی عبارت است از حبّ خدا به بنده و حبّ بنده به پروردگارش، چنانکه خدا می‌گوید: «ایشان را دوست می‌دارد و ایشان او را دوست می‌دارند». سرانجام آن، این است که از یک سو بنده مظهر بودن خود را برای حق مشاهده کند، در حالی که برای آن حقِ ظاهر، مانند روح برای جسم است که باطنش در او نهفته است و هرگز ادراک نمی‌شود و جز دوستدار آن را مشاهده نمی‌کند. از سوی دیگر، حق نیز مظهری برای بنده می‌شود و به آنچه بنده به آن متصف است ــ از حدود و مقادیر و اعراض ــ متصف می‌گردد و بنده را مشاهده می‌کند و در آن هنگام، بنده محبوب حق می‌شود (همان، ۱۱۱/۲، نیز نک: ۳۲۷/۲).

انگیزهٔ عشق الهی از نام الهیِ «جمیل» (زیبا) و «نور» است. نور خدا به سوی اعیانِ ممکنات پیش می‌رود و تاریکیِ نظر آنها را به خودشان و امکانشان، از آنها دور می‌سازد و برای آنها دیده‌ای پدید می‌آورد که همان دیدهٔ خود اوست، زیرا جز با آن دیده، نمی‌بیند. آنگاه با نام جمیل بر آن عین تجلی می‌کند و آن عین به او عشق می‌ورزد و مظهری برای او می‌گردد و در حق پنهان و از خود فنا می‌شود و نمی‌داند که دوستدار خداست یا از خدا به خود پرداخته است. او در این حالت نمی‌داند که مظهر حق است و در خودش چنین می‌یابد که دوستدار خویش است، زیرا در سرشتِ هر چیزی است که خودش را دوست بدارد. هیچ ظاهری یافت نمی‌شود، مگر که در عین ممکنی باشد. خدا را جز خدا دوست نمی‌دارد و بنده متصف به دوست داشتن نیست (همان، ۱۱۲/۲ ـ ۱۱۳).

هر دوستداری جز خودش را دوست نمی‌دارد و از این روست که حق خود را دوستدار مظاهر وصف کرده است. مظاهر هم در عین خود، عدمند و محبت به آنچه ظاهر شده و خود حق ظاهر در آن است، تعلق می‌گیرد و این نسبت میان ظاهر و مظاهر، همان دوست داشتن است. اما چنانکه دیدیم، متعلق عشق، عدم است و در اینجا متعلق آن نسبت و پیوند، دوام است، دوام هم واقع نیست، زیرا پایان ندارد و آنچه پایان ندارد، متصف به وقوع نمی‌شود (همان، ۱۱۳/۲). ابن عربی در اینجا به نکتهٔ ظریفی اشاره می‌کند و می‌نویسد: گفته می‌شود که ممکن نیست کسی خدا را دوست بدارد، زیرا ممکن نیست که اصلاً نسبتی میان حق با وی یا با آنچه در آن نسبتی از عدم است، موجود باشد، در حالی که می‌دانیم که متعلق عشق، عدم است. پس هیچ عشقی از سوی مخلوق به خدا تعلق نمی‌گیرد، ولی عشق خدا به مخلوق تعلق می‌گیرد، زیرا مخلوق، معدوم است، پس مخلوق همیشه و همواره، محبوب خداست و چون وجود مخلوق با اینکه خدا او را دوست بدارد، تصور پذیر نیست، این حقیقت به دست می‌آید که مخلوق مظهری برای حق باشد، نه ظاهری (همانجا).

ابن عربی به تحلیل تفصیلی هر یک از عشقهای سه‌گانه می‌پردازد که فشردهٔ آن چنین است: عشق الهی آن است که خدا ما را برای ما و برای خودش، دوست دارد. نشانهٔ حب او به ما گفتهٔ اوست که: «دوست داشتم که شناخته شوم و آفریدگان را آفریدم و به ایشان شناسانده شدم و ایشان مرا شناختند». بدین سان او ما را جز برای خودش و جز برای اینکه ما او را بشناسیم، نیافرید. مهر خدا به ما این است که ما را به مصالح این جهانی وآن جهانی ما آشنا کرده است و دلیلهایی برای شناخت خود بر ما آشکار کرده است تا او را بشناسیم و به او نادان نمانیم، سپس به ما رزق و نعمت ارزانی داشته است (همان، ۳۲۷/۲ـ ۳۲۸). از سوی دیگر، عشق الهی این است که ما خدا را دوست بداریم، زیرا او می‌گوید «ایشان را دوست می‌دارد وایشان هم او را دوست می‌دارند». مهر او به ما غیر از عشق ما به اوست. عشق ما انسانها، برحسب حقیقت ما، بر دو گونه است که یکی عشق روحانی و دیگری عشق طبیعی نامیده می‌شود. عشق ما به خدا از هر دو گونه با هم است. عشق ما به خدا را می‌توان چهارگونه دانست: یا ما او را برای او دوست می‌داریم یا برای خودمان یا برای هر دو یا برای هیچ یک از آنها (همان، ۳۲۹/۲).

ابن عربی می‌گوید: عشق صفتی نفسی برای عاشق است. اگر بگویند ما می‌بینیم که عشق زوال می‌پذیرد، می‌گوییم نه، زیرا زوال آن جز به زوال عاشق از هستی، محال است و چون «عاشق» هم از هستی زایل نمی‌شود، پس عشق هم زایل نمی‌گردد. آنچه زوال عشق پنداشته می‌شود، تعلق عاشق به محبوبی ویژه است که ممکن است آن تعلق ویژه، یعنی آن علاقه به محبوب معین، زایل گردد و به محبوبی دیگر یا به محبوبهای بسیار، تعلق گیرد و پیوند میان عاشق و محبوبِ ویژه، گسسته شود، اما عشق، در خودش موجود است، زیرا عشق، عینِ عاشق است وزوال آن محال است. عشق، خودِ عاشق است و عین او، نه صفت معنایی در او که ممکن باشد از میان برداشته شود و حکم آن نیز در پی آن از میان برود. علاقه، نسبتی میان عاشق و معشوق است و عشق عینِ عاشق است نه غیر او. در جهان هستی، جز عاشق و معشوق نیست، اما از شأن محبوب این است که «معدوم» باشد و ناگزیر باید یا آن معدوم یا «وقوع» آن را در موجودی ایجاد کرد، زیرا محبوب، متصف به وجود نیست، بلکه متصف به وقوع است (همان، ۳۳۲/۲).

ابن عربی هدف از عشق روحانی را اتحاد (یگانگی) می‌داند، چنانکه ذات محبوب، عین ذات محب و ذات محب، عین ذات محبوب گردد و در این حالت درست است که هر یک از آن دو بگوید که من آن کسم که دوستش می‌دارم وآن کس که دوستش می‌دارم، من است (أَنَا مَنْ أَهویٰ وَ مَنْ أَهویٰ أَنَا ـ شعر منسوب به حلاج). این هدف عشق روحانی در صورتهای طبیعی است (همان، ۳۳۴/۲).

چنانکه دیدیم، ابن عربی گونهٔ سوم عشق را «عشق طبیعی» می‌نامد. عشق طبیعی نیز، عشقی همگانی است. زیرا آنچه تاکنون در بارهٔ عشق و موصوفان به آن گفته شد، بر این پایه است که ایشان صورتهای طبیعی

را، بنابر آنچه حقایقشان می‌دهد، پذیرا می‌شوند و در عشقشان متصف به اموری می‌شوند که صورتهای طبیعی بدانها متصف می‌گردند، مانند وجد، شوق، اشتیاق، عشق به دیدار محبوب، دیدن او و پیوستن به او. اخبار صحیح بسیاری هم در این باره آمده است که باید به آنها ایمان داشت، مانند این گفتهٔ پیامبر (ص): «مَنْ أَحَبَّ لِقاءَ اللّٰهِ، أَحَبَّ اللّٰهُ لِقائَهُ: هر که دیدار خدا را دوست بدارد، خدا دیدار او را دوست می‌دارد» (نک‍: ونسینک، ۴۰۶/۱). با اینکه همواره خدا او را می‌بیند و نظرش از وی منقطع نمی‌شود ــ چه خدا گواه بر همه چیز و مراقب است ــ باز در حق او و بندگانش، سخن از دیدار می‌رود (ابن عربی، همانجا). از سوی دیگر در ذات عشق طبیعی نهفته است که در آن، عاشق محبوبش را تنها برای آنچه در او از خوشی و لذت یافت می‌شود، دوست می‌دارد، یعنی او را برای خودش، نه برای خودِ محبوب، دوست می‌دارد و دیدیم که این حقیقت، در عشق الهی و روحانی هم ساری است. اما آغاز عشق طبیعی برای اِنعام و نیکی کردن نیست، زیرا طبع به طور کلی، چنین چیزی را نمی‌شناسد، بلکه چیزها را به ویژه برای خودش دوست می‌دارد و خواهان نزدیک شدن و پیوستن به آنهاست. این امر در هر حیوانی، و در انسان چونان حیوان نیز ساری است. حیوان آن را در واقع برای قوام وجود خودش به آن، دوست می‌دارد، نه برای امر دیگری، اما حیوان از معنای قوام وجود خود آگاه نیست، بلکه برای پیوستن به موجودی معین، انگیزه‌ای در خود می‌یابد؛ این پیوستن است که در اصل محبوب اوست و آن موجودِ معین را به تبع دوست می‌دارد، یعنی این یک اتصال و نزدیکی محسوس است. این غایت و هدف عشق طبیعی است.اگر هدف نکاح باشد، محبوبِ خود را در یک موجود، معین می‌سازد و هدفش دست یافتن به آن محبوب در وجود است و خواهان و مشتاق محلی است که عینِ محبوبش در آن آشکار می‌شود. این امر در میان هر دو آنهاست، نه در یکی از آن دو، زیرا پیوندی است میان دو تن. این امر در انسان بیشتر از دیگر جانوران است، چون او جامع حقایق جهان و صورت الهی است و پیوندی با جناب اقدس دارد و از آن پدیدار شده است و با روح خود با جهان ارواح و با جسم خود، از لحاظ پیدایشش، با جهان طبیعت و عناصر، پیوند دارد. انسان بذاته، هر چه را عناصر و طبیعت که همان جهان اجسام واجساد و ارواح است، طلب می‌کنند، دوست می‌دارد. برخی از اینها اجسام عنصریند ــ و هر جسم عنصری، طبیعی است ــ و برخی از اینها اجسام طبیعیند، نه عنصری، زیرا هر جسم طبیعی، عنصری نیست. عناصر از اجسام طبیعیند، ولی عنصری نامیده نمی‌شوند، همچنینند سپهرها و فرشتگان (همان، ۳۳۴/۲ ـ ۳۳۵).

در اینجا شایسته است که به نظریات ابن عربی در بارهٔ زن نیز اشاره کنیم. وی در این باره نیز نظریات توجه‌انگیزی دارد. چنانکه دیدیم، وی در راه استکمال و کمال‌یابی انسان، میان مردان و زنان فرق نمی‌نهد و از این لحاظ به اختلاف میان ایشان باور ندارد (نک‍: «عقلة»، ۴۶ ـ ۴۷). او با اشاره به آفرینش زن می‌گوید: خدا چون جسم آدم را آفرید، هنوز در وی شهوت نکاح نبود. از سوی دیگر در علم خدا ایجاد زه و زاد و نکاح، برای بقای نوع بشر، گذشته بود. بدین سان، خدا از دندهٔ کوچکِ آدم، حوّا را پدید آورد. از این روست که زن به درجهٔ مرد نمی‌رسد، چنانکه خدا می‌گوید: «مردان بر زنان برتری دارند» (بقره/۲/۲۲۸). حوّا از این رو از دندهٔ آدم برآمده بود تا به سبب انحنایی که در دنده است، به مهربانی با کودک و همسرش بگراید. گرایش و شفقت مرد به زن، شفقت به خودش است، زیرا زن جزئی از اوست و شفقت و مِهر زن نیز به مرد از آن روست که از دندهٔ او برآمده و دنده هم دارای انحنا و انعطاف است. سپس خدا در آن جایی از تن آدم که حوا از آن بیرون آمده بود، شهوت به او را نهاد و آدم مشتاق حوا شد، چون به خودش شوق داشت، زیرا حوا جزئی از وی بود. حوا نیز مشتاق به او شد، چون آدم «موطن» و خاستگاه او بود. عشق حوا به آدم، عشق به موطن و عشق آدم به حوا، عشق به خودش بوده است (ابن عربی، *الفتوحات*، ۱۲۴/۱، نیز نک‍: *فصوص*، ۲۱۶).

ابن عربی در جای دیگری می‌گوید: چون زن، در اصل، از دندهٔ کوچک آدم، آفریده شده است، نزد مرد همان مرتبهٔ صورتی را دارد که خدا انسان کامل را به آن آفریده است که همان صورتِ حق است. همچنین خدا زن را جلوه‌گاهی برای مرد قرار داده است، چون اگر چیزی جلوه‌گاهی برای بیننده باشد، بیننده در آن «صورت» ، جز خودش را نمی‌بیند. از این رو، چون مرد در این زن، خویشتن را ببیند، عشق و گرایشش به او فزونی می‌گیرد، زیرا آن زن، صورت اوست. از سوی دیگر، دیدیم که صورت مرد، همان صورت خداست که مرد بر طبق آن آفریده شده است. پس مرد، جز خدا را در زن نمی‌بیند، اما همراه با شهوت عشق و لذت بردن از وصال. مرد به درستی و با عشقی راستین، در او فنا می‌شود و جزئی در وی نیست، مگر اینکه آن جزء در زن است و عشق در همهٔ اجزائش راه می‌یابد و همهٔ وجود او به زن تعلق می‌گیرد و از این رو در همانند خویش، کاملاً فنا می‌شود (*الفتوحات*، ۴۵۴/۴). وی در جای دیگری تصریح می‌کند که شهود حق در زنان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین شهود است (*فصوص*، ۲۱۷).

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که ابن‌عربی می‌گوید: در حدیث نبوی آمده است: «حُبِّبَ إلَیَّ مِنْ دُنْیاکُمْ ثَلاثٌ: اَلنِّساءُ وَالطِّیبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنی فِی الصَّلاةِ: سه چیز از دنیای شما برای من دوست داشتنی شده است: زنان و عطر، و روشنی دیده‌ام در نماز قرار داده شده است» (نک‍: *فصوص*، ۲۱۴؛ قس: ونسینک، ۴۰۵/۱، ۳۳۶/۵) و بارها به آن استناد می‌کند و آن را محور اصلی بحث و تحلیل عرفانی قرار می‌دهد (*فصوص*، ۲۱۴، ۲۱۶ـ۲۱۸). وی در جایی می‌کوشد که مضمون آن را، با تفسیر عرفانی ویژهٔ خود، بیشتر بشکافد و روشن‌تر سازد و می‌گوید: دربارهٔ هیچ پیامبری وارد نشده است که زنان برای او دوست‌داشتنی شده‌اند، مگر دربارهٔ محمد (ص). اما سخن این است که «برای من دوست داشتنی شد»، زیرا از سوی دیگر پیامبر (ص) گفته است: «کُنْتُ نَبیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الماءِ وَالطّینِ: من پیامبر بودم و آدم میان آب و

گل بود». بدین‌سان پیامبر وابسته و موقوف به پروردگارش بود و با وجودِ حق به هیچ‌یک از هستها نمی‌نگریست، چون با خدای خود، از آنها منصرف و روی‌گردان بود. آنگاه خدا زنان را برای او دوست داشتنی کرد و او نیز ایشان را به سببِ عنایتِ الهی به آنان، دوست می‌داشت. وی زنان را بدان سبب دوست می‌داشت که خدا ایشان را برای او دوست داشتنی کرده بود. ابن‌عربی سپس به حدیث پیامبر اشاره می‌کند که «خدا زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد» و می‌افزاید نکاح سنت پیامبر بود و به سبب «سر الهی» که در آن بود، عبادت قرار داده شد (*الفتوحات*، ۱۴۵/۱ ـ ۱۴۶).

ابن‌عربی، همچنین با تکیه بر این نظریه، در جای دیگری می‌گوید: سه چیز آشکار شد: حق، مرد و زن. مرد مشتاق پروردگارش بود که اصلِ اوست، همان‌گونه که زن مشتاق مرد است. از این‌رو پروردگارش زنان را برای وی دوست داشتنی کرد، همان‌سان که خدا کسی را که به صورت اوست، دوست می‌دارد. دوست داشتن جز به کسی که تکوّن از اوست، تعلق نمی‌گیرد، پس عشق مرد به کسی است که از او پدید آمده است و او همان خداست. از این‌روست که پیامبر گفته است: «دوست داشتنی شد» و نگفت: «دوست‌داشتم» و این به‌سبب آن بود که حتی عشق او به زنش، به سبب تعلق عشقش به پروردگارش بود که وی به صورت او آفریده شده است و او زنش را، بنابر یک تخلّق الهی، دوست می‌داشت، از آن‌رو که خدا خود او را دوست می‌دارد. اگر مرد، حق را در زن مشاهده کند، این شهودی است در یک منفعل و اگر مرد حق را، در خویشتنِ خویش مشاهده کند ــ از حیث پیدایش زن از او، یعنی از مرد ــ آنگاه او را در یک فاعل مشاهده کرده است و نیز اگر مرد حق را، در خویشتنِ خویش مشاهده کند، بدون به یاد آوردنِ صورتِ آنچه از آن پیدایش یافته است، آنگاه شهود او در یک منفعل از حق، بدون واسطه است. پس شهود حق برای مرد در زن، تمام‌تر و کامل‌تر است، زیرا در زن وی حق را از این حیث که فاعلِ منفعل است، مشاهده می‌کند و در خودش، از این حیث که تنها منفعل است. از این‌روست که پیامبر (ص) زنان را، به سبب کمال شهود حق در ایشان، دوست می‌داشت، چون حق، هرگز مجرد از مواد، مشاهده نمی‌شود وگرنه خدا بالذات از جهانیان بی‌نیاز است. اکنون چون مشاهده جز در ماده‌ای ممکن نیست، پس شهودِ حق در زنان، بزرگ‌ترین و کامل‌ترین شهود است و بزرگ‌ترین شکل پیوستن و وصلت، نکاح است و این همانند توجه الهی به انسانی است که او را به صورت خویش آفریده است، برای اینکه جانشین او (در جهان) شود و خود را در او ببیند (*فصوص*، ۲۱۶ ـ ۲۱۷).

ابن‌عربی همهٔ مقامات سلوک عرفانی را برای زنان و مردان، مشترک می‌شمارد، حتی مقام «قطبیت» را و معتقد است که هرچه برای مرد، از مقامات و مراتب و صفات، دست یافتنی است، اگر خدا بخواهد، برای زنان نیز چنین است (*الفتوحات*، ۸۹/۳). ابن‌عربی به تحلیل ژرفی از این نظریه می‌پردازد و می‌گوید: تنها کسی حقیقت این مسأله را درمی‌یابد که «مرتبهٔ طبیعت» را در برابر «امرِ الهی» بشناسد، زیرا زن در برابر مرد، به منزلهٔ «طبیعت» در برابر امر الهی است، چون زن محل هستی اعیانِ فرزندان است، همان‌گونه که امر الهی، محل پدیداری اعیانِ اجسام است، چه اینها از آن طبیعت پدید آمده و آشکار شده‌اند. پس امر، بی‌طبیعت و طبیعت، بی‌امر یافت نمی‌شود و همهٔ هستی وابسته به دو امر است. هرکس مرتبهٔ طبیعت را بشناسد، مرتبهٔ زن را شناخته است و هرکس مرتبهٔ امر الهی را بشناسد، مرتبهٔ مرد را شناخته است. هستیِ همهٔ موجودات غیر از خدا، متوقف بر این دو حقیقت است (همان، ۹۰/۳، نیز نک‍: ۸۴/۴).

نظریات دیگر: ابن‌عربی، در میان نظریات و اندیشه‌های بنیادی خود که تاکنون بدانها اشاره شد، دارای بسیاری اندیشه‌ها، ملاحظات و نظریات توجه‌انگیز، در بسیاری از زمینه‌های دیگر است که آنها را در ۵۶۰ باب *فتوحات*، *فصوص* و بسیاری از نوشته‌های کوچک‌تر خود ــ که متأسفانه بیشتر آنها هنوز هم منتشر نشده است ــ پراکنده است. وی چنانکه خود می‌گوید ــ و پیش‌تر بدان اشاره شد ــ باورها، نظریات و اندیشه‌های ویژهٔ خویش را در یک‌جا گرد نیاورده و عرضه نکرده است. می‌توان پنداشت که علت این پنهان کاری و پراکنده‌نویسی، مقتضیات اعتقادی و سیاسی ـ اجتماعی دوران او بوده است. وی خود به روشن‌ترین زبانی به چنان اوضاعی اشاره می‌کند و دربارهٔ پنهانکاری و رازپوشی «اهل‌الله» می‌گوید: ایشان آن را [اشاره به اسرار حروف الفبا] از عامهٔ مردم، پنهان می‌دارند و به تنهایی بدان می‌پردازند. از این‌جاست که جنید، سرور طایفهٔ عارفان گفته است: هیچ‌کس به جادهٔ حقیقت نمی‌رسد، مگر اینکه هزار صدیق گواهی دهند که او زندیق است، زیرا این مقام به کسی که اهل آن نیست، زیان می‌رساند، همان‌گونه که بوی عطر گل سرخ برای جُعَل زیانمند است، زیرا حالتی که عامهٔ مردم برآنند، این مقام را نمی‌پذیرد و آن مقام نیز این حالت را پذیرا نیست. چون انسانها ایشان، یعنی اهل‌الله را، در میان همگان ببینند، آنان را نمی‌شناسند، زیرا در سخنان ایشان، امری آشکار نیست که بدان از عامهٔ مردم متمایز شوند و چون انسانهایی از خواص، مانند فقیهان، متکلمان و حکیمان اسلام، ایشان را ببینند، سخن به تکفیرشان می‌گویند و چون حکیمانی که به شرایع مقید نیستند ــ مانند فیلسوفان ــ ایشان را ببینند، می‌گویند: این کسان اهل هَوَسند، خزانهٔ خیالشان تباه و عقلهایشان ضعیف شده است (همان، ۵۹۱/۲). بدین‌سان، جای شگفتی نیست، اگر بدانیم که از سوی مخالفان ابن‌عربی، ۱۳۸ فتوا بر ضد او و از سوی مدافعانش تنها ۳۳ فتوا در دفاع از او داده شده است (نک‍: یحیی، 135 - 122).

از ویژگیهای ابن‌عربی یکی این است که وی به «ظاهر و باطن» شرع هر دو باور داشته است. با وجود این، بسیاری کسان در طی قرنها به این جنبهٔ باورهای او توجه نداشته‌اند. این نکته را در آنجا می‌توان روشن‌تر یافت که می‌گوید: خدا همهٔ انسان را مخاطب کرده و برای ظاهر او، در برابر باطنش، یا برعکس، ویژگی ننهاده است، اما

انگیزه‌ها بیشتر انسانها را به شناختِ ظواهر احکام شرع، کشاند و آنان از باطن آن احکام غافل شدند. جز اندکی از مردمان ــ که همان اهل «طریق‌الله»اند ــ که در ظاهر و باطن آن احکام، بحث کردند و هیچ حکمی را، شرعاً مقرر نکردند، مگر آنکه دیدند که آن حکم را پیوندی با باطن ایشان است. با همهٔ احکام شرایع، بدین‌گونه روبه‌رو شدند و خدا را با آنچه ظاهراً و باطناً برای ایشان مقرر کرده است، پرستیدند. اما در این میان، گروه سومی پدیدار شدند که هم گمراه شدند و هم‌گمراه کردند. احکام شریعت را گرفتند و در باطنشان، آنها را دگرگون ساختند و هیچ حکمی از شریعت را در ظواهر بر جای ننهادند. این گروه «باطنیان» نام دارند و دارای مذاهب گوناگونند. در اینجا ابن‌عربی به ابوحامد غزالی و کتاب *المستظهری* او در رد باطنیان اشاره می‌کند و می‌گوید: سعادت با اهل ظاهر است که در برابر و نقیض اهل باطنند، اما همهٔ سعادت بهرهٔ گروهی است که جمع میان ظاهر و باطن کرده‌اند. ایشان همان عالمان به خدا و به احکام اویند. سپس ابن‌عربی می‌افزاید که او به این اندیشه بوده است که اگر خدا به او عمر دهد، کتاب بزرگی بنویسد و همهٔ مسائل شرع را در آن، در مواضع ظاهری آنها، بیان کند و چون آن مسألهٔ شرعی را در ظاهر حکم به تمامی بررسی کرد، در کنار آن، حکم مسأله را در باطن انسان نیز قرار دهد تا حکم شرع در ظاهر و باطن دیده شود، زیرا اهلِ «طریق‌الله»، هرچند همین هدف و مقصد را دارند، اما خداوند به همهٔ ایشان چنان فهمی نداده است که میزان آن حکم را، در باطن خود بشناسند (*الفتوحات*، ۳۳۴/۱). از سوی دیگر، جای شگفتی نیست که عارفی با ابعاد وجودی و ساختار عاطفی ـ اندیشه‌ای ابن‌عربی، گاه‌گاه ادعاهایی یا خودستاییهایی داشته باشد. اما مسلم این است که وی به هیچ روی ادعای پیامبری نداشته است (همان، ۴۵۶/۳)، ولی می‌بینیم که در چند جا به «ختمِ ولایتِ محمدی» اشاراتی دارد.

ابن‌عربی دربارهٔ «ولایت»، «خاتمیت»، «ختم‌ولایت» و «مهدی آخرالزمان و ظهور وی»، نظریات توجه‌انگیزی دارد. وی ختم ولایت را دارای «اصلِ نبوی و مشهد عَلَوی» می‌شمارد (*عنقاء مغرب*، ۱۸). وی ختم «ولایت عامه» را به حضرت عیسیٰ، می‌داند و می‌گوید: ختم ولایت، علی الاطلاق، عیسیٰ علیه‌السلام است و ختم ولایت عامه که پس از وی ولیی نیست، عیسیٰ (ع) است (*الفتوحات*، ۴۹/۲) و نیز می‌گوید: هنگامی که عیسیٰ، در آخرالزمان به زمین فرود آید، خدا به وی «ختم ولایت کبری» را از آدم تا واپسین نبی، برای بزرگداشت محمد (ص) می‌بخشد، چون خدا ولایت عامه را در هیچ امتی ختم نمی‌کند، مگر به رسولی که پیرو محمد (ص) باشد (همان، ۵۱۴/۳). از سوی دیگر، ابن‌عربی «ختم ولایت خاصه» یا «ختم خاص» را «ولایت محمدی» می‌نامد و در این‌باره می‌گوید: ختم خاص، همان ختم محمدی است که خدا ولایت اولیای محمدی، یعنی وارثان محمد (ص) را به او ختم کرده است و نشانهٔ او در خودش این است که به اندازهٔ آنچه هر ولیّ محمدی از محمد (ص) به ارث برده است، بداند و جامع همهٔ علم ولّیِ محمدی برای خدا باشد و اگر این را نداند، ختم نیست (همان، ۴۴۲/۴).

ابن عربی، در جای دیگری، خاتم ولایت محمدی را معرفی می‌کند و می‌گوید: خاتم ولایت محمدی، مردی عرب، از کریم‌ترین اصل و مقام است. او اکنون در زمان ما وجود دارد. من در ۵۹۵ ق، او را شناختم و نشانه‌ای که او در خود داشت و خدا آن را از چشمان بندگانش پنهان کرده بود، در شهر «فاس» بر من آشکار شد. من خاتَم ولایت را در او دیدم. او خاتِم نبوتِ مطلقه است و بیشتر انسانها او را نمی‌شناسند. خدا وی را مبتلا به کسانی کرده بود که آنچه از حق ــ در سرّ او ــ از آگاهی و علم به حق، در او یافت می‌شد، انکار می‌کردند. همچنانکه خدا به محمد (ص) نبوت شرایع را، ختم کرده است، به همان گونه، خدا با ختم محمدی، ولایتی را که از میراث محمدی به دست می‌آید، ختم کرده است، نه ولایتی که از دیگر پیامبران به دست می‌آید، زیرا بعضی از اولیاء، وارث ابراهیم و موسیٰ و عیسایند و ایشان، پس از این ختم‌محمدی، یافت می‌شوند، اما ــ پس از خاتِم ولایت محمدی ــ ولیی بر قلب محمد (ص)، یافت نمی‌شود. این است معنای خاتِم ولایت محمدی (همان، ۴۹/۲).

سرانجام ابن عربی در وصف ختم ولایت محمدی می‌گوید: او داناترین و آگاه‌ترین مردمان به خداست. چه در زمان او، چه پس از او، کسی به خدا و به مواقع حکم، از او آگاه‌تر نیست. او و قرآن دو برادرند، همچنانکه «مهدی» و «شمشیر» دو برادرند (همان، ۳۲۹/۳. دربارهٔ نظریات ابن عربی در پیوند با مهدی آخرالزمان (ع) و ظهور او، نک‍: ۳۲۷/۳ به بعد).

اکنون در یک بازنگری کلی به چهرهٔ عرفانی ابن عربی، آنگونه که در این مقاله نشان داده شد، می‌توان گفت که مسأله یا هدف اساسی اندیشه پردازیهای ابن عربی را باید در پیوند میان خدا و جهان یا به دیگر سخن، میان خدا و انسان جست و جو کرد. رنجها و شکنجه‌های اندیشه‌ای و عاطفیی که ابن عربی در آن دو زمینه تصویر می‌کند، نشانگر مغز و قلبی است ناآرام، توفانی، مست و هشیار، خودآگاه و بی‌خویش، خرسند و ناخرسند، یکتاجوی، یعنی وحدت‌گرا یا واحدگرا و هم‌زمان، درگیر با کثرتها، درگیر با دیالکتیک وحدت و کثرت، لاهوت و ناسوت و بسیاری اضداد در عین یگانگی آنها. هستی نزد ابن عربی، یکتای بسیار، یا یگانهٔ چندین، چندینِ یگانه، یا بسیارِ یکتاست. برای او حق (خدا) همه چیز است. سرانجام تلاشهای اندیشه‌ای و عاطفی و کشفی ـ عرفانی او به اینجا می‌انجامد که در هستی جز خدا نیست و سراسر جهان پدیداری و همهٔ پدیده‌ها، مظهرها و جلوه‌گاههای یک هستی مطلق یا مطلق هستیند که وی آن را «حق» می‌نامد. درگیری ابن عربی با تنزیه (فراباشی) مطلق حق و همانبودیِ حق با همهٔ موجودات است. حق هم مبدأ و منشأ همهٔ چیزهاست، هم از همهٔ چیزها، جداست. حق دو نام بنیادی دارد: ظاهر و باطن. جهان پدیداری، مظهر نام ظاهر و نام باطن او خود اوست. هر آنچه در جهان هستی است،

تبلور یا تحقق نامهای اوست. حق، در جهان پدیداری، در آینه‌های نامهای او که بی‌شمارند، آشکار می‌شود، یعنی خود را درصورت یا مثال یا انگارهٔ این نامها، به خود نشان می‌دهد، زیرا او عاشق خویش است، هر عاشقی می‌خواهد خود را به معشوق خویش بشناساند. حق نیز دوست دارد که خود را به خلق خویش بشناساند. انگیزش عشقی یا جنبش مهری، حق را به آفرینش جهان و جهانیان برمی‌انگیزد. حق در «نهفتگی خویش» دچار اندوه یکتایی و تنهایی است. نَفَسِ رحمانی که سرچشمه و انگیزهٔ آفرینش است، حق را از این اندوهِ تنهایی بیرون می‌آورد. خدای ناشناخته، دوست دارد که شناخته شود، تنفس می‌کند، در برابر «خود»، «نه خود» را پدید می‌آورد تا این «نه خود» او را بشناسد. آفریدهٔ گزیدهٔ او، «انسان»، او را می‌شناسد و او را «الٰه» می‌سازد. پیوند دیالکتیکی میان الله و مألوه، میان خدا و انسان ــ که خدا وی را به صورت خود آفریده است ــ پیوندی دیالکتیکی میان خدا و جهان است، جهانی که هر پدیدهٔ آن، آینهٔ یکی از تجلیات پیوسته، بی‌شمار و بی‌پایانِ حق است تا حق خود را در آن ببیند. جهان آینهٔ خداست. درخشان‌ترین و صیقلی‌ترین آینه‌ها انسان است، انسان کامل، نه انسان حیوان. این انسان کامل، گوهر مقصود خدا از آفرینش جهان است. انسان که جهانِ کوچک است، نسخهٔ جامع همهٔ حقایق حق و جهان بزرگ است. الله و مألوه همبستهٔ یکدیگر و لازم و ملزومند. کوتاه سخن، وحدت سرچشمه و انگیزهٔ کثرت است و کثرت مظهر وحدت است. کثرتها، یعنی موجودات، هستی عینی ندارند، اما در علم حق، ثابتند و معدومهایی‌اند که در علم حق، ازلاً، موجودند و موجودهایی‌اند که درعین هستی عینی، معدومند. چه دیالکتیک زیبا و باشکوهی! همهٔ هستیها، پیش از تحقق عینی بیرونی، در علم حق، «هست» بوده‌اند که برخی از آنها «هست» شده‌اند و برخی همواره در نیستیند و بوی هستی هرگز به مشامشان نرسیده است. حق همواره و جاودانه در «تجلی» است. هستیها «تجلیات» اویند. تجلی، هرگز تکرار نمی‌شود. آفرینش در هر لحظه، یعنی در هر نَفَس، نو می‌شود، یعنی تجلی همواره و در هر نفسی، در نو شدن است. بودن و نبودنِ هر چیز، در هر لحظه درهم آمیخته‌اند. ما آدمیان از این نوشدنِ پیوسته و لحظه به لحظه غافلیم. بقای هرچیز عین فنای آن است و فنای آن، آغازِ بقای آن است. بقای جاودانه از آنِ حق است: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ اِلّا وَجْهَهُ» (قصص/۲۸/۸۸)، یعنی همهٔ حقایق از میان می‌روند، جز «حقیقت» یعنی واقعیتِ حق ــ چون وجهِ شیء، حقیقت یعنی واقعیت آن است. حق و خلق، خدا و انسان، همبسته‌اند، به یکی بی‌آن دیگری نمی‌توان اندیشید، اما عقل و اندیشه به این حضرت راه ندارند. اندیشه باید از خود بیگانه شود، تا به «یگانه» یا «یگانگی» حق و خلق برسد، یعنی از راه کشف و شهود، راهی که «فراسوی مرزِ عقل» است. رسیدن به چنین هدفی «عنایت و گزینش الهی» است و وسیلهٔ آن، خلوت، ذکر، مجاهدت و ریاضت است. رسیدن به آن هدف، ویژهٔ گزیدگان و نخبگان است. وسیلهٔ خداشناسی، خودشناسی است، از سوی انسان. وسیلهٔ شناختنِ جهانِ مینوی، شناختن گیتی است. نخست باید جهان را شناخت تا سپس بتوان خدا را شناخت، چه هر که جهان را نشناسد، خدا را نمی‌شناسد. موجودات همه همواره در نکاح و توالُدند. نکاح اصل همهٔ چیزهاست. نرینگی و مادینگی، پدری و مادری، اصل و قانون جاری و ساری در همهٔ موجودات است. عشق انگیزه و سرچشمهٔ همهٔ موجودات است و همهٔ جهان عاشق و معشوقند. خیال برجسته‌ترین ویژگی جهان و انسان است. خیال آفرینندهٔ چیزهایی است که در هستی بیرونی یافت نمی‌شوند. عشق راستین، فرزند خیال است. خیال شکنندهٔ احکام عقل و جامع اضداد است. خیال مانند حقیقت حق است. حق جامع نقیضها و اضداد است. حق و خیال همرویدادیِ اضدادند.

مآخذ: ابن بی‌بی، حسین بن محمد، *الاوامر العلائیة*، آنکارا، ۱۹۵۶ م؛ ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، *مجموعة الرسائل والمسائل*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد ابن نجار*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن عربی، محمدبن علی، *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ ق / ۱۹۱۹ م؛ همو، «التدبیرات الالٰهیة»، «عقلة المستوفز»، همراه *انشاء الدوائر*؛ همو، *ترجمان الاشواق*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ همو، *التجلیات الالٰهیة*، همراه با تعلیقات ابن سودکین و «کشف الغایات»، به کوشش عثمان یحیی، تهران، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، «کتاب المسائل»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م، ج ۲؛ همو، *روح القدس*، به کوشش عزه حصریه، دمشق، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، *شجرة الکون*، قاهره، ۱۹۸۷ م؛ همو، «صورة اجازة من الشیخ الاکبر»، *الاندلس* (نک: بدوی در مآخذ لاتین)؛ همو، *عنقاء مغرب*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ ق؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ همو، «فهرست مؤلفات»، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، *کلیة الآداب*، دانشگاه اسکندریه، ۱۹۵۴ م، شم ۸؛ همو، *محاضرة الابرار*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قنفذ، احمد، *انس الفقیر وعز الحقیر*، به کوشش محمد فاسی و ادولف فور، رباط، ۱۹۰۵ م؛ ارسطو، *الطبیعة*، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ اسفراینی، طاهربن محمد، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عندالعرب*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح؛ *البلغة فی الحکمة* (منسوب به ابن عربی)، به کوشش نهاد ککلیک، استانبول، ۱۳۶۹ ق؛ جابربن حیان، *مختار رسائل*، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۹۷۷ م؛ جوینی، عبدالملک بن عبدالله، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ چیتیک، ویلیام، مقدمه بر *نقد النصوص* (نک: جامی در همین مآخذ)؛ حصریه، عزه، مقدمه بر *روح القدس* (نک: ابن عربی در همین مآخذ)؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، دار صادر؛ شرف، شرف‌الدین خراسانی، *جهان و انسان در فلسفه*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الیواقیت والجواهر*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *نهایة الاقدام*، به کوشش آلفرد گیوم، اکسفورد، ۱۹۳۱ م؛ غبرینی، احمدبن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ قاری بغدادی، ابراهیم بن عبدالله، *مناقب ابن عربی*، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ *قرآن مجید*؛ قونوی، صدرالدین، «الفکوک»، در حاشیهٔ *شرح منازل السائرین* (نک: کاشانی در همین مآخذ)؛ قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، ۱۲۹۹ ق؛ کاشانی، عبدالرزاق، «اصطلاحات الصوفیة»، در حاشیهٔ *شرح منازل السائرین*، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ همو، *شرح فصوص*، مصر، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *شرح منازل السائرین*، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ کتاب مقدس؛ «کشف الغایات»، همراه *التجلیات*

الالٰهیة (نک: ابن عربی در همین مآخذ)؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمود عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ ونسینک، ا. ی.، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ یحیی، عثمان، حاشیه بر *التجلیات الالٰهیة* و حاشیه بر ضمیمهٔ آن «کشف الغایات» (نک: ابن عربی در همین مآخذ)؛ همو، استدراک و حاشیه بر *الفتوحات المکیة* ابن عربی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ ق؛ نیز:
Aristoteles, *Physica*; Austin, R. W. J., *Sufis of Andalusia*, London, 1971; Badawi, ᶜAbd Al-Rahmān, "Autobibliografia de Ibn ᶜArabi", *Al-Andalus*, Madrid, 1955, vol. XX; *Britannica*; Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn ᶜArabi*, Paris, 1958; Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1964; EI²; GAL, S; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1964; Meyer, Egbert, "Ibn ᶜArabi Begegnet Ibn RušD", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1986, vol. III; Nicholson, Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, London, 1967; Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabī*, Leiden, 1919; Philo, "Legum allegorium", "De opificio mundi", *Loeb Classical Library*, London, 1956, vol. I; plato, *The Sophist*; Schneder, Hans Heinrich, "Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", ZDMG, Leipzig, 1925, vol. LXXIX; Spinoza, Baruch, *L'éthique*, tr. Charles Appuhu, Paris, 1965; Yahya, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ᶜArabī*, Damas, 1964; Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِبْنِ عَرَفه، ابوعبدالله محمد بن محمد وَرغَمّی (۷۱۶-۸۰۳ ق / ۱۳۱۶-۱۴۰۱ م)، فقیه مالکی در تونس در عهد حَفْصیان. برخی تولد او را در ۷۱۷ق نوشته‌اند (ابن‌قاضی مکناسی، ۲۸۳/۲). وی در تونس زاده شد (سیوطی، ۲۲۹/۱) و همانجا به تحصیل پرداخت. فقه را نزد ابوعبدالله محمد بن عبدالسلام، ابوعبدالله محمد بن هارون، محمد بن حسن زبیدی، ابوعبدالله ابلی، محمد بن محمد بن حسین بن سَلَمهٔ انصاری فرا گرفت. صحیح بخاری و صحیح مسلم را از ابوعبدالله محمد ابن جابر وادی آشی شنید و از او روایت کرد و اجازه گرفت و قرائت را نیز از محمد بن محمد بن سلمهٔ مذکور آموخت (ابن فرحون، ۳۳۱/۲). سخاوی (۲۴۰/۹) فهرستی از مشایخ وی را به دست داده است. ابن فرحون که به نظر می‌رسد راجع به ابن عرفه به سبب نفوذ بسیارش در دربار تونس راه مبالغه پیموده، وی را سرآمد اقرانش در دانشهای گوناگون دانسته است (۳۳۱/۲، ۳۳۲) و سیوطی او را مجدّد سدهٔ ۸ق / ۱۴م دانسته است (بابا تنبکتی، ۲۷۴). شهرت علمی وی باعث شد که دانش‌پژوهان از اطراف و اکناف برای استفاده نزد او بیایند. تا آنجا که نوشته‌اند کمتر عالم و قاضیی در تونس در آن زمان می‌توان یافت که از ابن عرفه دانش نیاموخته باشد (ابن فرحون، ۳۳۲/۲؛ باباتنبکتی، ۲۷۹). از شاگردان معروف وی ابوالعباس احمدبن حسن ابن‌قنفذ است که به تصریح خود (ابن قنفذ، ۳۸۰) در ۷۷۷ق / ۱۳۷۵م در جامع زیتونه در درس او شرکت کرده است. ابن حجر (۳۳۷/۴) نیز نوشته است که ابن عرفه هنگامی که در مکه بوده به وی اجازهٔ نقل حدیث داده است. وی شاگردان و راویان دیگری نیز داشت (نک: ابن قاضی شهبه، ۸۴/۳؛ باباتنبکتی، همانجا؛ ابن مریم، ۲۰۰-۲۰۱). در ۷۵۰ یا ۷۵۶ق به امامت جامع زیتونه منصوب و در ۷۷۲ق به عنوان خطیب آنجا انتخاب شد و به افتاء پرداخت (باباتنبکتی، ۲۷۴، ۲۷۷؛ ابن قنفذ، همانجا).

ابن عرفه در ۷۹۲ق / ۱۳۹۰م هنگام سفر حج در مصر مورد احترام ملک الظاهر قرار گرفت (ابن فرحون، ۳۳۲/۲-۳۳۳). ابن جزری (۲۴۳/۲) نوشته است که در آن سال در قاهره با وی ملاقات کرده است. ابن حجر در رفتن حج و بازگشت به قاهره با وی همسفر بوده و ابن عرفه به او و فرزندانش اجازهٔ روایت داده است. او احتمالاً به اسکندریه نیز رفته است (نک: وزیر، ۱(۳) / ۵۷۸). ابن عرفه سرانجام در ۷۹۳ق به تونس بازگشت (ابن جزری، همانجا) و ۱۰ سال بعد در همانجا وفات یافت (وزیر، ۱(۳)/۵۸۲).

از نکات قابل توجه دربارهٔ ابن عرفه مخالفت شدید وی با ابن خلدون است که به گفتهٔ همین مورّخ به سبب حسادت به برتری علمی ابن خلدون بوده است (صص، ۲۴۹-۳۶۲). سرانجام ابن عرفه در مخالفت خود پافشاری کرد و در سعایت از ابن خلدون نزد سلطان با مخالفان وی همداستان شد و توفیق نیافت (نک: همانجا). برخی اقوال فقهی وی را وزیرسراج در *الحلل السندسیة* (۱(۳) / ۵۹۷، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۰) گرد آورده است. او گاهی شعر نیز می‌سروده و ابیاتی از او را سخاوی (۲۴۲/۹)، داوودی (۲۳۹/۲)، ابن قاضی مکناسی (۲۸۱/۲-۲۸۳) و باباتنبکتی (صص ۲۷۵، ۲۷۹) نقل کرده‌اند.

آثار:

الف - چاپی: ۱. *الحدود الفقهیة*. شرح این رساله از محمد بن قاسم رصّاع با عنوان *الهدایة الکافیة الشافیة لبیان حقائق ابن عرفة الوافیة* در ۱۳۱۷ق در فاس و در ۱۳۱۹ق در قاهره منتشر شده است؛ ۲. *المختصر الکبیر*، در فقه مالکی که تألیف آن را در ۷۸۶ق به انجام رسانیده است (باباتنبکتی، ۲۷۷؛ زرکلی، ۴۳/۷). زرکلی (همانجا) بدون اشاره به محل و سال آن یادآور شده که این کتاب به چاپ رسیده است. سه نسخهٔ خطی نیز از این کتاب به شماره‌های ۳۷۵، ۳۷۶ و ۳۷۷ در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (فاسی، ۳۶۹/۱-۳۷۲).

ب - خطی: ۱. *الشامل*، که ظاهراً با *المختصر الشامل فی اصول الدین و مختصر فی علم الکلام* یکی است. نسخه‌هایی از آن در همان کتابخانه (فاسی، ۳۷۲/۲-۳۷۳)، در دار الکتب مصر (سید، خطی، ۲/۲) و کتابخانهٔ عاطف افندی (همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۱۳۸/۱) در استانبول موجود است؛ ۲. *الطرق الواضحة فی عمل المناصحة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گوتا (برج، شم 1124) وجود دارد (برای دیگر آثار خطی وی، نک: GAL, II/319; GAL, S, II/347).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق / ۱۹۳۳م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق / ۱۹۷۰م؛ ابن خلدون، *التعریف*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۸م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن مریم، محمد بن محمد، *البستان*، به کوشش محمد بن ابی‌شنب، الجزائر، ۱۳۲۶ق /

۱۹۰۸م؛ باباتبکتی، احمد بن احمد، *نیل الابتهاج* در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون قاهره، ۱۳۵۱ق؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، دار البیضاء، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰م؛ نیز:
GAL; GAL, S; *Pertsch*.

علی رفیعی

اِبْنِ عَروس، ابوالعباس احمد بن عبدالله بن محمد بن ابی‌بکر ابن‌علی‌بن یشکر بن یحیی بن وتران بن عروس (د ۸۶۸ ق/ ۱۴۶۴ م)، از صوفیان مشهور تونس در عصر حفصیان. وی در حدود ۷۸۱ ق در قریهٔ مزاتین در وادی الرمل به دنیا آمد (وزیر سراج، ۷۴/۳، ۷۵، ۷۹). اگرچه وی ظاهراً خود را از عرب می‌دانسته (همو، ۷۷/۳)، اما برنسویک[1] (۳۵۸/۲) این انتساب را مورد شک قرار داده، زیرا برخی از مورخان او را از بربرهای هَوّاره و یا از قبیلهٔ بنی‌عروس مغرب دانسته‌اند (نکـ: وزیر سراج، ۷۵/۳، ۷۷). ابن عروس در کودکی پدر را از دست داد و مادرش تربیت وی را برعهده گرفت. او پس از آنکه چندی در تونس به کارهای پست اشتغال داشت، به مسافرت پرداخت و یک چند در شهرهای باجه و میله اقامت گزید. وی در میله به تعلیم قرائت قرآن مشغول شد و پس از آن به تلمسان، فاس، مراکش و سبته سفر کرد و مدتی دراز در مغرب اقصی روزگار گذراند و سپس به موطن خود بازگشت (همو، ۸۰/۳ ـ ۸۱؛ برنسویک، ۳۵۸/۲ ـ ۳۵۹). وی از آغاز جوانی به راه و روش صوفیانه سخت گرایش داشت و در سفرهای خود به تربیت و تزکیهٔ نفس و کسب معارف الهی اهتمام داشت. کسانی چون احمد زرّوق، مؤسس سلسلهٔ زروقیه، ابو راوی عبدالله بن علی و منصور سدّی از مریبان و شاگردان وی بوده‌اند (وزیر سراج، ۸۱/۳؛ مخلوف، ۶۵؛ تریمینگام، 87). ابن عروس پس از بازگشت به تونس به عنوان عارفی صاحب کرامت معروف شد، تا جایی که بعدها وی را از ابدال هفتگانه به شمار آوردند (وزیر سراج، ۸۶/۳؛ برنسویک، ۳۵۹/۲). او در آغاز رفتاری متعارف داشت و جبّه‌ای پشمین به تن می‌کرد و هرگز نمازش در جامع زیتونه ترک نمی‌شد، اما پس از چندی تغییر حالتی در او پدید آمد، در کوچه و بازار اعمالی غریب و خلاف عرف از خود نشان می‌داد (وزیر سراج، ۸۱/۳؛ برنسویک، همانجا). اگرچه چنین اعمالی از سوی افرادی چون ابن حاج، فقیه مالکی (د ۷۳۷ ق)، مردود و خلاف شریعت دانسته می‌شد (۲۱۱/۳)، اما شاگردان ابن عروس تأکید بر این داشتند که وی فرایض شرعی را در خفا انجام می‌داده و در واقع روشی شبیه به ملامتیه داشته است. شک نیست که فقها و متشرعان رفتار ابن عروس را منافی با موازین شرع می‌شمردند و طبعاً در این زمینه مجادلاتی روی می‌داده است (برنسویک، ۳۶۱/۲ ـ ۳۶۲)، اما عامهٔ مردم نسبت به او اعتقادی کامل داشتند (وزیر سراج، ۷۹/۳) و سران دولت نیز او را تکریم و اعزاز می‌کردند، چنانکه محمد منتصر، سلطان حفصی، زاویه‌ای به نام او در تونس تأسیس کرد و بزرگان و امرا در مشکلات خود از او یاری و حمایت می‌طلبیدند و در تشییع جنازهٔ او رجال دولت و سلطنت حاضر شدند (ابن ابی ضیاف، ۲۳۵/۱، ۲۳۸؛ وزیر سراج، ۸۶/۳؛ برنسویک، ۳۶۲ ـ ۳۶۳). ابن عروس در تونس درگذشت و او را در زاویه‌ای که به نام خود او بود، دفن کردند (ابن ابی ضیاف، همانجاها) و امام جامع زیتونه، ابوالعباس احمد مُسراتی بر او نماز خواند (وزیر سراج، همانجا؛ قس: ابن خوجه، ۱۹۰، که سهواً وفات ابن عروس را در زمان محمد منتصر دانسته است).

ابن عروس را مؤسس طریقه‌ای در تصوف دانسته‌اند که به نام وی، عروسیه خوانده می‌شود. مخلوف سلسلهٔ مشایخ او را از طریق استادش شیخ‌فتح‌الله‌بن یوسف‌عجمی از یک سو به ابوالحسن شاذلی و طریقهٔ شاذلیه و از جهت دیگر به معین‌الدین چشتی و طریقهٔ چشتیه می‌رساند (صص ۶۵، ۶۶، ۶۸). در سدهٔ ۱۲ ق عبدالسلام اسمر طرابلسی به اصلاح و احیاء طریقهٔ عروسیه پرداخت و پس از عبدالسلام عنوان «سلامیه» (برگرفته از نام وی) همواره در کنار «عروسیه» به کار رفته است؛ اگرچه تریمینگام ترجیح می‌دهد که سلامیه را شاخه‌ای از عروسیه بداند (ص 87)، اما به گفتهٔ دیونگ[2] (EI², S, 93) سلامیه در حوالی سدهٔ ۱۹ م در شمال افریقا بجز مصر، بیش و کم مرادف عروسیه استعمال شده است، در صورتی که در مصر این دو طریقه جدا از هم شناخته می‌شوند (همانجا). تریمینگام، عروسیهٔ مصر را طریقه‌ای می‌خواند که از دو سلسلهٔ قادریه و شاذلیه منشعب می‌باشد (ص 278، قس: 87). امروزه عروسیه به عنوان شاخه‌ای از شاذلیه در مصر، با همین نام دارای پیروانی است (منوفی، ۲۷۵/۲؛ دربارهٔ سلامیه در مصر امروز، نکـ: غنیمی، ۶۰، حاشیه).

عمربن علی راشدی یکی از مریدان ابن عروس در احوال او کتابی تألیف کرد به نام *ابتسام العروس فی مناقب الشیخ احمد بن عروس*، که در تونس (۱۳۰۳ ق) به چاپ رسیده است. نوهٔ برادر ابن عروس این اثر را با عنوان *اجلاء البؤوس و احیاء النفوس فی مناقب الشیخ سیدی احمد بن عروس* مختصر کرده است (وزیر سراج، ۷۵/۳، نیز نکـ: ۷۹/۳). ابن عروس اشعاری نیز داشته است. *دیوان* شعری به نام وی در مصر (۱۸۸۰ م) به چاپ رسیده است (نیز دربارهٔ شرح بر قصیده‌ای که انتسابش به ابن عروس مورد تردید است، نکـ: *آلوارت*، III/251).

مآخذ: ابن ابی ضیاف، ابوالعباس احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن حاج، محمد، *المدخل*، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابن خوجه، محمد، *صفحات من تاریخ تونس*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ برنسویک، روبر، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ عروسی، محمد، *السلطنة الحفصیة*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ غنیمی تفتازانی، ابوالوفا، *ابن عطاءالله الکندری و تصوفه*، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *تنقیح روضة الازهار*، بیروت، المکتبة الثقافیة؛ منوفی، محمود، *جمهرة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة فی*

1. Brunschvig 2. F. De Jong

الاخبار التونسیة، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ نیز:
Ahlwardt; EI², S; Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ عَریف، ابوالعباس احمد بن محمد بن موسی بن عطاءالله صَنهاجی، فقیه، محدث و صوفی مشهور اندلسی (۴۸۱ ـ صفر ۵۳۶ق / ۱۰۸۸ ـ سپتامبر ۱۱۴۱م). اصل او از قبیلهٔ صنهاجه و خود از مردم المریه بود. پدر وی اهل طنجه بود (ابن‌ابار، *المعجم*، ۱۸) و گفته‌اند که او را از آن روی «عریف» نامیده‌اند که در آنجا رئیس پاسبانان شب (صاحب حرس‌اللیل) بوده است (ابن‌زیات، ۹۷). ابن‌عریف را پدرش در آغاز نوجوانی به سبب تنگی معیشت نزد جولایی به شاگردی گماشت، اما او از هر کاری جز قرائت *قرآن* و مطالعهٔ کتاب بیزار بود، سرانجام پدرش ناچار با اشتغال او به کسب علم موافقت کرد. ابن‌عریف در المریه به آموزش *قرآن* و فقه و حدیث پرداخت، سپس به تحقیق در وجوه قرائات و جمع روایات همت گماشت و در علوم ادبی از کتاب *الفصوص فی اللغات والاخبار* تألیف صاعدبن حسن ربعی بهره‌ور شد (ابن‌ابار، همان، ۱۹؛ آسین پالاسیوس، 2). وی از ابوخالد یزید و جمعی از محدثان معروف زمان خود حدیث شنیده و روایت کرده است (ابن‌بشکوال، ۸۱/۱) و با کسانی چون ابوعلی‌ابن‌سُکَّرهٔ صدفی، ابوالحسن بَرجی، محمدبن حسن لَمغانی، ابوبکر عبدالباقی بن محمد بن بُریال، محمد بن یحیی بن فَرّاء و ابوعمر احمد بن مروان بن یُمْنالش زاهد مصاحبت داشته است (ذهبی، ۱۱۱/۲۰ ـ ۱۱۲). گفته‌اند که از دست ابوبکر عبدالباقی بن محمد حِجاری آخرین مصاحب ابوعمر طَلَمَنکی خرقه پوشیده است (همو، ۱۱۳/۲۰). جزئیات طریقهٔ صوفیانهٔ ابن‌عریف دقیقاً بر ما روشن نیست. همین قدر می‌دانیم که شهر المریه در آن هنگام از مراکز مهم تصوف در اندلس بوده و آراء عرفانی مکتب ابن‌مَسَرّه (ه م) طی دو قرن در جنوب اسپانیا رواج تمام یافته بود. بنابراین احتمالاً او از مکتب ابن‌مسره متأثر بوده و به گفتهٔ پالنثیا از کتاب *محاسن‌المجالس* تألیف ابن‌عریف چنین برمی‌آید که طریقت شاذلیه با افکار وی بی‌ارتباط نبوده است (ص۳۶۹). در میان پیروان او می‌توان از کسانی همچون ابوبکر بن رزق و ابومحمدابن ذی‌النون و ابوالعباس اَنْدَرَشی نام برد که از دست او خرقه پوشیده‌اند (ذهبی، همانجا) و ابوعبدالله غزّال که شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی بود و ابوالربیع کفیف مارقی از مریدان او بوده‌اند (ابن‌عربی، ۳۸۵/۳؛ ابن‌زیات، همانجا؛ جامی، ۵۳۰ ـ ۵۳۱). روایتی که جامی (همانجا) در ترجمهٔ احوال ابن‌عریف دربارهٔ ملاقات ابن‌عربی با او آورده است، درست نیست و جامی را در نقل روایت سهوی روی داده است، زیرا ولادت ابن‌عربی سالها بعد از وفات ابن‌عریف بوده است. این شخص باید ابوالعباس عریبی بوده باشد که از مشایخ معروف اندلس و از استادان ابن‌عربی بوده است. نام او را جامی، ابوالعباس «العریفی» خوانده و به همین صورت در *نفحات‌الانس* نقل کرده است. بین ابن‌عریف و قاضی عیاض‌بن موسی یَحْصُبی مکاتباتی بوده است (ابن‌خلکان، ۱۶۹/۱). گفته‌اند که او ۷ نوع خط می‌نوشت که هیچ یک به دیگری شبیه نبود (ضَبّی، ۱۵۴ ـ ۱۵۵). موسی‌بن مَسدی، احتمالاً آخرین مصاحب او، گوید که ابن‌عریف به سبب کمالاتش مورد حسادت قرار گرفت، تا آنکه از او نزد سلطان مرابطی مراکش یعنی علی‌بن یوسف تاشفین سعایت نمودند و سلطان را از بالا گرفتن کار او بیمناک کردند (ذهبی، همانجا). برخی گفته‌اند که ابن‌اسود، قاضی المریه، نزد سلطان از او سعایت کرد (ابن‌زیات، ۹۷). بعضی دیگر گروهی از فقهای شهر را در این کار دخیل دانسته‌اند (ابن‌ابار، همانجا)، اما چنین به نظر می‌رسد که چون روزبه‌روز بر شمار پیروان وی افزوده می‌شد و مردم برای شنیدن کلام و مواعظ او ازدحام می‌کردند، سلطان دچار هراس شد و گمان برد که بر او خروج خواهد کرد. از این رو او را به مراکش احضار نمود (ذهبی، ۱۱۲/۲۰ ـ ۱۱۳؛ یافعی ۲۶۷/۳؛ جامی، ۵۳۰). همزمان با احضار ابن‌عریف، محمدبن حسین میورقی از غرناطه و ابوالحکم‌ابن‌برّجان از اشبیلیه به مراکش احضار شدند (ابن‌ابار، همانجا). دربارهٔ چگونگی وفات ابن‌عریف اختلاف است. به گفتهٔ ابن‌زیات وقتی که به مراکش رسید، نظر سلطان دربارهٔ او تغییر کرده بود و از این رو او را با احترام پذیرفت و به درخواست خودش وی را آزاد گذاشت تا به هر جا که می‌خواهد برود، اما در این احوال ابن‌اسود قاضی او را به وسیلهٔ بادمجان مسموم و هلاک کرد. وقتی که سلطان از این واقعه آگاه شد، دستور داد که ابن‌اسود را که به سوس اقصی رفته بود، مسموم کنند (ص۹۸)، اما برخی وفات او را قبل از رسیدن به مراکش و بعضی پس از رسیدن به مراکش، بی‌آنکه به مسموم شدن او اشاره کنند، دانسته‌اند (یافعی، جامی، همانجاها). شاگرد نزدیک او ابوعبدالله غزّال مرگ او را طبیعی و پیش از حرکت به سوی مراکش و در بندر سبته می‌داند (نک: ابن‌ابار، *المعجم* ۲۰؛ آسین پالاسیوس، 7). برخی نیز گفته‌اند که سلطان مرابطی مراکش او را پنهانی به قتل رساند (ذهبی، ۱۱۳/۲۰). به هر حال به سبب وجود ارتباط میان ابن‌عریف و قیام‌کنندگان معروف به مریدین، بر ضد مرابطون مراکش، می‌توان علت نگرانی سلطان مراکش را نسبت به شهرت و محبوبیت روزافزون ابن‌عریف دریافت (نک: ابن‌خطیب، *اعمال‌الاعلام*، ۲۴۸ ـ ۲۴۹). برخی از محققان اثر دعوت ابن‌عریف و طریقهٔ صوفیانهٔ او را در قیام مریدین بر ضد مرابطون به رهبری ابن‌قسی قطعی می‌دانند (پالنثیا، ۳۷۱). ابن‌عریف پس از وفات در روضهٔ قاضی موسی‌بن احمد صَنهاجی در کنار مسجد قدیم مراکش مدفون شد (سلاوی، ۷۶/۲). مَقری تلمسانی قبر او را در ۱۰۱۰ق / ۱۶۰۱م در مراکش زیارت کرده و دیده است که بسیاری از مردم آنجا به او تبرک می‌جسته و در طلب باران از تربت او یاری می‌خواسته‌اند (۲۲۹/۳ ـ ۲۳۰).

آثار: دربارهٔ آثار و تألیفات او گفته‌اند هنگامی که از سوی سلطان مرابطی به مراکش احضار شد، از وحشت، تمام نوشته‌های خود

را در دریا غرق کرد (ذهبی، ۱۱۳/۲۰)، اما اینک این آثار از او در دست است:

۱. *محاسن‌المجالس*. متن این کتاب همراه با ترجمهٔ آن به زبان فرانسوی، با تحقیقات و مقدمه‌ای در شرح حال ابن‌عریف به کوشش آسین پالاسیوس در ۱۹۳۳م در پاریس به چاپ رسیده است. به گفتهٔ پالنثیا (ص ۳۶۹) ابن‌عریف در این کتاب اصول طریقهٔ جدیدی را در تصوف بیان می‌کند که اثر آن در طریقت شاذلیه و به نحو واضح‌تری در طریقهٔ ابن‌عبّاد رُندی دیده می‌شود. ابن‌دهاق، دانشمند و عارف مشهور اندلسی این کتاب را شرح کرده بود (نک: ابن‌خطیب، *الاحاطة*، ۳۳۴/۱). *محاسن‌المجالس* به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است.

۲. *من رسائل ابن‌العریف الی اصحاب ثورة المریدین فی الاندلس*. این رساله به وسیلهٔ نویایسوعی در *مجلة‌الابحاث*، بیروت، ج۲۷ (۱۹۷۸ ـ ۱۹۷۹م) به چاپ رسیده است.

۳. قطعاتی از اشعار صوفیانهٔ ابن‌عریف در تألیفات کسانی چون ضبّی (ص۱۵۵)، ابن‌زیّات (صص ۹۷، ۹۹ ـ ۱۰۱)، ابن خلّکان (۱۶۹/۱)، ابن‌ابّار (*المقتضب*، ۷۰) و مقری (۲۲۹/۳، ۳۱۹/۴، ۵۹۷/۵) دیده می‌شود و مجموعه‌ای از آنها در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، شم 7685) نگهداری می‌شود.

۴. نسخه‌ای از رساله‌ای با عنوان *محاسن‌الکلام* به نام او در کتابخانهٔ اوقاف در بغداد موجود است (طلس، ۲۹۴).

علاوه بر اینها، ابن‌عباد رندی (۷۳/۱) کتابی به نام *مفتاح‌السعادة ومنهاج سلوک طریق الارادة* به او نسبت می‌دهد. حاجی خلیفه (۱۵۹۱/۲) به کتابی با عنوان *المجالس فی الحدیث* و بغدادی (هدیه، ۸۳/۱، *ایضاح*، ۴۹۷/۲) به کتابی با عنوان *مطالع‌الانوار ومنابع‌الاسرار* از آثار او اشاره می‌کنند.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ همو، *المقتضب*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *اعمال‌الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن‌زیات، یوسف‌بن یحیی، *التشوّف الی رجال‌التصوّف*، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن‌عباد رُندی، محمدبن ابراهیم، *غیث المواهب العلیة فی شرح الحکم العطائیة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن عربی، محمدبن علی، *الفتوحات المکیة*، قاهره، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ بغدادی، هدیه؛ همو، *ایضاح*؛ بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات‌الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة‌الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة‌الجنان*، حیدرآباد، ۱۳۳۸ق؛ نیز:
Ahlwardt; Asin Palacios, Miguel, *Mahāsın al – Majālisd'* Ibn al – Arıf, Paris, 1933.

حسین لاشیء

اِبْن عَریف، ابوالقاسم حسین بن ولید بن نصر (د رجب ۳۹۰ / ژوئن ۱۰۰۰)، ادیب، نحوی و شاعر اواخر عصر امویان در اندلس. از جزئیات زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در قرطبه نزد ابن قُوطیّه و دیگران دانش آموخت، سپس به شرق سفر کرد و چند سال در مصر اقامت گزید و از محضر استادانی چون ابوطاهر ذُهلی و ابن رشیق بهره برد. آنگاه به اندلس بازگشت و منصور بن ابی‌عامر (حک ۳۶۶ ـ ۳۹۳ق) او را در زمرهٔ نزدیکان خود درآورد و به آموزگاری فرزندانش گماشت (ابن فرضی، ۱۳۵/۱؛ یاقوت، ۱۸۴/۱۰). منابع به برخی از مجالس منصور که ابن عریف در آن شرکت داشته و به خصوص به مناظره‌ها و رقابتهای ناموفق او با صاعد بغدادی در حضور منصور اشاره کرده‌اند (حمیدی، ۳۰۰/۱ ـ ۳۰۲؛ ابن بسام، ۴(۱)/۱۵، ۱۷ ـ ۲۰؛ یاقوت، ۱۸۴/۱۰ ـ ۱۹۰). ابن عریف را ادیبی بزرگ و شاعری «کثیرالمدیح» خوانده‌اند (ابن‌فرضی، همانجا؛ حمیدی، ۳۰۰/۱). تنها کتابی که از او برجای مانده شرحی است بر *الجمل* نوشتهٔ زَجّاجی که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب موجود است (خدیویه، ۶۷/۴؛ GAL., S, I/171). کتاب دیگر او، *مطالع الانوار ومنابع الاسرار*، اکنون در دست نیست، اما مقری پاره‌هایی از قصاید او را که در مدح رسول اکرم (ص) سروده، از آن نقل کرده است (۴۹۷/۷ ـ ۴۹۹). سه اثر دیگر نیز به وی منسوب است: یکی در نحو که وی در آن به نقد آراء ابن نحاس در *الکافی* پرداخته است (حمیدی، همانجا؛ یاقوت، ۱۸۳/۱۰)، دیگری در معانی حروف و اقسام آن (ابن‌خیر، ۳۲۰) و سومی در اِعراب (عباس، ۳۰۲). ابیات پراکنده‌ای نیز از وی در دست است (ابن کتانی، ۶۰؛ ابن‌بسام، ۱(۱)/۳۰۹؛ مقری، ۵۸۲/۱ ـ ۵۸۳). ابن عریف در هنگامهٔ نبرد جربیره[1] در طلیطله درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (ابن فرضی، همانجا؛ یاقوت، ۱۹۰/۱۰ ـ ۱۹۱؛ صفدی، ۸۲/۱۳).

مآخذ: ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة مارواه عن شیوخه*، به کوشش فرانسیسکو کودرا و خولیان ریبرا تاراگو، بیروت، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ ابن فرضی، عبدالله بن یوسف، *تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق / ۱۹۵۴م؛ ابن کتانی، محمد بن حسن، *التشبیهات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافة؛ حمیدی، محمد ابن ابی‌نصر، جذوة *المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ خدیویه، فهرست؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ عباس، احسان، تعلیقات بر *التشبیهات* (نک: ابن کتانی در همین مآخذ)؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL, S.

کبری سپهری

اِبْن عِزْرا، ابراهام بن مئیر[2] (مایر) (ح ۴۸۴ ـ ۵۶۲ ق / ۱۰۹۱ - ۱۱۶۷م)، مفسّر تورات، ادیب، مترجم آثار عربی به عبری، منجم و ریاضی‌دان یهودی اندلسی. وی در منابع عربی، ابواسحاق ابراهیم بن

1. Cervera 2. Meïr

مجید خوانده شده است. او از نخستین پژوهشگرانی است که آثار مسلمانان را به زبان عبری ترجمه کرده و باعث گسترش اندیشه و دانشهای مسلمانان و یهودیان شرق در میان یهودیان اروپا شده‌اند (پالنثیا، ۵۰۰ ـ ۵۰۱؛ سارتون، II/187). ابن عزرا در طلیطله زاده شد، سپس همراه خانواده به قرطبه مهاجرت کرد. زندگی او را می‌توان به دو مرحلهٔ متمایز تقسیم نمود: مرحلهٔ نخست که حدود نیم قرن به درازا کشید، در اسپانیا سپری شد. از دوران نوجوانی استعداد و نبوغ او در شعر و زباندانی مشهود بود، چنانکه پیش از خروج از اسپانیا به عنوان شاعر و اندیشمند، شناخته شده بود. مرحلهٔ دوم زندگی وی با مهاجرت او در ۵۳۵ق/۱۱۴۰م از اسپانیا ــ احتمالاً به سبب فقر و تنگی معیشت (هوسیک، 187) ــ آغاز می‌شود و تا پایان عمر او که در سفرهای طولانی می‌گذرد، ادامه می‌یابد. پسرش، اسحاق، که او هم شاعر شناخته شده‌ای بود، همزمان با پدر اسپانیا را ترک کرد و به بغداد رفت. در آنجا با هبةالله بن ملکا معروف به ابوالبرکات بغدادی، طبیب و فیلسوف، دوستی یافت و شعرهایی برای او سرود و سپس به اسلام گروید. این ماجرا ضربهٔ روحی عمیقی به ابن عزرا وارد کرد که تجلی آن در شعرهایش مشهود است. ابن عزرا به بغداد سفر کرد تا بتواند فرزند را دوباره به دین یهود بازگرداند، ولی موفق نشد («دائرة المعارف یهود[1]»، VI/521). از این پس ابن عزرا زندگی خود را در سفر و غربت گذراند. آثار این سفرها در سبک نگارش او به وضوح برجای مانده است. تألیفات او در این مرحله شامل مقاله‌ها و رساله‌های کوتاهی است که اغلب فاقد نظم و ترتیب است. در ۵۳۵ ق، احتمالاً پس از سفری به شمال افریقا و خاور میانه، در رم مستقر شد (جودائیکا، VIII/1163-1165) و در آنجا تفسیرهای بسیاری بر *تورات* نگاشت که چندان مورد توجه یهودیان آنجا قرار نگرفت. آثاری نیز دربارهٔ دستور زبان عبری نوشت که در ۹۵۳ ق / ۱۵۴۶ م در ونیز به چاپ رسیده است. در ۵۴۲ ق از ایتالیا به فرانسه رفت و از جانب یهودیان آنجا به گرمی پذیرفته شد.

مهم‌ترین تفسیرهای او بر عهد عتیق در فرانسه نوشته شد. در ۵۵۳ ق به لندن رفت و دو یا سه سال بعد به فرانسه بازگشت و کتابی در زمینهٔ نجوم از عربی به عبری ترجمه کرد. احتمالاً در اواخر عمر به قلهره[2] در شمال اندلس رفت و همانجا درگذشت (سارتون، II/187؛ قس: جودائیکا، VIII/1164). ابن عزرا یکی از بزرگ‌ترین مفسران و شارحان عهد عتیق است. از ۵۳۵ ق به مدت بیست سال تفسیرهای بسیاری بر عهد عتیق نوشت که تقریباً همهٔ بخشهای کتاب را شامل می‌شود. مهم‌ترین تفسیرهای او در مورد پیامبران و غزل غزلهای سلیمان است (همان، VIII/1166, 1167). تفسیرهای او بر عهد عتیق با نوشته‌های شارحان دیگر تفاوت چشمگیری دارد و بر موازین علمی و زبان شناسی استوار است (هوسیک، همانجا). روش وی آمیزه‌ای است از روش کسانی که آراء آنان مبتنی بر روایات و نظریه‌های پیشوایان مذهبی است و روش گروه مخالف آنها که هیچ تفسیری را افزون بر متن عهد عتیق روا نمی‌دارند. ابن عزرا تفسیرهای خود را بر اساس متون و همچنین شرح مجموعهٔ قوانین شرعی و عرفی بزرگان یهود نوشته و دربارهٔ شرعیات دین بیشتر به تلمودها توجه داشته است (جودائیکا، VIII/1166). در این نوآوریهای او و در تفسیر می‌توان وی را پیشگام اسپینوزا، فیلسوف قرن ۱۷ م دانست (بریتانیکا، V/270). ابن عزرا بر خلاف عقاید رایج آن دوره تلویحاً می‌گوید که اسفار پنجگانه نوشتهٔ حضرت موسی (ع) نیست (جودائیکا، VIII/1167). او دربارهٔ کتاب اشعیا عقیده داشت که این اثر حاوی نظریه‌های دو پیامبر است و این نظر وی امروزه به اثبات رسیده است (سارتون، II/188). ابن عزرا را به سبب داشتن نظریه‌های نوین دینی پدر نقادان کتاب مقدس خوانده‌اند (جودائیکا، همانجا) و هر چند او را در شمار فیلسوفان نیاورده‌اند، ولی افکار فلسفی او را از خلال تفسیرهایش می‌توان دریافت (هوسیک، همانجا). وی عقیده داشت که سخنانش را مردم نادان نمی‌فهمند و همچنین نمی‌خواست که تودهٔ مردم از عقاید افراطی او آگاه شوند، بنابراین در تألیفات خود تعبیرات پیچیده و مبهمی به کار برده است (جودائیکا، VIII/1168).

عقاید فلسفی او نوافلاطونی است و از سلیمان ابن جبیرول[3] نیز متأثر بوده است. با اینهمه مانند فیلسوفان ارسطویی مسلمان، عقیده داشت که دانش پروردگار به امور کلی تعلق می‌گیرد، نه به امور جزئی (هوسیک، همانجا). ابن عزرا با اعتقاد به دخالت ستارگان در تعیین سرنوشت انسان، نظریهٔ خاصی دربارهٔ جبر و اختیار بشر ابراز نکرده است (جودائیکا، همانجا).

ابن عزرا شعر نیز می‌سرود. بعضی از اشعار او با محتوای مذهبی و دارای مفاهیم فلسفی است و از آرزوی او به وحدت و پیوستن به پروردگار سخن می‌گوید. بیشتر این اشعار در اعیاد مذهبی یهودیان خوانده می‌شود. در شعرهای غیر مذهبی او از دوستی و عشق و طبیعت سخن می‌رود. وی مضامین شاعرانهٔ جدیدی در شعر عبری به کار گرفته، که از آن جمله است اشعاری تعلیمی به زبان حیوانات، شعرهایی در قالب چیستان و قطعات هجایی. یکی از شعرهای او از داستان حی‌بن یقظان ابن سینا برگرفته شده است (همان، VIII/1165_1166). ابن عزرا توانست شعر اسپانیایی و اشعار عربی یهودیان آنجا را به شاعران اروپای غربی معرفی کند، به طوری که بعد از مدتی این شاعران به تقلید از سبک او به سرودن اشعاری در محتوا و قالب شعر اسپانیایی پرداختند. *دیوان* شعر او در ۱۳۰۴ ق / ۱۸۸۶ م در برلین به اهتمام یاکوب اگرس[4] به چاپ رسیده است (جودائیکا، همانجا).

ابن عزرا را به درستی یکی از پیشگامان علم دستور زبان عبری می‌دانند. وی اگر چه اصول و نظریه‌های جدیدی ابراز نکرده، ولی

---

1. *The Jewish...* 2. Calahorra 3. Salamon Ibn Gabriol 4. Jacob Egers

توانسته است نوشته‌های زبان‌شناسان عبری را که پیش از وی در مشرق زمین و اندلس آثاری به عربی داشتند، گردآوری کند و به تدوین آنها به زبان عبری بپردازد. به این ترتیب یهودیان اروپا توانستند با آثار دانشمندانی که به زبان عربی تألیفاتی داشتند، آشنا شوند و به نزدیکی دو زبان عربی و عبری پی برند (همانجا).

ابن عزرا آگاهی فراوانی دربارهٔ نجوم و علوم ریاضی داشت و کتابهای بسیاری در این زمینه به زبان عبری از خود به جای گذاشته است. وی با آگاهی از اطلاعات ریاضی‌دانان عرب زبان، روش استفاده از سیستم ده دهی (اعشاری)، را به یهودیان آموخت و با استفاده از حروف عبری «الف» تا «ط» به جای ۱ تا ۹ و تعیین علامت ویژه‌ای برای نشان دادن صفر و قراردادن دهگان در طرف چپ آن، به صورتی که اکنون معمول است، کمک بزرگی به یهودیان کرد (*جودائیکا*، VIII/1168).

از مهم‌ترین کارهای او ترجمهٔ شرح بیرونی بر زیج خوارزمی است. وی این کتاب را در ۵۵۵ ق / ۱۱۶۰ م به زبان عبری ترجمه کرد. اصل کتاب که به زبان عربی بوده است از بین رفته و تنها ترجمهٔ عبری آن به جای مانده است (نالینو، ۱۶۴). ابن عزرا بر این اثر مقدمه‌ای نوشته است. قسمتی از متن عبری کتاب همراه با ترجمهٔ آلمانی آن توسط اشتاین اشنایدر به چاپ رسیده است («دربارهٔ تاریخ ترجمه...[1]»، 359-355). در این مقدمه، ابن عزرا از تأثیر افکار ریاضی‌دانان و منجمان هندی بر دانشمندان عرب زبان سخن گفته و از کنکه یا منکه ریاضی‌دان و منجم هندی الاصل دربار هارون الرشید یاد کرده است. به عقیدهٔ ابن‌عزرا، کنکه اعداد اصلی (اعداد نهگانه) و سیستم ده دهی را به اعراب آموخته است (همان، 331). بنابر گفتهٔ او، این شخص را زیجی بوده که خوارزمی برای تهیه زیج خود از آن سود برده است. ابن عزرا نیز در کتابش «دربارهٔ حرکات سیارات»، از روش بطلمیوس و دانشمندان عرب زبان استفاده کرده و به نتایج علمی قابل توجهی رسیده است. وی با مطالعهٔ محاسباتی که دانشمندان عرب زبان، مانند ابن مقفع و دیگران، در زمینهٔ حرکت خورشید انجام داده بودند، متوجه شد که خورشید نمی‌تواند در یک محل ثابت بماند؛ نکته‌ای که پیش از او بطلمیوس نیز نتوانسته بود به آن پی‌ببرد (همان، 356-354). او همچنین دو رسالهٔ ماشاءالله در علم احکام نجوم را به عبری ترجمه کرده است («دائرة المعارف یهود»، GAL,S,I/391;VI/524). از طریق همین ترجمه‌ها و نوشته‌های ابن عزرا در زمینهٔ علم نجوم بود که دانشمندان اروپایی توانستند با معلومات و دستاوردهای منجمان و ریاضی‌دانان عرب زبان آشنا شوند (سارتون، II/188). گفته می‌شود که وی مدتی هم در هند اقامت کرده و در نگارش آثار علمیش از منابع هندی سود جسته است. اما اشتاین اشنایدر («آیا ابن عزرا در هند بوده؟[2]»، 432-427) این نظریه را رد کرده است.

ابن عزرا حدود ۱۰۸ کتاب به زبان عبری نوشته یا ترجمه کرده است. اکثر آثار او طی قرون گذشته به زبانهای لاتینی، آلمانی و فرانسه ترجمه شده است. نوشته‌های او از این رو مورد توجه بوده که نه تنها حاوی اطلاعات وسیع و عمیق هستند، بلکه شیوهٔ نگارش، کوتاه و آهنگین بودن جملات، بیان هزل آمیز و قالب معمایی آن خواننده را مجذوب می‌کند واورا به‌تفکر وتأمل وامی‌دارد (*جودائیکا*، VIII/1168؛ برای آشنایی با آثار او نک: *جودائیکا*؛ *دائرة المعارف یهود*).

مآخذ: بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، مکتبة النهضة المصریة؛ نالینو، کارلو، *علم الفلک*، رم، ۱۹۱۱ م؛ نیز:
Britannica, 1973- 1974; GAL,S; GAS; Husik, Isaac, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*,New York, 1916; *Judaica; The Jewish Encyclopedia*; Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Tehran, 1978; Steinschneider, M., "Ist Ibn Esra in Indien gewesen?", ZDMG, 1866, vol. XX; id, "zur Geschichte der Übersetzungen aus dem Indischen in's Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur", ibid, 1870, vol. XXIV.
شهناز رازپوش

اِبْنِ‌عَزَم، ابوعبدالله‌شمس‌الدین‌محمدبن‌عمربن محمدبن‌احمدبن عزم تمیمی (۸۱۶ ـ ۸۹۱ق / ۱۴۱۳ ـ ۱۴۸۶م)، تاریخ‌نگار مالکی مذهب. وی در تونس زاده شد و در همانجا طبق مرسوم زمان به کسب دانش پرداخت. از جزئیات زندگی او آگاهی روشنی در دست نیست. در میان مورخان و نویسندگان همزمان با ابن‌عزم، تنها سخاوی که با وی دوستی داشته، شرح حال نسبتاً مشروحی از او به دست داده است. براساس گفتار او، ابن‌عزم در آغاز تحصیل، کتابهای متداول درسی چون *شاطبیه* را فراگرفت و قرآن کریم را با قرائت چندتن، از جمله برادرش، نزد استادان وقت آموخت و آن را حفظ کرد. در ۸۳۷ق / ۱۴۳۴م به اسکندریه رفت و در آنجا به تکمیل دانش پرداخت و از محضر دانشمندانی چون عمر بَسلفونی و دیگران بهره‌برد. در همین سال به قاهره رفت و تا اواخر ۸۳۹ق در آنجا بماند. آنگاه از راه دریا رهسپار مکه شد و پس از گزاردن مناسک حج، در مدینه اقامت گزید. در این شهر از جمال کازرونی استماع کرد، لیکن در مدینه نیز نماند و بار دیگر به قاهره و از آنجا به مکه بازگشت. در ۸۴۹ ق به شام رفت و پس از آنکه بیت‌المقدس را زیارت کرد در مکه اقامت گزید و از مشایخ و نیز از دانشمندانی که به آن شهر می‌آمدند استماع کرد. او در سفرهایش از رهگذر صحافی و خرید و فروش کتاب زندگی می‌کرد (۲۵۵/۸).

ابن‌عزم در مکه با شمس‌الدین سخاوی آشنا شد و در کنار وی در درس بعضی از استادان برجستهٔ آنجا شرکت جست. سخاوی خود می‌گوید که *رسالهٔ قشیریه* را از ابن‌عزم شنیده است. وی سرانجام به تصوف روی آورد و آثار ابن‌عربی را بارها خواند و پیوسته به اقوال او استناد می‌کرد و کتابهای او را در اختیار اهل تصوّف قرار می‌داد. ابن‌عزم در اواخر عمر به تنگدستی افتاد و سرانجام در مکه درگذشت (همو، ۲۵۵/۸ ـ ۲۵۶). ابن عزم خط نسخ را نسبتاً زیبا می‌نوشت و زرکلی نمونه‌ای از آن را در کتاب خود آورده است (۳۱۵/۶).

به ابن‌عزم چند تألیف نسبت داده‌اند که هیچ‌یک از آنها تاکنون به

1. "Zur Geschichte der..." 2. "Ist Ibn Esra in...?"

طبع نرسیده است. اثر برجستهٔ او دستور الاعلام بمعارف الاعلام است که تراجم دانشمندان مشهور به اختصار در آن بیان شده است. از این کتاب چند نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های مختلف جهان مضبوط است (عبدالبدیع، ۲(۱)/۱۳۲؛ سید، ۲(۳)/۱۴۸؛ بانکیپور، 13 - X11/12؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، ۳۸۹). این کتاب در پنج بخش مرتب گردیده، بخش اول شرح حال شُهرگان به نام، بخش دوم شهرگان به کنیه، بخش سوم شهرگان به نسب یا سبب یا لقب، بخش چهارم شهرگان به «ابن...» و پنجم در احوال کسانی که به نام صاحب فلان کتاب شهرت یافته‌اند. (بانکیپور، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ۱/۷۵۳؛ *آلوارت*، 350 - IX/349). پیش‌نویس این کتاب را قطب‌الدین محمدبن احمد مکی نهروانی تهذیب کرد و مطالبی بر آن افزود. برخی دیگر چون ابراهیم‌بن سلیمان جینینی دمشقی نیز به تکمیل این کتاب پرداختند و زندگی‌نامه‌های افراد بسیاری را بر آن افزودند (سید، ۲(۲)/۶۱؛ نیز نک: حاجی خلیفه، همانجا). بروکلمان (GAL, II/222) اثر دیگری به نام «*المنهل العذب فی شرح اسماء الرب*» به استناد *فهرست خدیویه* (۲۳۳/۲) به او نسبت داده، لیکن در فهرست یاد شده این کتاب از شمس‌الدین محمدبن ابراهیم مشهور به خطیب وزیری (د ۸۹۱ق / ۱۴۸۶م) دانسته شده است. اشتباه بروکلمان را زرکلی (همانجا) وکحاله (۹۰/۱۱) نیز تکرار کرده‌اند. ازکتاب دیگر او به نام *تذکرة الناسی فی ربع الآسی* فقط بروکلمان یاد کرده (GAL, S, II/223)، ولی مأخذ او در نقل این استناد معلوم نیست.

مآخذ: حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*، زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ـ ۱۳۵۵ق؛ سید، *خطی*؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصوّرة*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۶۷ق / ۱۹۵۷م؛ نیز: *Ahlwardt*; *Bankipore*; GAL; GAL, S.

سیدعلی آل‌داود

اِبْنِ عَزّوز، محمد المکی بن مصطفی بن محمد حسنی ادریسی (۱۲۷۰ ـ ۱۳۳۴ق / ۱۸۵۴ ـ ۱۹۱۶م)، عالم جامع الاطراف مالکی. نسب ابن عزوز به حسن مثنّیٰ فرزند امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد و به همین جهت حسنی خوانده شده است (تونسی، ۱۳). او در شهر نفطه (تونس) چشم به جهان گشود (کتانی، ۲۲۹/۲). در آن عصر نفطه و تَوزَر از مراکز مهم علم و ادب در شمال افریقا به شمار می‌رفتند، و به همین دلیل از باب تشبیه به آنها کوفه و بصره گفته می‌شد (تونسی، ۱۱). ابن‌عزوز در چنین محیطی، زیر نظر پدر خود که از مشاهیر علم در آن دیار بود، پرورش یافت (همو، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۹؛ مخلوف، ۴۲۳). او در زادگاه خود به فراگیری علوم مختلف از استادانی چون محمدبن عبدالرحمن تازری، پسرعم خود، روی آورد (تونسی، ۱۴)، سپس عازم شهر تونس شد و در جامع زیتونه ضمن تدریس، زیر نظر استادان نامدار آن روزگار مانند محمد شاذلی بن صالح، احمد بن الخوجه، محمد النجار و دیگران به تحصیلات خود ادامه داد (همو، ۱۱، ۱۴؛ مخلوف، همانجا). وی پس از مدتی عازم الجزایر شد و در آنجا با عالمانی چون محمد بن ابی‌القاسم ــ که از مشایخ معروف صوفیه به شمار می‌رفت ــ و دیگر علمای آن دیار آشنا گردید و از محضرشان استفاده نمود. پس از بازگشت به تونس مجدداً به تحصیل و تدریس در جامع زیتونه پرداخت (تونسی، ۱۱) و در ۱۲۹۵ق (نک: همو، ۲۲) بی‌تمایل خود به عنوان مفتی نفطه (کتانی، ۲۲۹/۲ ـ ۲۳۰؛ تونسی، ۱۱) و پس از آن به سمت قضای آن شهر منصوب شد (همو، ۲۳) و تا ۱۲۹۸ق در آن مقام باقی ماند (نک: همو، ۱۱). آنگاه به تونس بازگشت و مجدداً به تدریس در جامع زیتونه پرداخت (همو، ۱۱ ـ ۱۲). ابن عزوز در ۱۳۱۶ق عازم مشرق شد (همو، ۱۵) و مدتی را در بنغازی، مصر، حجاز و شام گذراند (مخلوف، همانجا). سرانجام در ۱۳۳۱ق (نک: تونسی، ۱۲) به استانبول، مرکز دولت عثمانی رفت و در آنجا اقامت گزید. در این سفر ابن عزوز همهٔ کتابهای خود را با تحمل مشقت بسیار بدانجا برد (مخلوف، همانجا؛ کتانی، ۲۳۰/۲؛ تونسی، ۱۲، ۱۵). در استانبول ابن عزوز مورد احترام مقامات عالی‌رتبه قرار گرفت و از منزلت خاصی نزد سلطان عبدالحمید برخوردار گردید. او در این شهر به فراگیری زبان ترکی پرداخت و بر آن تسلط کامل یافت و تا پایان عمر در دارالفنون (دارالخیر سابق) و مدرسهٔ وعاظ به زبانهای عربی و ترکی، به تدریس حدیث و تفسیر *قرآن* مشغول بود (تونسی، ۱۵).

کتانی مشایخ وی را نزدیک به ۸۰ تن ذکر کرده و نام برخی از آنان را آورده است (۲۳۱/۲). ابن عزوز رساله‌هایی در زمینه‌های مختلف چون فقه، تصوف، هندسه، هیأت و جز آن تألیف کرده است که در آنها می‌توان به تسلط او بر ادبیات عرب پی برد. آثار او علاوه بر محتوای علمی، از زیباییهای ادبی نیز برخوردار است، تا آنجا که توجه خواننده قبل از مطلب به ساختار جملات جلب می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان خطبهٔ او در ابتدای رسالهٔ *عقیدة الاسلام* را که در حمد و ستایش خداوند است، ذکر کرد (صص ۷۸ ـ ۷۹).

ابن عزوز از ذوق شعری نیز برخوردار بود و گذشته از مدیحه‌ها و مرثیه‌هایی که سروده، بعضی از آثار فقهی و تفسیری خویش را نیز به نظم درآورده است. از نکاتی که در مقالات و اشعار ابن عزوز جلب توجه می‌کند، شکایت وی از مظلومیت دین و دوری مردم عصر از احکام اسلام و *قرآن* است (صص ۱۰۵ ـ ۱۰۶؛ تونسی، ۱۶). وی صوفیه را محترم می‌داشت و به ویژه پیروان طریقهٔ خلوتیه را ارج می‌نهاد، ولی برخلاف آنچه دیگران دربارهٔ او گفته‌اند، خود را از صوفیان نمی‌دانست (نک: صص ۱۱۶ ـ ۱۱۷). ابن‌عزوز سرانجام در استانبول بدرود حیات گفت (کتانی، ۲۳۰/۲) و در مقبرهٔ یحیی افندی به خاک سپرده شد (تونسی، ۱۸).

آثـار: تونسی ۹۴ اثر وی را نام می‌برد (صص ۴۲۵ ـ ۴۲۹؛ قس: کتانی، بغدادی، جم). برخی از این آثار در یک مجلد با عنوان *رسائل ابن عزوز* به کوشش علی‌رضا تونسی در ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۴م در دمشق

منتشر شده است که شماری از آنها پیش‌تر به طور مستقل نیز به چاپ رسیده است. همچنین رسالهٔ *عمدة الاثبات فی رجال الحدیث* وی نیز در ۱۳۳۰ق در استانبول چاپ شده است.

مآخذ: ابن عزوز، محمد المکی، *رسائل ابن عزوز*، به کوشش علی رضا تونسی، دمشق، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ تونسی، علی‌رضا، مقدمه بر *رسائل ابن عزوز* (نک: ابن عزوز در همین مآخذ)؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس والاثبات*، فاس، ۱۳۴۷ق؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ق.

مهدی سلماسی

اِبْنِ عُزَیْز، نک: ابوبکر سجستانی.

اِبْنِ عَساکِر، نام تنی چند از دودمان بنی عساکر که پس از درگذشت ابوالقاسم علی بن عساکر چهرهٔ نامدار این خاندان به این عنوان خوانده شدند. شهرت و پایگاه علمی و اجتماعی بنی عساکر بیشتر به سبب نفوذ و اقتدار قاضیان و فقیهان بنام شافعی اشعری است که از میان آنان برخاسته‌اند. اینان نزدیک به ۲۰۰ سال (۴۷۰ ـ ۶۶۰ ق) با وجود دشمنی و رقابت حنبلیان، در دمشق و خطهٔ شام شوکت و اعتبار فراوان داشتند (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۳۶؛ سبکی، ۷/۷۰؛ نعیمی، ۱/۸۵). معروف‌ترین افراد این خاندان عبارتند از:

۱. **ابومحمد حسن بن هبة الله بن عبدالله بن حسین دمشقی شافعی** (۴۷۰ ـ ۵۱۹ ق/ ۱۰۷۷ ـ ۱۱۲۵ م)، از نصر مقدسی حدیث شنید و با او مصاحبت داشت. وی در صرف و نحو به استادی رسید و در فقه از سران شافعیان دمشق شد. ازدواج وی با دختر قاضی دمشق ابوالفضل یحیی قرشی از خاندان اموی تبار و سرشناس بنی قرشی و نیز ازدواج ابوبکر سلمی محمد بن علی (د ۵۶۴ ق) شافعی، خطیب پرآوازهٔ جامع دمشق با تنها دختر حسن شهرت و اعتبار او را در آن دیار بالا برد (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ سبکی، همانجا؛ نعیمی، ۱/۱۰۱، ۱۸۱ ـ ۱۸۲؛ ابن عماد، ۴/۱۰۵؛ *دانشنامه*). دانشمندان و قاضیان این سه خاندان (بنی عساکر، بنی قرشی، بنی سلمی) از سدهٔ ۵ تا ۷ ق/ ۱۱ تا ۱۳ م در جریان تحولات فکری و رویدادهای اجتماعی دمشق نقشی فعال داشته‌اند.

۲. **صائن الدین هبة الله بن حسن بن هبة الله** (۴۸۸ ـ ۵۶۳ ق/ ۱۰۹۵ ـ ۱۱۶۸ م)، برادر بزرگ ابوالقاسم علی که کنیه‌اش را ابوالحسن (اسنوی، ۲/۲۱۵) و ابوالحسین (نعیمی، ۱/۴۱۶) نوشته‌اند. وی در دمشق زاده شد ودر این شهر به دانش‌اندوزی پرداخت. وجوه قرائات را از ابوالوحش سُبیع بن قیراط و احمد بن محمد بن خلف اندلسی، حدیث را از ابوالقاسم نسیب، ابوطاهر حنائی و ابوالحسن موازینی وفقه را از جمال الاسلام ابوالحسن ابن مسلم و نصرالله مصّیصی فرا گرفت (اسنوی، همانجا؛ نعیمی، ۱/۴۱۶ ـ ۴۱۷). در ۵۱۰ق (ابن خلکان، ۳/۳۱۱: ۵۲۰ ق) به بغداد رفت و از گروهی محدثان آنجا از جمله ابوالقاسم ابن المهتدی بالله، ابوطالب زینبی و جز آنان حدیث شنید و در مدرسهٔ نظامیه از اسعد میهنی، فقه، از ابوالفتح ابن برهان، اصول فقه و از ابوعبدالله ابن ابی کُدَیّه اصول دین و کلام آموخت (ابن خلکان، اسنوی، نعیمی، همانجاها). صائن در ۵۱۱ ق به حج رفت و در مکه و کوفه حدیث شنید و در دانش به پایگاهی بلند دست یافت (یاقوت، *ادبا*، ۱۳/۸۴). در بازگشت به دمشق (۵۱۴ ق) نخست در مدرسهٔ امینیه، معید درس ابوالحسن جمال الاسلام ابن مسلم شد و پس از آن در مدرسهٔ غزالیه و نیز در مقصورهٔ غربی جامع دمشق به تدریس و افتا پرداخت (ابن خلکان، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۲/۲۹۴؛ اسنوی، همانجا). وی از پذیرش مناصب رسمی همچون نیابت قضا و خطابت جامع دمشق پرهیز داشت و روزگار را به تدریس و افتا و نوشتن حدیث گذراند. وی گذشته از قرائات در نحو و لغت و سرودن شعر نیز دست داشت (اسنوی، ۲/۲۱۶؛ نعیمی، ۱/۴۱۷ ـ ۴۱۸). از جمله کسانی که از وی حدیث شنیدند و روایت کردند، باید از برادرش ابوالقاسم علی و پسر وی قاسم، قاضی شمس‌الدین ابونصر ابن شیرازی و عبدالرحیم سمعانی و ابوالقاسم ابن صصری و نیز تاج الامناء احمد و فخرالدین عبدالرحمن پسران برادرش محمد نام برد (نعیمی، همانجا؛ سبکی، ۸/۱۰۶). صائن الدین در پایان عمر مفلوج شد و چون درگذشت، در آرامگاه پدر در باب الصغیر دمشق به خاک سپرده شد. از وی فرزندی به جای نماند.

۳. **ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی دمشقی** (اول محرم ۴۹۹ ـ ۱۱ رجب ۵۷۱ ق/ ۱۳ سپتامبر ۱۱۰۵ ـ ۲۵ ژانویهٔ ۱۱۷۶م)، برجسته‌ترین فرد از خاندان ابن عساکر که در دمشق زاده شد و همانجا درگذشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۰/۲۶۱؛ یاقوت، همان، ۱۳/۷۴ ـ ۷۵). وی به سبب حفظ و روایت احادیث بسیار، کثرت سفرهای علمی و استفاده از مشایخ بزرگ در شهرهای اسلامی و نیز تألیف اثر چشمگیر تاریخ بزرگ دمشق در شمار یکی از بزرگ‌ترین حافظان حدیث و نویسندگان تاریخ در روزگار خویش درآمد (ابن خلکان، ۳/۳۰۹ ـ ۳۱۰). از عنوان ابن عساکر که به صورت شهرت خانوادگی او درآمد، در نسب نامهٔ پدرانش نشانی نیست، بنابراین شاید این نام از خاندان مادرش ام قاسم دختر قاضی ابوالفضل یحیی بن علی قرشی گرفته شده باشد (ابن جوزی، یوسف، همانجا).

دوران زندگی ابن عساکر با انقراض سلاجقهٔ شام و روزگار حکمرانی نورالدین زنگی (د ۵۶۹ ق/ ۱۱۷۴ م) و صلاح الدین ایوبی (د ۵۸۹ ق/ ۱۱۹۳ م) بر مناطق شام تقارن داشت. سیاست مذهبی نورالدین زنگی و جانشینان وی ونیز ایوبیان بر مبارزه با تبلیغات فاطمیان شیعی مذهب و حمایت از مذاهب اهل سنت و پیروان حدیث استوار بود، از این رو کار گردآوری و روایت حدیث در روزگار ابن عساکر سخت بالا گرفت و خود وی در این زمینه به چهره‌ای درخشان بدل گشت.

تحصیلات ابتدایی ابن عساکر از ۶ سالگی در دمشق آغاز شد. پدرش، برادر بزرگش صائن و نیای مادریش از جمله نخستین استادان او در حدیث و فقه بودند (یاقوت، همان، ۱۳/۷۴). سپس از سُبیع بن

قیراط، ابوالقاسم ابن نسیب، ابوطاهر حنائی، جمال الاسلام ابوالحسن علی سلمی، ابوالبرکات ابن عبد جارثی و دیگران *قرآن*، حدیث، فقه و خلاف و اصول آموخت. ابن عساکر در جامع اموی و مدارس امینیه، عمادیه، غزالیهٔ دمشق به دانش‌اندوزی پرداخت (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ذهبی، *المختصر*، ۳۰۲؛ ابن قاضی شهبه، ۵/۲ ـ ۶؛ نعیمی، ۸۴/۱ ـ ۸۵، ۱۸۰ ـ ۱۸۳، ۴۰۷ ـ ۴۰۸). وی پس از درگذشت پدر برای ادامهٔ تحصیل بار سفر بست و نخست به بغداد، مرکز بزرگ علوم دینی آن روزگار روی آورد (۵۲۰ ق) و در مدرسهٔ نظامیه و دیگر حوزه‌های علمیهٔ آن شهر حدیث شنید و فقه و خلاف و نحو آموخت (ذهبی، همان، ۳۰۱ ـ ۳۰۲، سیر، ۵۵۴/۲۰ ـ ۵۵۵). در ۵۲۱ ق به مکه رفت و حج گزارد. وی در مکه و مدینه از کسان بسیاری حدیث شنید و خود نیز حدیث گفت (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۳۷؛ ذهبی، همانجا).

در بازگشت از مکه تا ۵۲۵ ق در بغداد ماند و از استادان نظامیه و دیگر بزرگان دارالخلافه از جمله ابوالقاسم هبة الله بن حصین، ابوالحسن علی بن عبدالواحد دینوری و هبة الله شروطی حدیث آموخت. در این هنگام بینش علمی و معلومات و محفوظات او اعجاب بغدادیان را برانگیخت (ذهبی، *المختصر*، ۳۰۱، *تذکره*، ۱۳۲۸/۴؛ ابن خلکان، ۳۰۹/۳؛ یاقوت، همان، ۸۴/۱۳). در خلال ۵ سالی که در بغداد بود، از شهرهای کوفه، موصل، رحبه، دیار بکر و نیز جزیره دیدار کرد و با محدثان و حافظان حدیث گفت و شنید داشت. آنگاه به دمشق بازگشت و ازدواج کرد و در ۵۲۷ ق پسرش قاسم به دنیا آمد که بعدها کاتب و راوی آثار پدر شد (همان، ۷۵/۱۳ ـ ۷۶؛ بستانی، ۳۷۴/۳). دومین سفر ابن عساکر در ۵۲۹ ق به قصد خراسان و از راه آذربایجان آغاز شد. وی در این سفر با ابوسعد عبدالکریم سمعانی صاحب کتاب *الانساب* در مرو دیدار کرد و همراه او به نیشابور و هرات رفت (ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۰۹/۳؛ *دانشنامه*).

ابن عساکر در این سفر ۴ ساله در نیشابور، مرو، فراز، سرخس، ابیورد، طوس، بسطام، بیهق، دامغان، زنجان، تبریز، ری، اصفهان، حلوان و همدان حدیث گفت و حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۵۵۵/۲۰ ـ ۵۵۶؛ سیوطی، ۴۷۶) و کتاب *الاربعین البلدانیة* را مشتمل بر روایت چهل حدیث از چهل محدث در چهل شهر نوشت (یاقوت، همان، ۷۸/۱۳؛ *آلوارت*، شم 1466).

سفرهای علمی ابن عساکر از ۵۲۰ ق تا ۵۳۳ ق به درازا کشید و سرانجام با ره‌آوردی بی‌مانند از شنیده‌ها و نوشته‌هایی در باب روایات و احادیث چون مسند احمد بن حنبل و مسند ابویعلی موصلی به دمشق بازگشت (ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ اسنوی، ۲۱۶/۲).

شمار مشایخ او را در حدیث بالغ بر ۱۳۰۰ مرد و بیش از ۸۰ زن نوشته‌اند که بسیاری از آنان از همان دورهٔ خردسالی به او اجازهٔ روایت داده بودند (یاقوت، همان، ۷۶/۱۳؛ ذهبی، سیر، ۵۵۶/۲۰ ـ ۵۵۸). از این پس (۵۳۳ ق) دورهٔ ۴۰ سالهٔ تألیف و تصنیف و فعالیتهای آموزشی ابن عساکر آغاز می‌شود و تا واپسین روزهای زندگی او ادامه می‌یابد. تشکیل و ترتیب مجالس املا، در فضائل خلفا و فنون دیگر که گاه به ۴۰۸ مجلس در یک فن می‌رسید، استخراج مشایخ استادان خود از جمله ابوغالب بنائی، ابوالمعالی عبدالله بن احمد حلوانی، ابوعبدالله فراوی، ابوسعد سمعانی، ابوالحسن سلمی و تألیف دیگر آثار از ثمرات علمی او در این دوره است (یاقوت، همان، ۸۰/۱۳ ـ ۸۲؛ ذهبی، همان، ۵۶۲/۲۰).

پایگاه والای ابن عساکر در مذهب شافعی و در حفظ و روایت احادیث، از بزرگان آن زمان چون سلفی، ابن ناصر سلامی، ابوموسی مدینی و ابوالعلاء عطار همدانی فراتر می‌رفت (سیوطی، همانجا) و طالبان علم را از همهٔ شهرها به سوی او می‌کشید.

شاگردان و راویان ابن عساکر بسیار زیاد و غالب آنان از فقیهان و رجال حدیث در روزگار خود بوده‌اند (در این باره، نکـ: ذهبی، *المختصر*، همانجا، *تذکره*، ۱۳۲۸/۴، ۱۳۲۹؛ ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۳۷؛ نعیمی، ۱۰۱/۱، ۱۶۷، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۸۳، ۴۷۳، ۱۵۴/۲، ۳۰۲، ۴۴۱ ـ ۴۴۲).

با وجود بی‌اعتنایی ابن عساکر به حاکمان و صاحبان قدرت، نورالدین زنگی حکمران شام همواره او را بزرگ می‌داشت و علاوه بر تشویق و حمایتی که از او در تألیف *تاریخ دمشق* به عمل آورد، دارالحدیث نوریه را که از نخستین مراکز تخصصی در آموزش حدیث بوده است (غنیمه، ۱۴۷ ـ ۱۴۸)، برای او تأسیس کرد و ریاست آن را به وی واگذاشت (نعیمی، ۱۰۰/۱). پس از درگذشت نورالدین (۵۶۹ق)، صلاح الدین ایوبی و بزرگان دستگاه او بر مقام علمی و مرتبهٔ اجتماعی ابن عساکر ارج نهادند و چون درگذشت، قطب‌الدین نیشابوری قاضی دمشق با حضور صلاح‌الدین بر جنازه‌اش نماز خواند (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۱۱/۳؛ ابن کثیر، همانجا).

آثار: بیشتر تألیفات ابن عساکر در زمینهٔ حدیث و رجال و تاریخ، و بالغ بر ۱۳۴ عنوان است (یاقوت، همان، ۷۶/۱۳ ـ ۸۳؛ شهابی، ۱۸) که از آن میان دو کتاب *تاریخ دمشق* و *تبیین کذب المفتری*... از شهرت و اعتبار بیشتری برخوردار است:

الف ـ چاپی:

۱. *تاریخ دمشق*، با عنوان مفصل *تاریخ مدینة دمشق حماها الله وذکر فضلها و تسمیة من حلّها من الاماثل او اجتاز بنواحیها من واردیها واهلها*، از جامع‌ترین کتابها در جغرافیای تاریخی و زندگی‌نامهٔ دانشمندان به ویژه محدثان و حافظان حدیث شهر کهن‌سال دمشق است که پس از *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری (د ۴۱۲ ق)، *ذکر اخبار اصبهان* ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ ق) و *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی (د ۴۶۳ ق) در تاریخ شهرهای اسلامی نوشته شده است. شیوهٔ نگارش و تدوین *تاریخ دمشق* به ترتیب *تاریخ بغداد* است که ابن عساکر مطالب آن را نزد مشایخ بغداد و دمشق که بعضاً از اصحاب خطیب بوده‌اند، خوانده و شنیده بود (مارگلیوث، ۱۶۶؛ شهابی، ۲۰). کتاب را پیش‌گفتاری است مفصل از پیشینهٔ تاریخی دمشق: پیدایش و بنا و وجه

تسمیهٔ آن، اخبار وارده در فضایل دمشق و شام در احادیث نبوی و فتح آن به دست سپاه اسلام، نقشهٔ شهر دمشق، مساجد، کلیساها، دیرها، دروازه‌ها و تاریخ بنای هر کدام، ذکر رودها و کاریزها، و زندگی‌نامهٔ پیامبران، خلفا، والیان، فقیهان، محدثان، قاضیان، قاریان، ادیبان، شاعران و راویانی که از دمشق و دیگر شهرهای دیار شام چون بیروت، رمله، حلب و بعلبک دیدار کرده‌اند (منجد، *معجم المورخین*، ۳۸ ـ ۳۹؛ فروخ، ۳۵۷/۳). مؤلف از نوشته‌های پیشینیان چون احمدبن معلی (د ۲۸۶ ق) وابن حمید بن ابی العجائز بهره برده است (*دانشنامه*؛ شهابی، ۱۸ ـ ۲۰). زندگی‌نامهٔ رجال را به شیوهٔ ابونعیم در *ذکر اخبار اصبهان* (۷۷/۱) با نام احمد و از پیامبر اسلام آغاز کرده و زنان محدثه و شاعرهٔ دمشق و زنان ناموری را که از دیار شام دیدار کرده‌اند، به دنبال آورده است. حجم مطالب کتاب که فاصلهٔ زمانی دورهٔ پیش از اسلام تا سدهٔ ۶ ق را در برگرفته، به ۸۰ مجلد (هر مجلد در ۱۰ جزء ۲۰ برگی) رسیده است (بستانی، ۳۷۶/۳). این حجم عظیم، از آوردن اسانید بسیار و تکرار یک موضوع از طرق مختلف ناشی شده است (مارگلیوث، همانجا). تألیف کتاب در خلال اقامت در دمشق و پیش از سفر به خراسان آغاز شد و تا ۵۴۹ ق که نورالدین بر دمشق دست یافت، حدود ۵۷ مجلد ۱۰ جزئی از آن آماده شده بود، از آن پس با تشویق نورالدین باقی ماندهٔ کار، با سرعت دنبال شد و در ۵۵۹ ـ ۵۶۰ ق یعنی در ۶۰ سالگی مؤلف قسمت اعظم کتاب به پایان رسید و عمادالدین کاتب در سفر اول خود به دمشق (۵۶۲ ق) ۷۰۰ جزء از این کتاب را دید و بخشهایی از آن را نزد مؤلف خواند. به گفتهٔ پسرش قاسم که پاکنویس و ویرایش آن به کوشش او صورت گرفت، تألیف این کتاب در ۵۶۵ ق به پایان رسیده است (شهابی، ۲۳ ـ ۲۴). *تاریخ دمشق* در همان زمان مؤلف شهرت و اعتبار فراوان یافت و ابن عساکر خود در دارالحدیث نوریه و جامع دمشق به تدریس آن پرداخت و چون درگذشت، قاسم کار پدر را دنبال کرد (بستانی، همانجا).

پس از درگذشت ابن عساکر، *تاریخ دمشق* همچنان محل مراجعهٔ مورخان و جغرافی نویسان و منبع تدریس حافظان حدیث و دانشمندان شافعی بود. هنوز نیم قرن از تاریخ تألیف آن نگذشته بود که یاقوت در تدوین بزرگ‌ترین معجم جغرافیایی خود به ویژه در مطالب مربوط به خطهٔ شام از آن بهرهٔ بسیار برد (*بلدان*، ۱۷۸/۱، ۳۸۸، ۶۳/۲، ۶۴، ۶۵، ۹۸/۳، جم). عبدالقادر رهاوی (د ۶۱۲ ق) مدتها در مدرسهٔ ابن حنبلی دمشق ماند و کتاب را از آغاز تا انجام به خط خویش نوشت (نعیمی، ۷۸/۲). ابن شداد در کتاب *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام والجزیرة* در بخش مربوط به تاریخ دمشق از این کتاب بهره جست (صص ۱۷، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۶۱، ۷۳، ۲۶۹، جم). قاسم ابن عساکر (د ۶۰۰ ق)، ابوعمرو ابن‌حاجب، قاسم بن محمد برزالی هر کدام ذیلی بر *تاریخ دمشق* نوشتند و نیز قاسم ابن عساکر، کرم بن عبدالواحد صفار، ابوشامهٔ مقدسی، احمدبن عبدالدائم مقدسی، ابن منظور، شمس الدین ذهبی، ابن قاضی شهبه، عبدالرحمن سیوطی، ابوالفتح خطیب و چند تن دیگر آن را خلاصه کردند (بستانی، همانجا). نسخه‌های خطی بسیاری از *تاریخ دمشق* در کتابخانه‌ها موجود است از جمله: نسخه‌ای در کتابخانهٔ الازهر قاهره به شمارهٔ ۷۱۴ به قرائت و تصحیح و اضافات ابن عساکر و پسرش قاسم که با وجود کاستی از کهن‌ترین نسخ موجود است (منجد، *معجم المورخین*، ۴۱ ـ ۴۲؛ زیدان، ۷۹/۳) و نسخه‌ای در ظاهریهٔ دمشق به شماره‌های ۳۳۶۷ ـ ۳۳۸۳ (منجد، همان، ۳۹؛ زیدان، همانجا) و نیز نسخه‌هایی در کتابخانه‌های عراق، مغرب، تونس، ترکیه، لندن، دوبلین، کمبریج، لنینگراد، ایالات متحدهٔ آمریکا و هند که هیچ یک کامل نیست (منجد، همان، ۴۴ ـ ۴۹).

بخشهای چاپ شدهٔ این اثر چنین است: *تاریخ مدینة دمشق، السیرة النبویة*، تحقیق غزاوی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ قسم اول از مجلد دوم با دو نقشه از دمشق قدیم، تحقیق صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۴ م؛ جلد ۱۰ (حرف باء)، تحقیق دهمان، ۱۹۶۳ م؛ (حرف ع) تحقیق نحاس، شهابی و چندتن دیگر، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ تهذیب ۷ بخش با حذف اسانید از ۱۳۲۹ ق به بعد توسط بدران و پس از او توسط عبید؛ *ولاة دمشق فی العهد السلجوقی*، تحقیق صلاح الدین منجد، دمشق، سپس بیروت، ۱۹۷۵ م؛ *نورالدین محمودبن زنگی*، تحقیق الیسیف، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ *علی بن ابی طالب (ع)*، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ *تراجم النساء*، تحقیق سکینهٔ شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱ م؛ *عبادله*، دمشق، مجمع اللغة، ۱۹۷۸ م؛ *زهری*، تحقیق قوچانی، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ *معجم بنی امیة*، تحقیق صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ *حسین‌بن علی (ع)* تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۹ م (منجد، *معجم المخطوطات*، ۳۰/۱، ۳۰/۲، ۳۴/۵، *معجم المورخین*، ۵۱ ـ ۵۲؛ شهابی، ۱۸ ـ ۲۰).

۲. *تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابن الحسن الاشعری* (بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م)، در دفاع از عقاید اشعریان و در رد بر کتاب *مثالب ابن ابی بشر الاشعری* تألیف ابوعلی حسن بن علی بن ابراهیم اهوازی (د ۴۴۶ ق)، از مخالفان عقاید اشعری. دراین کتاب علاوه بر بیان مناقب اشعری و رد بر مخالفان او، شرح حال نزدیک به ۸۰ تن از ائمهٔ اشعری تا زمان مؤلف آمده است. این کتاب از زمان تألیف مورد توجه علمای شافعی بوده است و همواره طلاب را به مطالعهٔ آن تشویق کرده‌اند. یافعی کتاب *الشاش المعلم شاؤش کتاب الموهم* را با حذف اسانید و افزودن ۲۰ تن دیگر از ائمهٔ اشعری در اختصار بر تبیین نوشت (۳۹۵/۳ ـ ۳۹۶). خلاصه‌ای از *تبیین* توسط مرن[1] در ۱۸۷۸ ـ ۱۸۷۹ م به فرانسوی ترجمه شده است (GAS,I/603؛ سرکیس، ۱۸۲).

۳. *الاربعون فی الجهاد*، تحقیق عبدالله بن یوسف، کویت.

۴. *کشف المغطا فی فضل الموطا*، در شرح بر کتاب *الموطأ* مالک ابن انس، تحقیق عزت عطار، دمشق، ۱۹۵۴ م.

1.A.F.Mehren

۵. *مجلسان من مجالس الحافظ فی مسجد دمشق: مجلس فی ذم من لایعمل بعلمه، مجلس فی ذم قرناء السوء*، مجلس چهاردهم و پنجاه وسوم از امالی ابن عساکر، به اهتمام محمد مطیع در دمشق به سال ۱۹۷۹ م چاپ شده است.

۶. *المعجم المشتمل علی ذکر اسماء شیوخ الائمة النبل*. ذهبی این کتاب را تلخیص کرد و مطالبی بر آن افزود. این اثر به کوشش سکینهٔ شهابی در دمشق (۱۹۸۰ م) چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *اخبار لحفظ القرآن*؛ ۲. *الاربعون الابدال العوالی* (شهابی، ۲۵)؛ ۳. *الاشراف علی معرفة الاطراف*، ۳ جزء در ذکر اسانید سنن ابی‌داوود، جامع‌ترمذی و نسائی (*تذکرة النوادر*، ۴۶ـ۴۷، کحاله، ۱۳۴ـ۱۳۵)؛ ۴. *الاطراف* (*الفهرس التمهیدی*، ۵۷، ۵۸؛ خدیویه، ۲۶۸/۱)؛ ۵. تبیین الامتنان بالامر بالاختتان (همان، ۲۷۸/۱)؛ ۶. *تجرید السباعیة* (شهابی، ۲۶)؛ ۷. *ترتیب اسماء الصحابة الذین اخرج حدیثهم الامام احمدبن حنبل فی المسند علی ترتیب حروف المعجم* (GAS,I/506)؛ ۸. *الجزء الحادی والخمسون من الامالی فی الصوم* (شهابی، همانجا)؛ ۹. *حدیث اهل حُرْدان* (*فهرس*،۱۸۲)؛ ۱۰.*فضل علی بن‌ابی طالب (ع)*، جزء ۲۲۱ و ۲۲۲ از *امالی* (ظاهریه، عش، ۸۸؛ همان، ریان، ۶۷۲/۲)؛ ۱۱. فضل یوم عرفة (شهابی، همانجا)؛ ۱۲. *فضیلة ذکر الله عزوجل* (*فهرس*، ۱۱۹)؛ ۱۳. کتاب *الاربعین البلدانیة* (آلوارت، شم 1466)؛ ۱۴. *المجلس التاسع عشر من الامالی فی تحریم الابنة* (شهابی، همانجا)؛ ۱۵. *المجلس الثانی والثلاثون فی التوبة من الامالی* (*فهرس*، ۳۳)؛ ۱۶. *المجلس السابع والعشرون بعد المائة فی ذم ذی الوجهین واللسانین* (همان، ۱۰۳)؛ ۱۷.*المجلس السابع والثلاثون بعد المائة فی سعة رحمة الله عزوجل*؛ ۱۸.*المجلس الثامن والثلاثون بعد المائة فی نفی التشبیه*؛ ۱۹. *المجلس التاسع والثلاثون بعد المائة فی صفات الله عزوجل*؛ ۲۰. *المجلس الثامن والثلاثون بعد المائتین، فی فضل سعدبن ابی وقاص*؛ ۲۱. *المجلس الثمانون بعد المائتین فی فضل عبدالله* بن مسعود؛ ۲۲. المجلس الخامس بعد الاربعمائة فی فضل شهر رمضان؛ ۲۳. فضل رجب، احتمالاً دو مجلس از *امالی* (*فهرس*، ۲۲، ۳۶۴، ۴۱۰، ۴۱۹، ۵۴۵)؛ ۲۴. *مدح التواضع و ذم الکبر* (ظاهریه، (ادب)، ۲۰۲/۲ـ۲۰۳)؛ ۲۵. *المعجم فی تراجم رجال الکتب الستة* (آربری، شم 2412)؛ ۲۶. *معجم اسماء شیوخ المؤلف* (TS، شم 2821؛ مرکزی، ۱۴۰/۲ـ۱۴۱).

افزون برآنچه ذکر شد در حدود ۱۰۰ نوشتهٔ دیگر از آثار ابن‌عساکر در منابع گوناگون نام برده شده است (نک: یاقوت، *ادبا*، ۷۶/۱۳ـ۸۳؛ ذهبی، سیر، ۵۵۸/۲۰ـ۵۶۲؛ ابن‌جوزی، یوسف، ۸(۱)/ ۳۳۶؛ سیوطی، ۴۷۵؛ شهابی، ۲۵ـ۲۷).

۴. ابو محمد بهاءالدین قاسم بن‌علی‌ابن‌عساکر (۵۲۷ـ۹ صفر ۶۰۰ ق/۱۱۳۳ـ۱۸ اکتبر ۱۲۰۳م)، فقیه، محدث و مورخ بزرگ شافعی که پس از پدرش برجسته‌ترین چهرهٔ علمی این خاندان به شمار می‌آید و در نگارش و جمع و تدوین بزرگ‌ترین اثر پدر خود *تاریخ مدینة* دمشق سهمی بسزا داشت (منذری، ۸/۲ـ۹؛ یاقوت، همان، ۷۳/۱۳؛ ابن‌خلکان، ۳۱۱/۳؛ ابن‌کثیر، ۳۸/۱۳؛ ذهبی، *دول*، ۳۱۹) و به گفتهٔ پسرش عمادالدین علی بازنویسی و ویرایش این کتاب به سعی و همت او انجام پذیرفت (همو، سیر، ۴۱۰/۲۱). در خردسالی گذشته از برخی افراد خاندان خود (سبکی، ۳۵۲/۸؛ ذهبی، همانجا) از ابوالفتح نصرالله بن‌محمد مصّیصی و ابوطالب علی بن عبدالرحمن صوری و نیز بسیاری از کسانی که از پدرش حدیث شنیده بودند، همچون عبدالرحمن بن عبدالله‌بن حسن‌بن ابی الحدید و ابوالدر یاقوت الرومی و ابوسعید عبدالکریم سمعانی حدیث شنید (ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۶۸/۴، سیر، ۴۰۶/۲۱؛ منذری ۹/۲).

قاسم گذشته از پدر از عالمان و حافظانی همچون احمدبن سَلامهٔ حدّاد و ابوالغنائم بن عَلّان اجازهٔ روایت داشته است (منذری، همانجا؛ ذهبی، همان، ۴۰۹/۲۱). وی در ۵۵۵ق حج گزارد و در مکه از ابوبکر احمدبن مقرب کرخی و ابومنصور مسعودبن حصین و ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی و قطب‌الدین ابومحمد انصاری استماع حدیث کرد (منذری، همانجا؛ ابن‌فوطی، ۴(۴)/۶۷۶؛ ذهبی، همان، ۴۰۷/۲۱، ۴۱۰) و در مدینه، بیت‌المقدس و مصر به استماع و روایت حدیث پرداخت و حدود ۱۰۰ تن از حافظان حدیث که قاسم تنها راوی بسیاری از آنان بود، از مشایخ او به‌شمار رفته‌اند (ابوشامه، ۴۷؛ منذری، ذهبی، همانجاها). شاگردان قاسم خود از دانشمندان شافعی و عالمان حدیث بودند. ابوشامه شهاب‌الدین مقدسی، ابوالتقی صالح‌بن شجاع مُدْلِجی، احمدبن سلامه و مسلم‌بن علان از او حدیث شنیده و اجازهٔ روایت داشته‌اند (ابن‌صابونی، ۴۱؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۶۹/۴؛ ابوشامه، همانجا). قاسم را به درستکاری و امانت در روایت، پارسایی و خوش خویی و هوشمندی و شناخت متوسط در حدیث و تمایل شدید به ابوالحسن اشعری وصف کرده‌اند (ذهبی، سیر، ۴۰۷/۲۱ـ۴۰۸، *تذکرة*، ۱۳۶۸/۴). قاسم پس از درگذشت پدر به جانشینی وی عهده‌دار تدریس در جامع اموی و دارالحدیث نوریهٔ دمشق شد. پرهیز و پارسایی او را از دریافت حقوق تدریس باز می‌داشت و از باب احتیاط از آب آنجا ننوشید و وضو نساخت و هرچه او را می‌رسید، دراختیار دانشجویان و تازه واردان می‌نهاد (ابن‌قاضی شهبه، ۴۲/۲ـ۴۳؛ ذهبی، *العبر*، ۳۱۴/۴ـ۳۱۵).

آثار: ۱. *جزء فی اخبار والده الحافظ ابن‌عساکر*، تنها اثر چاپ شدهٔ او به تحقیق صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ۲. *الجامع المستقصی فی فضائل المسجد الاقصی* (اسنوی، ۲۱۸/۲؛ حاجی خلیفه، ۵۷۴/۱) یا *فضائل القدس* (ذهبی، سیر، ۴۰۷/۲۱) یا *فضائل بیت‌المقدس* و یا *فضل المسجد الاقصی* (سبکی، ۳۵۲/۸؛ سیوطی، ۴۸۷)، که ابن فرکاح برهان‌الدین ابراهیم فزاری (د۷۲۹ق) آن‌را با عنوان *باعث النفوس الی زیارة القدس المحروس* (ازهریه، ۵۵۶/۵؛ نولدکه، 311؛ ریو، شم 1250 ;GAL,S,I/567-568,II/161؛ منجد، «المورخون»، ۲۸، معجم‌المورخین، ۷۱) تلخیص کرده است؛ ۳.

منتخب من *تاریخ دمشق*، گزیده‌ای است از تاریخ بزرگ دمشق در ۸ مجلد (ظاهریه، عش، ۱۲۹؛ همان، ریان، ۶۹۴/۲؛ منجد، *معجم المورخین*، همانجا)؛ ۴. *الجهاد* (اسنوی، ۲۱۸/۲) یا *فضائل الجهاد* (زرکلی، ۱۷۸/۵). کتاب در تشویق مسلمانان به جهاد بر ضدّ مهاجمان صلیبی و دفاع از سرزمینهای اسلامی نوشته شده است. مؤلف تمامی کتاب را در ۵۷۶ق برای صلاح‌الدین ایوبی خواند و آنگونه که ذهبی از قول وی آورده است (سیر، ۴۱۱/۲۱)، دعایی که در آغاز و انجام کتاب برای فتح و استرداد بیت‌المقدس کرده بود، سرانجام در ۲۶ رجب ۵۸۳ در حضور او برآورده شد؛ ۵. *ذیل تاریخ دمشق*، که ناتمام ماند (حاجی خلیفه، ۲۹۴/۱)؛ ۶. *فضائل الحرم* (همو، ۱۲۷۵/۲)؛ ۷. *فضل زیارة الخلیل علیه السلام و موضع قبره و قبور ابنائه الکرام* (زرکلی، همانجا)، که گویا بخشهایی از کتاب *فضل المسجد الاقصی* است؛ ۸. *فضل المدینة*. (سبکی، ۳۵۲/۸) یا *الانباء المبینة فی فضل المدینة* یا *فضائل المدینة*. این اثر مفقود است، اما رودانی صاحب *صلة الخلف* آن را روایت کرده است (منجد، *معجم المورخین*، همانجا؛ سخاوی، ۲۷۴؛ حاجی خلیفه، ۱۲۷۸/۲)؛ ۹. *مجالس*، که همان *امالی* قاسم است (ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۶۸/۴؛ سبکی، همانجا)؛ ۱۰. کتاب *فی من حدّث بمدائن الشام و قراها* (ذهبی، سیر، ۴۰۷/۲۱)؛ ۱۱. کتاب *المناسک* و نیز *موافقات* و *ابدال* و *سباعیات* که از مستخرجات حدیثی او بوده است (همانجا).

۵. ابومنصور فخرالدین عبدالرحمن بن‌محمدبن حسن (۵۵۰-۶۲۰ق/۱۱۵۵-۱۲۲۳م)، فقیه و محدث معروف شام که به دیانت و دانش و کثرت عبادت شهرت داشت. از اعمام خود (صائن الدین و ابوالقاسم علی) و حسان زیات و ابوالمعالی‌ابن‌صابر حدیث شنید و از شاگردان زبدهٔ درس فقه قطب‌الدین نیشابوری بود که دختر او را به زنی گرفت و پس از مرگ استاد (۵۷۸ق) به جای او در مدرسهٔ جاروخیهٔ دمشق به تدریس پرداخت (نعیمی، ۸۴/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۰۱/۱۳). چندگاهی در مدارس تقویه، عذراویه، عزیزیهٔ دمشق و صلاحیهٔ ناصریه در قدس تدریس کرد و بزرگان علمی شام در حلقهٔ درس او شرکت می‌کردند. پیشنهاد ملک عادل را مبنی بر قبول قضای دمشق نپذیرفت و به سبب انتقاد از میگساری ملک معظم پسر و جانشین او از تدریس در مدرسهٔ تقویهٔ دمشق بر کنار شد و تنها در جاروخیه و دارالحدیث نوریه تدریس می‌کرد و آثاری در فقه و حدیث تألیف کرد (اسنوی، ۲۱۹/۲-۲۲۰؛ قنوجی، ۱۰۴/۳؛ ابن‌کثیر، ۱۰۱/۱۳). شیخ عزالدین ابن‌عبدالسلام، زکی برزالی، ضیاء مقدسی و تاج عبدالوهاب‌بن زین الامناء از شاگردان فقه و حدیث و راویان او بوده‌اند (نعیمی، ۸۴/۱-۸۵؛ ابن‌عماد، ۹۲/۵-۹۳).

از دیگر افراد مشهور خاندان ابن عساکر می‌توان از ابوعبدالله محمدبن حسن بن هبة الله برادر کوچک ابن عساکر معروف که چندی قاضی دمشق بود (ابن طولون، ۱۶۸)؛ ابوالمظفر عبدالله بن محمدبن حسن‌بن‌هبة‌الله (۵۴۹-۵۹۱ ق) مدرس مدرسهٔ تقویهٔ دمشق؛ ابوالفضل تاج الامناء احمدبن محمد بن حسن (۵۴۲-۶۱۰ ق) مؤلف *الانس فی فضل القدس* (سبکی، ۷۰/۷؛ ابن کثیر، ۶۶/۱۳؛ نعیمی، ۳۰۲/۲؛ ابن عماد، ۴۰/۵)؛ ابوالقاسم عمادالدین علی بن قاسم بن علی (۵۸۱-۶۱۶ ق) که آخرین فرد از طبقهٔ محدثان شام بود که پیش از حملهٔ مغول به خراسان رفت و اظهار تشیع می‌کرد (ابن عماد، ۶۹/۵، ۷۰)؛ ابوالبرکات زین الامناء حسن بن محمد (۵۴۴-۶۲۷ ق) ملقب به سجاد، خزانه‌دار و ناظر موقوفات دمشق (ابن کثیر، ۱۲۷/۱۳، ۱۲۸؛ اسنوی، ۲۲۰/۲؛ نعیمی، ۱۰۴/۱، ۱۰۵)؛ زین الامناء تاج الدین عبدالوهاب بن ابی البرکات (د ۶۶۰ ق) و پسرش امین الدین ابوالیمن عبدالصمد (د ۶۸۰ ق) از مدرسان مدرسهٔ نوریه (قنوجی، ۱۰۴/۳؛ نعیمی، ۸۵/۱)؛ ابوعبدالله العز محمدبن احمدبن محمد معروف به نَسّابه (د ۶۴۳ ق)؛ ابوالفتح حسن بن علی بن حسن (د ۶۰۱ ق)؛ ابوالحسین هبة الله بن احمد بن محمد (د ۶۱۹ ق)؛ ابوبکر محمود بن احمدبن محمد (د ۶۲۹ ق)؛ ابونصر عبدالرحیم بن محمد (د ۶۳۱ ق)؛ ابوالعباس فضل بن احمدبن محمد (د ۶۳۱ ق)؛ محمدبن حسن بن علی از نوادگان ابن عساکر و پسر او عمربن محمد بن حسن بن علی؛ محمدبن اسماعیل ابن‌عثمان بن مظفر بن هبة الله (ابن عماد، ۳۳۱/۵)؛ بدرالدین محمد بن حسین بن علی بن قاسم بن علی؛ شرف الدین ابوالفضل احمدبن هبة الله بن احمدبن محمد؛ شیخ فخرالدین اسماعیل بن نصرالله بن احمدبن محمد؛ مظفربن محمودبن احمدبن محمد و پسر او قاسم بن مظفر (نک: سبکی، ۷۰/۷، ۷۱؛ ابن عماد، ۴۰/۵، ۲۲۶) نام برد.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، محمدبن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن صابونی، محمد بن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، عراق، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن طولون، محمدبن علی، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ بستانی؛ *تذکرة النوادر من المخطوطات العربیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *دانشنامه*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ ق؛ همو، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، دارالهلال؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود طناحی و دیگران، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ شهابی، سکینه، مقدمه و حاشیه بر *تاریخ مدینة دمشق* (تراجم النساء)، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ همان، عش؛ همان، (ادب)؛ همان، (مجامیع)؛ غنیمه،

عبدالرحیم، *تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی*، ترجمهٔ نورالله کسائی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*...، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة فی دارالکتب الظاهریة بدمشق*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ قنوجی، صدیق بن حسن، *ابجد العلوم*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ مارگلیوث، د. س.، *دراسات عن المورخین العرب*، ترجمهٔ حسین نصار، بیروت، دارالثقافة؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۷۸، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲ م؛ همو، *معجم المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ همو، «المورخون الدمشقیون وآثارهم المخطوطة»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م، ج ۲ (۱)؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAL, S; GAS; Nöldeke, Th., «Die arabishchen Handschriften Spitta,s», ZDMG, Leipzig, 1886, vol. XL; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts of the British Museum*, London, 1894; TS.

نورالله کسائی

اِبْنِ عَسّال، نام مشترک اعضای خاندانی مسیحی از قبطیان که افراد شاخص آن در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م می‌زیسته‌اند و به «اولاد عسال» نیز مشهور بوده‌اند. نسب ایشان به ابوبشر یوحنا ملقب به «کاتب مصری» بازمی‌گردد که ظاهراً در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م می‌زیسته است (مالون، 516؛ گراف، «خاندان[1]»، 134). فرزندان عسال در میان نویسندگان قبطی سده‌های میانه از اهمیت بسزایی برخوردارند و تألیفات ایشان در زمینه‌های متنوع دینی و ادبی که به زبان عربی پرداخته شده، در ادبیات مسیحی مشرق زمین جایگاه ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، القاب و مناصب دیوانی اولاد عسال در دستگاه ایوبیان ــ در حالی که این سلسله در طول حیات خود به سختی با صلیبیان درگیر جنگ بوده‌اند ــ می‌تواند نشانه‌ای از وفاداری ایشان به حکومت و مردم مسلمان مصر تلقی شود. علت این رفتار را باید در اختلافات فرقه‌ای میان قبطیان و صلیبیان و مستقل بودن سیاست رهبری قبطیان مصر از مسیحیت غرب، جست وجو کرد.

به هر روی، به رغم اهمیت این خاندان، دانسته‌های ما دربارهٔ ایشان بسیار اندک است. در نگرشی به تاریخچهٔ آشنایی با اولاد عسال باید گفت صرف‌نظر از پاره‌ای اطلاعات موجود در لابلای آثار خود ایشان و برخی منابع مصری نزدیک به عصر آنان، گویا نویسندگان متأخرتری که به مناسبت بحث در تاریخ مسیحیان مصر یا مستقلاً از تألیفات ابن عسال، نام برده‌اند، تصور نمی‌کرده‌اند که «ابن عسال» عنوان بیش از یک تن بوده باشد. حتی هنگامی که رنودو در ۱۷۱۳ م در «تاریخ بطریقان اسکندریه[2]» ابراز داشت که ابن عسال نام مشترک دو برادر (ابواسحاق و ابوالفضائل) بوده که هریک تألیفاتی داشته‌اند، گفتهٔ وی در ۱۷۴۲ م مورد پذیرش استفان عواد سمعانی[3] در «فهرست نسخه‌های خطی شرقی کتابخانهٔ لاورنتیانا» قرار نگرفت (نک: مالون، 511-509؛ قس: *آلوارت*، IX/551، که به نقل از *مصباح الظلمهٔ* ابن کبر آن دو را از یکدیگر متمایز کرده است). در ۱۸۷۷ م اشتاین اشنایدر، نام ابوالفرج هبة الله ابن عسال و برادرش مؤتمن الدوله ابواسحاق را صرفاً به عنوان بدل و بدون تصریح به تمایز آنان در کنار هم آورد (ص 86). در ۱۸۹۴ م ریو به دنبال بررسی برخی نسخه‌های خطی در «فهرست نسخه‌های خطی موزهٔ بریتانیا[4]» اعلام داشت که «ابن عسال» عنوان سه برادر بوده است (ص 18، جم). گویا گفتهٔ ریو بیشتر از رنودو پذیرش یافت، چنانکه در ۱۹۰۰ م انعکاس آن در مقدمهٔ چاپ نخست مجموعهٔ قوانین صفی ابن عسال در قاهره به چشم می‌خورد (نک: سرکیس، ۱۸۳/۱). در ۱۹۰۵ م آلکسی مالون در مقالهٔ «ابن عسال، سه نویسنده با این نام[5]» در «مجلهٔ آسیایی[6]» با تکیه بر گفتار مورخان و اطلاعات داده شده در نسخه‌های خطی آثار فرزندان عسال سخن ریو را تأیید نمود و از آن پس با ثابت دانسته شدن تمایز این سه، به دیگر اعضای خاندان نیز پرداخته شد. در ۱۹۴۳ م هیگینز طی مقاله‌ای در «مجلهٔ بررسیهای الهیات[7]» فرض تازه‌ای مطرح کرد، مبنی بر اینکه جز اولاد عسال شناخته شده در سدهٔ ۷ ق/ ۱۳ م، این عنوان در سدهٔ ۵ ق/ ۱۱ م نیز احتمالاً مصادیقی داشته است، ولی عزیز عطیه فرض او را به جهت ناکافی بودن دلایل مورد تردید قرار داده است (EI^2). وجود شخصی قبطی با عنوان «ابن عسال سبط بطرس سدمنتی»، مؤلف *تریاق العقول* (نک: گراف، «فهرست[8]»، 146)، ظاهراً موجب شده تا برخی چون لوئیس شیخو اولاد عسال را از خانوادهٔ بطرس سدمنتی که در اواسط سدهٔ ۱۳ م در فیوم می‌زیسته است، بدانند و تصور کنند که اصل خاندان عسال از سدمنت (در مصر میانه بین فیوم و ریف) بوده است و درتاریخی نامعلوم به قاهره منتقل شده‌اند (شیخو، ۳۶۰؛ بستانی، ۳۷۸/۳؛ EI^2). در اینجا یادآوری می‌شود که نسبت عسال در مصر، حتی میان مسلمانان نسبتی رایج بوده است (مثلاً نک: سمعانی، ۲۹۱/۹؛ مقریزی، ۳۳۲/۱).

به‌هرحال افراد شناخته‌تر خاندان عسال عبارتند از: صفی، اسعد، مؤتمن و امجد، پسران ابوالمفضل (ابوالفضل) اسعد ملقب به فخرالدوله، فرزند ابواسحاق ابراهیم ملقب به مؤتمن، پسر ابوسهل جرجیس بن ابی بشر یوحنا (نک: مالون، 516 ,513-512؛ گراف، «خاندان»، 134). القاب فخرالدوله و مؤتمن برای پدر و پدربزرگ حکایت از ارج اجتماعی آنان دارد.

۱. **صفی (الدوله) ابوالفضائل ماجد**، برادر ارشد از فرزندان

---

1. "Die koptische..." 2. *Renaudot, Historia patriarcharum alexandrinorum.* 3. Stephanus Evodius Assemanus
4. *Supplement to the Catalogue...* 5. "Ibn al-Assâl...". 6. JA 7. Higgins, A.J.B, *Journal of Theological Studies*, XLIV/73-75. 8. *Catalogue...*

فخرالدوله گردآورندهٔ قوانین کلیسایی و فیلسوف. دربارهٔ آغاز زندگی او چیزی نمی‌دانیم. وی از حدود ۱۲۳۵ م به تألیف آغاز کرده (گراف، «تاریخ[1]»، II/388) و در ۱۲۳۹ م آن اندازه در مجامع قبطی مورد توجه بوده که در انجمنی که برای رسیدگی به وضع بطریق سیریل بن لقلق تشکیل شده بود، نقش حسّاسی بر عهدهٔ او گذاشته شده است. سیریل که با نیرنگ به مقام بطریقی دست یافته بود، تحت فشار سران مذهبی قبطیان ناچار شد انجمنی در قاهره تشکیل دهد تا به تخلفات او رسیدگی نماید و برخی اصلاحات دینی انجام دهد. در این جلسه صفی مأمور شد تا قوانین و سنن کلیسایی قبطی را گردآورد. این مجموعه قوانین که گاه به نام وی «المجموع الصفوی» خوانده شده، نقطهٔ عطفی در آثار شرعی قرون وسطایی قبطی تلقی شد و چنان در جامعهٔ مسیحی مصر مقبول افتاد که حتی امروزه بر کلیسای قبطی حاکم است. از مشخصات این اثر این بود که ضمن جامعیت، مراجعه کننده را از رجوع به کتب نه چندان سهل‌الوصول پیشین بی‌نیاز می‌کرد (مالون، 526؛ گراف، «تاریخ»، II/387؛ اسکندر[2]، 313, 315؛ لاروک، 312).

باید گفت مجموعه قوانین صفی حتی مرزهای مصر را درنوردیده و کلیساهای مجاور را نیز تحت نفوذ خود گرفته است. در شرق مدیترانه در دورهٔ ممالیک (۶۹۰ـ۹۲۲ ق/ ۱۲۹۱ـ۱۵۱۶ م) که جامعهٔ مسیحی مارونی در پی جنگهای صلیبی و شدت عمل امیران مملوک محدود شده و این محدودیت نوعی استقلال سیاسی بدان بخشیده بود، بطریقان واسقفان مارونی قدرت قضایی زیادی به دست آوردند و در پی دردست گرفتن محاکم، سران مذهبی به این نکته پی بردند که منابع شرعی پیشین کارآیی لازم را ندارد، پس روی به مصر آورده، قوانین کلیسای قبطی گردآوردهٔ ابن عسال را در کلیسای مارونی پذیرفتند (الحائک، 249).

از دیگر سو، مسیحیان اتیوپی که از دیرزمانی پیش از سدهٔ ۱۳ م پیوسته با کلیسای قبطی در تماس تنگاتنگ بوده و از آن الهام می‌گرفته‌اند (لیتمان، 58)، مجموعه قوانین ابن عسال را با نام «قوانین شاهان[3]» به اتیوپیایی (جعزی) ترجمه کردند و به عنوان مستند، مورد عمل قرار دادند. درواقع باید گفت این متن تنها منبع اصلی است که می‌توان آن را قوانین کلیسای اتیوپی نامید. براساس تحقیقات کونتی روسینی[4] زمان این ترجمه به سدهٔ ۱۴ م می‌رسد، ولی گاه تاریخ آن را به سده‌های ۱۵ و ۱۶ م نیز رسانده‌اند (گراف، «تاریخ»، II/402-403؛ مالونی، 587؛ بروکهاوس، II/15). متن اتیوپیایی و ترجمه‌ای از آن به ایتالیایی به ترتیب در ۱۸۹۷ و ۱۸۹۹ م در رم به کوشش گوئیدی[5] به چاپ رسیده است. نسخه‌های موجود از اصل عربی مجموعه قوانین صفی با یکدیگر تفاوتهایی دارند و تقریباً به دو دسته تقسیم می‌شوند (برای تفصیل مطلب، نک : گراف، «تاریخ»، II/398-403). این اثر چندین بار در قاهره با عنوانهای گوناگون، از جمله در ۱۹۰۰ م، و نیز به کوشش جرجیس فیلوثاوس عوض در ۱۹۰۸م و به کوشش مرقس جرجیس در ۱۹۲۷م به چاپ رسیده است.

از دیگر آثاری که برای صفی برشمرده‌اند، می‌توان این موارد را نام برد: ۱. *الدفاع عن الانجیل*، چ سمیر خلیل جرجیس در *المنارة*، ۱۹۸۳م، شم ۲۴؛ ۲. *الفردوس الاعلی*، چ قاهره، ۱۹۱۲م؛ ۳. *فصول مختصرة فی التثلیث والاتحاد*، چ قاهره، ۱۹۲۱م؛ ۴. *الصحاح فی الرد علی النصاح*، که ابن کبر در فهرست آثار صفی از آن یاد کرده و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های مختلف در بیروت، واتیکان و غیر آن موجود است (نک: مالون، 521,524؛ گراف، «تاریخ»، II/390)؛ ۵. *کلندار الکنیسة*، که نسخ خطی آن در لندن و واتیکان یافت می‌شود (*بستانی*، ۳۷۸/۳؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ آثار وی، نک: گراف، همان، II/388-403).

۲. اسعد ابوالفرج هبة الله، برادر کوچک‌تر صفی، زبان‌شناس. او مدتی در دمشق به تحصیل پرداخت و سپس به مصر بازگشت. با علاقه‌ای که به ادب داشت، مجموعه‌ای غنی از کتب گرد آورده بود که برخی از آنها را به دست خود استنساخ کرده و بعضی پیشکش دوستان وی بود. این کتابخانه تا مدتها پس از مرگ وی در مجامع علمی آوازه‌ای داشت. تاریخ استنساخهای او در فاصلهٔ ۱۲۳۱ـ۱۲۵۳م بوده است و وفات او می‌بایست در فاصلهٔ ۱۲۵۳ـ۱۲۶۰م واقع شده باشد (نک: گراف، «خاندان»، 130، «تاریخ»، II/403).

از تألیفات اوست: ۱. *مقدمة فی نحو اللغة القبطیة*، در دستور زبان قبطی به عربی که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس، موزهٔ بریتانیا، دارالکتب مصر و جز آن پراکنده است (مالون، 522؛ سید، ۹۹/۳؛ گراف، همان، II/404-405)؛ ۲. نقدی برمتن عربی اناجیل اربعه و مقابلهٔ آن با متنهای قبطی، سریانی و یونانی که برآگاهی او به این زبانها گواهی دارد و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های آمبروزیانا، موزهٔ بریتانیا، واتیکان و دیگر جایها نگهداری می‌شود (مالون، 523؛ گراف، همان، II/407؛ بستانی، ۳۷۸/۳؛ نیز نک: *خالدوف*، شم 10373)؛ ۳. ارجوزه‌ای در مواریث، که در ۱۹۰۸ و ۱۹۲۷م به همراه مجموعه قوانین صفی به‌چاپ رسیده است (قس: تروپو، شم 6502، که آن را به‌صفی نسبت داده است)؛ ۴. رساله‌ای در باب نفس، که گراف در ۱۹۴۰م طی مقاله‌ای در *اورینتالیا* متن آن را گزارش کرده و در «تاریخ» (II/403-404) به بررسی اجمالی و ارائهٔ نسخهٔ آن پرداخته است (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ آثار وی، نک: گراف، همان، II/403-407).

۳. مؤتمن (الدوله یا الدین المسیحی) ابواسحاق ابراهیم، برادر کوچک‌تر صفی و اسعد، متکلم و زبان‌شناس. او نیز چون برادرش مدتی در سوریه به تحصیل اشتغال داشت و پس از چندی به وطن مراجعت کرد. در حدود ۱۲۳۷ ـ ۱۲۳۸م سفر دیگری به‌سوریه نمود،

1. *Geschichte*... 2. Scandar 3. Fetha Nagast 4. C. Conti Rossini 5. Guidi

ولی حادثه‌ای ناگوار تمام نوشته‌هایش را از بین برد و او احتمالاً در حدود ۱۲۴۰م به‌مصر بازگشت (گراف، همان، II/402؛ قس: مالون، 520). گویا مؤتمن در ۱۲۵۹م پیش نویس اثر مهم خود مجموع *اصول الدین و مسموع محصول الیقین* را فراهم آورده بود (اشتاین اشنایدر، 86؛ گراف، همان، II/409). این کتاب در اصول عقاید یعقوبی نوشته شده و در آن به حملات مسلمانان، نسطوریان، ملکائیان و یهودیان پاسخ گفته شده است. نسخه‌های خطی این اثر را در کتابخانهٔ ملی پاریس، موزهٔ بریتانیا، کتابخانهٔ شرقی بیروت و جز آن می‌توان یافت (مالون، 527؛ گراف، همان، II/411-412؛ تروپو،شم(13)4786,(9)200,201,214؛ واگنر، شم 517) و بخشهایی از آن نیز منتشر شده است (نک: گراف، همانجا). دیگر اثر مهم مؤتمن: *السلّم المقفّی والذهب المصقّی* (یا ذهب کلامه *المصقّی*)، یک فرهنگ قبطی به عربی است که ترتیب الفبایی دارد و در نوع خود نخستین اثر شناخته می‌شود (مالون، 528-527؛ گراف، همان، II/408-409). این اثر در ۱۶۴۸م توسط آتاناسیوس کیرشر در کتاب «زبان مصری باز ساخته[1]» به چاپ رسیده است.

آثار دیگری نیز به او نسبت داده شده که اینهاست: ۱. *آداب الکنیسة*. نسخه‌های خطی از آن در کتابخانه‌های مختلف از جمله بودلیان موجود است (گراف، همان، II/414؛ قس: مالون، 527-522)؛ ۲.*التبصرة المختصرة*، نسخهٔ خطی در واتیکان و بیروت (گراف، همان، II/412؛ بستانی، همانجا؛ قس: مالون، همانجا)؛ ۳. تفسیر «مکاشفهٔ یوحنا»، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مارونیان حلب (بستانی، همانجا؛ گراف، «خاندان»، 58-52، «تاریخ»، V/115؛ قس: بخیت، ۶۲/۱ ـ ۶۳، که از نسخه‌ای منسوب به صفی یاد کرده است)؛ ۴. مقدمه بر «رسائل پولس» که نسخه‌هایی از آن در واتیکان، لیدن، گوتینگن و جز آنها وجود دارد (گراف، همان، II/412-413؛ قس: مالون، 524-523، که تنها با تکیه بر فهرست لیدن تصور کرده این کتاب تألیف اسعد بوده است؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ آثار وی، نک: گراف، همان،II/407-414, V/69).

۴. امجد ابوالمجد، فرزند دیگر فخرالدوله که اگرچه برخلاف برادرانش تألیفی از او شناخته نشده، ولی در دولت ایوبی از منزلت اجتماعی ـ سیاسی ویژه‌ای برخوردار بوده است. او نیز برای تحصیل به سوریه رفت و مدتی نسبتاً طولانی را در آنجا گذراند (گراف، «خاندان»، 132) و احتمالاً در طول این اقامت بود که با کشیش جبرئیل خواهر زادهٔ اسقف بطرس ابن راهب آشنا شد. تاریخ بازگشت امجد به مصر را براساس یک دست نوشتهٔ قبطی ـ عربی محفوظ در موزهٔ قبطی قاهره (همو، «فهرست»، 66-65) بایستی قدری پس از ۱۲۴۷م دانست (نک: همو، «خاندان»، همانجا). امجد در حکومت ملک صالح نجم الدین ایوب (۶۳۷ ـ ۶۴۷ ق / ۱۲۴۰ ـ ۱۲۴۹م) و به فرمان وی به عنوان دبیر دیوان (کاتب الدرج) ـــ برای روزهای جمعه که دیگر دبیران در دیوان حاضر نمی‌شدند ـــ تعیین شد. اینکه امجد در دولت ایوبی دبیر دیوان جیش بوده در منابع دیگر نیز تأیید شده است (نک: گراف، همان، 52).

چندی پس از درگذشت سیریل بن لقلق (۱۲۴۳م) هنگامی که کشیش جبرئیل برای احراز منصب بطریقی از سوریه به مصر آمد، اولاد عسال او را در این راه یاری نمودند. جبرئیل پس از مدتی اقامت در کلیسای معلّقه در قاهرهٔ کهنه، آنجا را ترک نموده به نزد امجد آمد و در بخشی از عمارت بزرگ او در محلهٔ زویله اقامت گزید و امجد از او خواست تا تربیت و آموزش پسرش فخرالدوله را برعهده گیرد. وقتی مردم قاهره از درج نام جبرئیل در شمار نامزدهای بطریقی خودداری کردند، امجد خواستار تجدید قرعه‌کشی گردید و با اعمال نفوذ او، جبرئیل به این مقام برگزیده شد (نک: گراف، همانجا). برپایهٔ آنچه از مدارک برمی‌آید امجد هم در سوریه و هم در مصر خانه‌ای وسیع داشته که محل آمد و شد طالبان علم بوده و در آن کتب مذهبی قرائت و استنساخ می‌شده است. این وضع دست کم تا ۱۲۶۲م دوام داشت (نک: یادداشتهای موجود بر روی نسخهٔ شم 153 موزهٔ قبطی قاهره: گراف، «فهرست»، 66-65 و نسخهٔ شم 249 کتابخانهٔ ملی پاریس: تروپو، I/207).

در منابع از شخصی با نام نصرالله نیز به عنوان فرزند دیگر امجد نام برده شده که در ۱۳۰۴ م زنده بوده است (نک: گراف، «خاندان»، 56-55).

مآخذ: بخیت، محمد عدنان و نوفان رجا حمود، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمّان، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ بستانی؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۵م؛ سید، خطی؛ شیخو، لوئیس، *شعراء النصرانیة بعد الاسلام*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ مقریزی، احمد بن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نیز:

Ahlwardt; *Brockhaus*; EI²; El-Hayek, E., "Maronite Rite", *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX; Graf, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican, 1934; id, "Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-ʿAssāl und ihr Schrifttum", *Orientalia*, 1932, vol. I; id, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; *Khalidov*; Larroque, H.A., "Ibn al ʿAssāl", *New Catholic Encyclopedia*, vol. VII; Littmann, E.,"Abyssinia", ERE, vol. I; Mallon, M.A., "Ibn al-ʿAssâl, les trois écrivains de ce nom", *JA*, 1905, S.10, vol. VI; Maloney, G.A., "Ethiopian Rite", *New Catholic Encyclopedia*, vol. V; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Scandar, A.H., "Coptic Rite", *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV; Steinschneider, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877; Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes, manuscrits chrétiens*, Paris, 1974; Wagner, E., *Verzeichniss der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden, 1976.

احمد پاکتچی

اِبْنِ عَسْکَر، ابو عبدالله محمد بن علی (۵۸۴ ـ ۶۳۶ ق / ۱۱۸۸ ـ ۱۲۳۹ م)، راوی، فقیه، مورخ و ادیب عصر موحدون اندلس. خاندان وی در روستایی در غرب مالقه ساکن بودند (ابن ابار، ۶۴۱/۲)، اما او خود در مالقه‌پرورش یافت‌ونزد استادان‌آن دیار از جمله ابوالحجاج بن شیخ، ابوالقاسم‌ابن سمجون، ابوالحسن ابن شقوری و ابن حوط الله حدیث شنید. نظر به اعتبار و شهرت گسترده‌ای که کسب کرده بود، توانست از بسیاری از علمای اندلس و مغرب، چون ابوالحسن علی بن

1. A. Kircher, *Lingua aegyptiaca restituda.*

احمد جیانی و عبدالله بن احمد بن قدامه و حتی برخی از علمای مشرق اجازهٔ روایت دریافت کند. سپس خود به گروهی از مردم بغداد، بنا به تقاضای آنان، اجازهٔ روایت داد (مراکشی، ۴۴۹/۶؛ ابن خطیب، ۱۷۴/۲). کسانی که در شمار استادان او بوده‌اند، بسیارند و مراکشی (همانجا) نام ۱۷ تن از آنان را برشمرده است. با این حال او، از اینکه نتوانسته از درس سایر بزرگان و دانشمندان عصر خود بهره گیرد، اظهار تأسف کرده است (ذهبی، ۶۶/۲۳).

وی مدتی منشی ابوعبدالله محمد بن حسن نباهی در امر قضا بود و پس از چندی در زمان انتقال حکومت مالقه از بنی هود به بنی احمر، نیابت قضا به او سپرده شد و در ۶۳۵ ق به رغم میل باطنیش رسماً ریاست آن را به عهده گرفت و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند. عدالت و داوری صحیح او در صدور احکام مورد ستایش بسیار قرار گرفته است (مراکشی، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۷۳/۲). ابن ابار (همانجا) گوید وی دوبار منصب قضا را در مالقه به عهده گرفته است.

ابن عسکر در فقه، حدیث و قرائت *قرآن* نیز تبحر داشت و مجالس درس وی مورد استقبال بسیاری از بزرگان آن روزگار بود. ابوبکر ابن حبیش و ابن سعید اندلسی از جمله کسانی بوده‌اند که از محضر درس او بهره برده‌اند (ابن سعید، ۱۳۰؛ مقری، ۳۱۱/۴). برخی، از جمله ابوبکر ابن خمیس، ابوبکر ابن ابی العیون و ابوعبدالله ابن بری از او روایت کرده‌اند (مراکشی، همانجا).

ابن عسکر سروده‌هایی نیز داشته است که حدود ۲۰ بیت از آنها در آثار ابن سعید (صص ۱۳۰ ـ ۱۳۱)، مراکشی (ص ۴۵۱)، ابن خطیب (۱۷۵/۲) و مقری (۳۵۱/۲، ۳۵۲، ۳۱۱/۳) آمده است. مضمون بیشتر اشعار او مدح و تغزل و یا دربارهٔ اجازه‌هایی است که گرفته یا به دیگران داده است و در همهٔ آنها آثار تکلف و تصنع جلوه‌گر است، چنانکه شعر او را باید از نوع «شعر علما» دانست. قطعات مسجع کوتاهی نیز از نثر او در آثار ابن سعید (ص ۱۳۱) و مقری (۳۵۱/۲ ـ ۳۵۲، ۱۳۰/۵) آمده است که ویژگیهای نثر روزگار خود را دارد.

آثار: ۱. *الاکمال و الاتمام فی صلة الاعلام با مطلع الانوار و نزهة البصائر و الابصار*، که ذیلی است بر کتاب مفقود *الاعلام بمحاسن (بمجالس) الاعلام من اهل مالقة الکرام*، نوشتهٔ ادیب گمنام اصبغ بن علی بن ابی العباس (د ۵۹۲ ق). ابن عسکر در این کتاب علاوه بر شرح احوال شعرا و بزرگان مالقه، اطلاعات ارزشمندی نیز دربارهٔ زندگی اجتماعی آن زمان و حوادث تاریخی ریز و درشتی که عموماً جای دیگری مذکور نیست و همواره مورد توجه و استناد مورخان بعد از او از جمله ابن خطیب (۴۴۴/۲، ۴۸۴)، نباهی (صص ۹۱، ۱۰۱، ۱۰۱، جم) و مقری (۱۳۰/۵) بوده، به دست داده است. این اثر که با درگذشت ابن عسکر ناتمام مانده بود، توسط برادر زادهٔ وی ابوبکر محمد بن خمیس به اتمام رسید. نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های شخصی مراکش موجود است (پرووانسال، 293-I/289)؛ ۲. *التکملة والاتمام لکتاب التعریف و الاعلام*، که ذیلی است بر کتاب *التعریف و الاعلام* عبدالرحمن بن ابی الحسن سهیلی در معرفی اشخاص و گروههایی که برخی از آیات *قرآن* دربارهٔ آنان نازل شده است. ابن عسکر (صص ۴ ـ ۵) خود دربارهٔ انگیزهٔ نگارش این کتاب می‌گوید که چون کتاب سهیلی را در مقایسه با سایر کتب تفسیر بدیع و بی‌نظیر یافته، در صدد تألیف تکمله‌ای برآمده تا آنچه را که وی فرو گذاشته، کامل کند. نسخه‌هایی از این کتاب در مصر (خدیویه، ۱۵۳/۱ ـ ۱۵۴؛ GAL, I/526)، دمشق (ظاهریه، ۸۸/۲ ـ ۸۹) و کتابخانهٔ عاشر افندی (*تذکرة النوادر*، ۲۷) موجود است.

آثار یافت نشده: ۱. *الجزء المختصر فی السُّلُوّعن ذهاب البصر*، که آن را برای واعظ نابینای معاصرش ابو محمد ابن ابی خرصی تألیف کرده بوده است؛ ۲. *رسالة ادّخارِ الصبر فی افتخار القصر والقبر* (ابن ابار، ۶۴۲/۲؛ مراکشی، ۴۵۰/۶)؛ ۳. *شرح الآیات التی استشهد بها سیبویه* (عباس، ۴۵۰/۶)؛ ۴. *شفاء العلة فی سمت القبلة* (کحاله، ۷/۱۱)؛ ۵. *المشرع الروی فی الزیادة علی غریبی الهروی*؛ ۶. *نزهة الناظر فی مناقب عمار بن یاسر* (ابن ابار، مراکشی، همانجاها). کتابی هم در انساب بنی سعید و مناقب آنان به وی نسبت داده‌اند (ابن سعید، ۱۳۰ ـ ۱۳۱؛ مقری، ۳۵۲/۲). مجموعه‌ای مشتمل بر ۴۰ حدیث نیز داشته است که سلسلهٔ سند هر یک از آنها به یکی از صحابه ختم می‌شده که نامش با نام شیخ خود او یکی بوده است و این خود بیانگر وسعت معلومات وی در علم حدیث است (ابن ابار، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۷۴/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ ابن سعید، علی بن موسی، *القدح المعلی*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۰ ق؛ ابن عسکر، محمد بن علی، *التکملة والاتمام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *تذکرة النوادر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)، خیمی؛ عباس، احسان، حاشیهٔ *الذیل والتکملة* (نک: مراکشی در همین مآخذ)؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مراکشی، محمد بن محمد، *الذیل والتکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق، نباهی، عبدالله بن حسن، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نیز:
GAL; Lévi-Provençal, E.,"Sur deux poètes de Malaga du x^{e} siècle", *Arabica*, Leiden, 1954.

مریم صادقی

اِبْنِ عَسْکَر، ابوعبدالله محمدبن علی بن عمربن حسین بن مصباح حسنی سریفی معروف به ابن عسکر (ح ۹۳۶ ـ مق ۳۰ جمادی‌الاول ۹۸۶ ق/ ۱۵۳۰ـ۴ اوت ۱۵۷۸م)، قاضی، مورخ و صوفی مراکشی. وی در شفشاون (شهری در جنوب تطوان در شمال مراکش) تولد یافت (GAL, S, II/677؛ نک: WNGD, 246) و در زادگاه خویش به فراگیری دانش پرداخت. در ۹۶۴ ق به فاس رفت و در آنجا نزد محمدبن عمر مختاری فقه آموخت (تازی، ۵۱۲/۲). وی در ۹۶۷ق از سوی مولای عبدالله حسنی پادشاه بنی سعد مغربی به سمت قضا و

افتاء قصبهٔ کتامه منصوب گردید و سپس به مسافرت در شهرهای مراکش پرداخت. در ۹۶۹ ق به جنوب مراکش سفر کرد و مدتی طولانی در آنجا اقامت نمود و اوقات خود را وقف مطالعه در تصوف ساخت (EI^2; GAL,S, II/678).

او در این مسافرتها دانشمندان بسیاری را ملاقات نمود و نزد آنان به کسب دانش پرداخت. و از سیدی یوسف فجیجی اجازه‌نامهٔ شیوخ سلسلهٔ نورانیه را دریافت کرد و از سیدی عبدالوارث یالصوتی *رسالهٔ* ابن‌ابی زید، *ارجوزهٔ طبی* ابن‌سینا و *رائیهٔ* شریشی را فراگرفت و بیش از ۷ سال نزد او به دانش‌اندوزی پرداخت و آنگاه علم کلام و فنون تصوف را از سیدی عبدالله هبطی و تاریخ را از ابوالعباس احمد شاعر یجمی فراگرفت و از سیدی عبدالعزیز سجلماسی و کسانی دیگر اجازهٔ روایت یافت (مراکشی، ۱۷۴/۴ـ۱۷۵).

ابن عسکر در ۹۷۵ ق بار دیگر به عنوان قاضی شهر شفشاون و ترغه و بلاد غماره انتخاب گردید و پس از مرگ مولای عبدالله ابن عسکر به فرزند او محمدبن عبدالله که در ۹۸۱ ق به جانشینی پدر رسیده بود،پیوست و دیری نپایید که محمد از عبدالملک شکست خورد و همراه با ابن‌عسکر به طنجه رفت. محمد برای جنگ برضد عموی خود از دُن سباستیان[1] پرتقالی پادشاه مسیحی استمداد کرد و او با این شرط که سواحل مغرب به مسیحیان واگذار شود به یاری او شتافت. سباستیان با سپاهی که شمار آن را بین ۶۰ تا ۱۲۵ هزار نفر نوشته‌اند، همراه محمد و یارانش که حدود ۳۰۰ نفر بودند به سواحل مغرب حمله بردند و به قتل و غارت پرداختند. عبدالملک به مقابله پرداخت و در جنگی که میان آنان در وادی المخازن به وقوع پیوست، سباستیان و محمد و ابن عسکر کشته شدند و عبدالملک نیز در حین جنگ جان سپرد و برادرش احمد به پادشاهی رسید. چون مسلمانان جسد ابن عسکر را بین کشته‌های مسیحیان یافتند، دربارهٔ موضع وی در این جنگ و عقیدهٔ او به شک افتادند و او را گناهکار شمردند، ولی محمد بن عبدالله هبطی فرزند استاد وی، در منظومه‌ای که دربارهٔ این جنگ سروده با اینکه او را مقصّر شمرده، از اعتقاد ابن‌عسکر دفاع کرده است (همو، ۱۷۵/۴؛ وفرانی، ۷۳ـ۷۶؛ قس: GAL,S، همانجا؛ EI^2).

از ابن عسکر رسالهٔ کوتاهی به نام *دوحة الناشر لمحاسن من کان بالمغرب من مشایخ القرن العاشر* باقی مانده است که فهرست گونه‌ای دربارهٔ مشایخ او و نیز گزارشی از احوال برخی از بزرگان مغرب در قرن ۱۰ ق است (مراکشی، ۱۷۴/۴). این کتاب شامل اطلاعات فراوانی دربارهٔ زادگاه خود اوست،گرچه از حوادث سیاسی آنجا بحثی نکرده است، اما این کتاب در مراکش از قدر و منزلت بسیاری برخوردار بوده است (EI^2). گویا این اثر نخستین تاریخ مریدان اولیهٔ جَزولی شیخ بزرگ آن دوران است (نک: EI^2). کتاب *دوحة الناشر* بعدها مورد استفادهٔ مورخان مغربی قرار گرفته، افرادی چون احمد بن خالد ناصری سلاوی در *الاستقصاء* (۱۴۹/۴) و ابوالقاسم سعدالله در کتاب *تاریخ الجزائر الثقافی* (۴۷/۲، ۸۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۴۲، ۳۰۷، ۳۳۸، ۳۷۲) از آن نقل و به آن استناد کرده‌اند. در این کتاب چنانکه ابوالقاسم سعدالله (۱۴۲/۲) تصریح کرده، ابن عسکر نام بسیاری از شیوخ متصوفه را آورده است.

این کتاب نخستین بار در فاس (۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۱م) ضمن مجموعه‌ای به چاپ رسید و پس از آن چند بار تجدید چاپ گردید (ابن سوده، ۳۰۰). کتاب *دوحة الناشر* نخست به وسیلهٔ ویر[2] با عنوان «شیوخ مراکش در قرن شانزدهم[3]» به انگلیسی ترجمه و در ۱۹۰۴م در ادینبورگ منتشر شد (GAL,S، همانجا). سپس مستشرق فرانسوی گرول[4] آن را به فرانسه‌ترجمه‌کرد وتعلیقات و حواشی بسیاری بر آن نوشت و در ۱۹۱۳م به چاپ رسانید (همانجا). چاپ انتقادی آن به کوشش، محمد حجی در رباط در ۱۹۷۶م و تجدید چاپ آن در ۱۹۷۷م در دارالبیضاء انجام گرفته است (حجی، ۴۱۹). بعدها مورخان مراکشی تکمله‌هایی بر آن نوشته‌اند که می‌توان از کتاب *صفوة ما انتشر من اخبار علماء القرن الحادی عشر* محمد وفرانی و کتاب *نشر المثانی* ابن طیب قادری نام برد (EI^2).

کتاب دیگری را به نام *دیوان الشّرفاء* نیز به او نسبت داده‌اند (ابن سوده، ۱۱۵).

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ تازی، عبدالهادی، *جامع القرویین*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة*، کویت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ سعدالله، ابوالقاسم، *تاریخ الجزائر الثقافی*، الجزائر، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر بن احمد ناصری و محمد بن احمد ، دارالبیضاء، ۱۹۵۵م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حلّ مراکش*، فاس، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷م؛ وفرانی، محمدالصغیر بن حاج، *نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، به کوشش هوداس، رباط، ۱۸۸۸م؛ نیز: EI^2;GAL,S;WNGD.

علی رفیعی

اِبْنِ عُصْفُور، نک: آل عصفور.

اِبْنِ عُصْفُور، ابوالحسن علی بن مؤمن بن محمدبن عصفور اشبیلی حَضْرَمی (۵۹۷ ـ ۶۷۰ ق/ ۱۲۰۱ ـ ۱۲۷۲م)، نحوی، ادیب و شاعر. وی در اشبیلیه چشم به جهان گشود (صفدی، ۲۶۶/۲۲؛ زرکلی، ۳۹) و نزد مشهورترین علمای عصر خود ابوالحسن دبّاج (ابن شاکر، ۱۰۹/۳) و ابوعلی شَلَوبین (ابن زبیر، ۱۴۲) به تحصیل نحو پرداخت. مدت ۱۰ سال در ملازمت شلوبین به سر برد و *الکتاب* سیبویه را نزد او خواند (صفدی، ۲۶۵/۲۲ ـ ۲۶۶) و پس از اختلافی که با او پیدا کرد، اشبیلیه را ترک گفت و به ترتیب درشهرهای شریش، شذونه، مالقه، لورقه و مرسیه مدتی اقامت گزید و به تدریس نحو

---

1. Don Sebastian 2. T.H.Wir 3. *The Shaikhs of Moracco in the XVI Century.* 4. A. Graulle

پرداخت. او در مجالس درس خود که طالبان علم را از اطراف و اکناف اندلس به خود جذب کرده بود، *الکتاب* سیبویه، *الجمل* زجّاجی و *ایضاح* ابوعلی فارسی را از حفظ شرح و املاء می‌کرد (ابن زبیر، همانجا). پس از چندی اندلس را به قصد شمال افریقا ترک کرد و در تونس رحل اقامت افکند و به خدمت امیرابوعبدالله محمدبن زکریای هنتاتی ملقب به المستنصر بالله، که قبل از رسیدن به حکومت مدتی شاگرد او بود، درآمد و از خواص او شد (صفدی، ۲۶۶/۲۲؛ غبرینی، ۳۱۸).

ابن عصفور پس از اقامتی کوتاه در تونس به همراه مخدوم خود راهی بجایه شد و سپس به تونس برگشت و از آنجا دوباره قصد اندلس کرد و به لورقه رفت و پس از آن، عازم غرب اندلس و سلا شد، اما دیری نپاید که به دعوت المستنصر بالله دوباره به تونس برگشت و تا آخر عمر نزد او ماند (ابن زبیر، ۱۴۲ ـ ۱۴۳). بدین سان ملاحظه می‌کنیم که وی بیشتر عمر خود را درسفر گذرانید و در شهرهای مختلف نزد نخبگان علم و ادب دانش آموخت و شاگردان بسیاری تربیت کرد. ابن سعید عَنْسی (مقری، ۲۷۱/۲) و ابوزکریا یحیی یفرینی (غبرینی، همانجا) و احتمالاً ابوحیان غرناطی (نک: سیوطی، *بغیة*، ۲۸۰/۱؛ قس: قباوه، ۶۲) از جمله شاگردان معروف او بوده‌اند. ابن زبیر (ص ۱۴۳) معتقد است که وی بجز نحو در سایر علوم اطلاع چندانی نداشت وقرائت و فقه و حدیث را نمی‌دانست (قس: صفدی، همانجا)، اما از فهرست آثار او برمی‌آید که در شعر و قواعد آن نیز بسیار توانا بوده و کتاب *ضرائر الشعر* او که اینک در دست است، براین امر دلالت آشکار دارد. ابن عصفور را، با توجه به آثاری که در نحو از وی برجای مانده، نمی‌توان به مکتب خاصی وابسته دانست. با اینهمه گویی به مکتب بصره تمایل بیشتری داشته است، اگرچه گاهی آراء کوفیان (نک: سیوطی، *همع الهوامع*، ۱۴۹/۱) و یا بغدادیان (نک: همو، ۱۴۱/۱) را بر بصریان ترجیح می‌داده. بسیاری از نحویان از جمله ابوحیان غرناطی (صص ۴۰، ۶۷) و ابن هشام (۳۳/۱، ۵۱، ۶۰) در آثار خود به آراء و نظرات او استناد کرده‌اند.

ابن عصفور شعر نیز می‌سرود، اما از اشعار او بجز یک دو بیتی که صفدی (۲۶۷/۲۲) نقل کرده، اثری برجای نمانده است. در این دو بیتی وی به عدم تقید خویش به احکام شرع اشاره می‌کند. صفدی (۲۶۶/۲۲) نیز او را از پارسایی دور می‌داند. علاوه براین زندگی او در دربار المستنصر و حکایتی که دربارهٔ مرگش نقل کرده‌اند، مؤید این قول است. او در دههٔ ۶۷۰ ق / ۱۲۷۲م (ابن زبیر، ۱۴۳) و به گفته‌ای در ۶۶۹ ق / ۱۲۷۱م (ذهبی، *العبر*، ۳۲۰/۳) و یا ۶۶۳ ق / ۱۲۶۵م (صفدی، همانجا) در تونس در گذشت و ابن منیّر در رثای او ابیاتی سرود (سیوطی، *بغیة*، ۲۱۰/۲). روایتی که در این باره شهرت یافته از این قرار است که گویند در مجلس شراب، ندیمان با وی شوخیهای خشن کردند و او را با نارنج چندان بزدند که جان داد (صفدی، همانجا)، اما به روایت زرکشی (ص ۳۹) سبب مرگ او، شوخی نابجای سلطان المستنصر بالله بود که در مجلس عیش و نوش فرمود تا ابن عصفور را در حوض آبی انداختند و وی به علت سرمای شدید، بیمار شد و سه روز بعد در گذشت (قس: ابن ابی ضیاف، ۲۰۶/۱). البته روایت صفدی غریب جلوه می‌کند و روایت دوم نیز بسیار متأخر است. از این رو قباوه در کتاب *ابن عصفور و تصریف* (صص ۵۸ ـ ۶۰) دو روایت را در هم آمیخته و بهتر آن دیده که وی نخست در اثر شوخی سلطان بیمار شود و سه روز بعد در اثر ضربات نارنج ندیمان جان دهد. اما این تحلیل هم خالی از تکلف نیست. بنابراین امکان دارد که در اصل روایت تحریفی رخ داده باشد.

آثار چاپی:

۱. *المقرّب*، مهمترین اثر او در نحو است و شاید بتوان گفت که ابن عصفور، همهٔ شهرت خویش را مدیون همین اثر است. این کتاب به زودی نظر نحویان را به خود جلب کرد و شرحها و تعلیقات و تلخیصهای بسیاری از جمله تلخیص معروف شاگردش ابوحیان غرناطی به نام *تقریب المقرّب* و دو شرح جداگانهٔ ابن نحاس و تاج الدین احمدبن عثمان برآن نوشته شد. نسخه‌هایی از این شروح در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: جواری، ۱۵/۱ ـ ۱۷). تألیف این اثر انتقادات شدیدی را نیز از طرف علمایی چون ابن هشام، ابن صائغ، ابن حاج و ابراهیم بن محمد جَزری (نک: مقری، ۱۴۸/۴؛ سیوطی، *بغیة*، ۴۰۶/۱) به دنبال داشت و آثاری چند از جمله *المنهج المعرّب فی الرد علی المقرّب* و *شد الزنار علی جَحْفَلة الحمار* در رد آن نوشته شد. همهٔ این شروح و تعلیقات و انتقادات نشان از ارزش و اهمیت والای این اثر دارد. تعریفات دقیق و بدعت در تقسیم بندی موضوعی از ویژگیهای منحصر به فرد این کتاب است. ابن عصفور این کتاب را به درخواست امیر ابوزکریا یحیی بن ابی محمد هنتاتی تألیف و به وی تقدیم کرد (نک: ابن عصفور، *المقرب*، ۴۳/۱ ـ ۴۴). جزء اول این کتاب در ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م به کوشش احمد عبدالستار جواری و عبدالله جبوری و جزء دوم آن سال بعد در بغداد به چاپ رسیده است.

۲. *المُمْتِع*، اثری است در تصریف که در آن به بحث دربارهٔ حروف زاید، ساختمان افعال و اسماء، ابدال، قلب و ادغام پرداخته است. این کتاب را ابن عصفور به یکی از امرای المتوکل علی الله (حک ۶۲۱ ـ ۶۳۵ ق / ۱۲۲۴ ـ ۱۲۳۸م) به نام امیر ابوبکر عبدالله بن صاحب الرد که خود شاعر و ادیب نیز بوده، تقدیم کرده است (نک: قباوه، ۱۴۸ ـ ۱۴۹؛ ابن خلیل، ۱۱۲). این اثر به کوشش فخرالدین قباوه در ۱۹۷۰ م در حلب به چاپ رسیده و در ۱۹۸۷م در بیروت تجدید چاپ شده است.

۳. *شرح الجمل*، که شرح *الجمل* زجاجی است، اما حاجی خلیفه (۶۰۲/۱ ـ ۶۰۳) آن را *شرح الجمل* جرجانی می‌داند. *الجمل* زجاجی سه بار با نامهای *الشرح الکبیر* یا *احکام ابن عصفور*، *الشرح الاوسط* و *الشرح الصغیر* توسط ابن‌عصفور شرح شده است. (قباوه، ۶۶ ـ ۶۷).

نسخه‌هایی از این شروح در کتابخانه‌های ینی‌جامع استانبول، لیدن، آمبروزیانا موجود است (نک: قباوه، همانجا). جلد اول این کتاب در ۱۹۸۰ م به کوشش ابوجناح در بغداد به چاپ رسیده است.

۴. *ضرائر الشعر*. ابن عصفور در این کتاب به ذکر انواع ضرورتهای شعری پرداخته و عموماً آنها را به ۴ نوع: زیادت، نقصان، تأخیر و تبدیل تقسیم کرده است (ص ۱۷). این کتاب که به درخواست المستنصر بالله تألیف شده (همان، ۱۱)، یکی از مآخذ عمدهٔ *خزانة الادب* عبدالقادر بغدادی است که در بسیاری از موارد مستقیماً از آن نقل قول کرده است (نک: بغدادی، ۹). این کتاب به کوشش ابراهیم محمد در بیروت (۱۹۸۰م) به چاپ رسیده و در ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م در همانجا تجدید چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. *ایضاح المشکل*، که شرح *المقرّب* است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قرویین فاس (نک: فاسی، ۱۴/۲)، آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، I/69)، چستربیتی (*آربری*، VI/31) موجود است. بروکلمان (GAL, I/352) این کتاب را *شرح المُغْرِب فی ترتیب المُعْرِب* مطرّزی دانسته است؛ ۲. *السلک والعنوان و مرام اللؤلؤ والعقیان*. نسخه‌ای از آن در رباط (GAL, S, I/546) موجود است؛ ۳. *المقنع*، یک نسخه از آن در کتابخانهٔ قرویین فاس موجود است (همانجا)؛ ۴. *منظومة فی النحو*، نسخه‌ای از این اثر همراه شرحی که صدقة بن ناصر ابن راشد حنبلی برآن نوشته، در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (*آستان*، ۳۰/۳) موجود است.

آثار یافت نشده: دیگر آثار ابن عصفور که اثری از آنها برجای نمانده عبارتند از: *الازهار*، *انارة الدیاجی*، *کتاب البدیع* که شرح مقدمهٔ جزولیه است، *السالف والعذار*، *سرقات الشعراء*، *شرح الاشعار الستة*، *شرح الحماسة*، *شرح دیوان المتنبی*، *مختصر الغُرّة*، *مختصر المحتسب*، *المفتاح*، *الهلال* (صفدی، ۲۶۶/۲۲ـ۲۶۷)، *شرح الایضاح* (فیروزآبادی، ۱۷۰)، *شرح کتاب سیبویه* (EI²).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن ابی ضیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ابن خلیل، محمدبن عبدالله، *اختصارالقدح المعلی*، تألیف ابن سعید، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ابن زبیر، احمد، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پروونسال، رباط، ۱۹۳۷م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عصفور، علی بن مؤمن، *ضرائر الشعر*، به کوشش ابراهیم محمد، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ همو، *المقرب*، به کوشش احمد عبدالستار جواری وعبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ ابن هشام، جمال الدین بن یوسف، *مغنی اللبیب*، به کوشش محمدمحیی الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوحیان، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۲م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، دارصادر؛ جواری، احمد عبدالستار، مقدمه و تحشیه بر *المقرب* (نک: ابن عصفور در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر فی خبر من غبر*، به کوشش محمدسعیدبن بسیونی زغلول، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زرکشی، محمدبن ابراهیم، *تاریخ الدولتین*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *همع الهوامع*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ غبرینی، احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ فاسی، محمدعابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، مراکش، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ قباوه، فخرالدین، *ابن عصفور و التصریف*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ نیز:
Amborosiana; *Arberry*; EI²; GAL; GAL, S.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ عَطا، ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل آدَمی بغدادی (مق ۳۰۹ ق / ۹۲۲ م)، عارف، شاعر، مفسر و محدث حنبلی. برخی از مآخذ نسبت او را آدمی نوشته‌اند (انصاری، ۳۵۷؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۶۰/۶، صفة، ۴۴۴/۲؛ جامی، ۱۴۱؛ شعرانی، ۹۵/۱)، اما از آنجا که در میان نیاکان وی کسی به نام آدم شناخته نیست، ظاهراً باید نسبت او آدمی باشد و آدم نام محلی بوده در یک منزلی واسط که در مسیر کاروانهای حج قرار داشته است (یاقوت، *المشترک*، ۱۸/۱، *بلدان*، ۱۶۹/۱). از تاریخ ولادت ابن عطا اطلاع دقیقی در دست نیست، اما به گفتهٔ ماسینیون («مصائب»[1]، I/129) در حدود ۲۳۵ ق / ۸۴۹ م به دنیا آمد، اما این تاریخ در هیچ مأخذی نیامده است. از دوران کودکی او نیز اطلاعی در دست نیست. ظاهراً دوران جوانی ابن عطا به فراگیری حدیث سپری شده و از کسانی چون ابویعقوب یوسف بن موسی و نیز ابوالعباس فضل بن زیاد که از یاران احمد بن حنبل بود، نقل حدیث می‌کرده است (خطیب، ۲۶/۵، ۳۶۳/۱۲؛ ابن ابی یعلی، ۲۵۱/۱). گویند وی هر روز ختم قرآن می‌کرده است (ابو نعیم، ۳۰۲/۱۰؛ خطیب، ۲۷/۵). هجویری (ص ۵۱۳) و عطار (صص ۴۸۸ ـ ۴۸۹) از دو ختم قرآن ابن عطا در شبانه روز سخن به میان آورده‌اند، اما بعدها که ابن عطا به عرفان روی آورد، به مطالعهٔ دقیق در معانی آیات قرآنی و تحقیق در مضامین آنها پرداخت.

سوانح زندگی ابن عطا به درستی شناخته نیست، همین قدر می‌دانیم که او در اواخر عمر دچار تحول روحی شد و در پی آن به تصوف روی آورد. ماسینیون (همانجا) زندگی ابن عطا را به سه دوره تقسیم کرده است: نخست دورهٔ تحصیل، نقل حدیث و آشنایی با بزرگان صوفیه که تا ۴۰ سالگی او را در بر می‌گیرد، دوم دورهٔ مصائب و «بلا»ها که از ۷ تا ۱۸ سال ادامه داشته است و سرانجام سالهای آخر عمر او که به تصوف و تأمل در قرآن و دوستی با حلاج سپری شده است. امیر معزی (صص 83-82) به دو دورهٔ مشخص در زندگی ابن عطا قائل است: او دورهٔ نخست را به تقریب تا ۲۹۳ ق می‌داند و بر اساس پاره‌ای شواهد و قراین تاریخی نتیجه می‌گیرد که وی به سبب بلاهایی که در این سال براو روی آورد، دچار تحول روحی شد و قریب ۷ سال در این احوال بود. این دگرگونی روحی، یعنی دورهٔ گرایش به تصوف و اشتغال به تأملات باطنی و عرفانی بوده که تا مرگ وی در ۳۰۹ ق ادامه داشته است. اما دربارهٔ این تحول روحی نباید

1. *La passion* ...

مبالغه کرد، زیرا به نظر نمی‌رسد که او یکباره از راه و روش پیشین و عقاید حنبلی خود بریده باشد و حرمتی که وی تا آخرین روزهای عمر در میان حنبلیان داشت (نک: خطیب، ۱۲۸/۸)، مؤید این نکته است. این تحول روحی که از آن به «غلبه» تعبیر کرده‌اند، ظاهراً با حالاتی آمیخته به نوعی وجد و بیخودی همراه بوده و در مدتی نسبتاً طولانی گه‌گاه با بروز اعمال و ابراز سخنان غیر عادی از سوی او ظاهر می‌شده است (امیر معزی، 92-91). دربارهٔ مدت این دورهٔ «غلبه»، اتفاق‌نظر وجود ندارد. سراج قاری (۱۷۳/۱) آن را حدود ۷ سال دانسته، ولی ابوطالب مکی (۴۱۰/۱) آن را به ۱۴ سال و ذهبی (سیر، ۲۵۶/۱۴) به ۱۸ سال رسانده است. آغاز این دوره، چنانکه گفته شد، مقارن با حوادثی ناگوار در زندگی ابن عطا، یعنی مرگ جمعی از بستگان از جمله زن و فرزندان و از کف دادن دارایی وی بوده است (ابوطالب مکی، همانجا؛ انصاری، ۳۵۷؛ سراج قاری، همانجا؛ عطار، ۴۸۹). برخی سبب این حوادث را نفرین جنید در حق او دانسته‌اند، از آن روی که با نظر وی بر سر مسألهٔ فقر و غنا مخالفت کرده بود (ابوطالب مکی، همانجا). برخی دیگر گفته‌اند که او خود از خدا خواسته بود که او را بلایی دهد، زیرا بلا کشیدن را طریق نیل به وصال الهی می‌شمرده است (ابونعیم، ۳۰۲/۱۰؛ انصاری، سراج قاری، همانجاها؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۳۳۶). به نظر می‌رسد که دریافت خاص او از بلا حاصل رنجها، تأملات و احتمالاً تجربه‌های عرفانی وی در این دوره باشد. گرچه از زندگی و حالات روحی ابن عطا در این دوره اطلاعی در دست نیست، اما می‌توان گفت که وی پس از گذشتن از این دشواریها و باز یافتن آرامش روحی، خود را وقف سیر و سلوک صوفیانه کرده و در تفکرات و تأملات عرفانی مستغرق شده است. گفته‌اند که اولین سخنی که در آغاز این دوره بر زبان رانده همانا شعر معروف اوست (سراج قاری، ابن جوزی، همانجاها؛ قس: سراج طوسی، ۲۵۴) که چنین آغاز می‌شود:

حقّاً أقولُ لَقَدْ كَلَّفْتَنِي شَطَطاً حَمْلِي هواكَ وصبرِي ذانِ تَعجيبُ

این دوره از زندگی ابن عطا که آخرین سالهای عمر اوست دوران مصاحبت او با پیران بزرگ صوفیه، دوستی نزدیک با حلاج و مآلاً جان نهادن بر سر دفاع از عقیدهٔ او بوده است.

پیران وی در طریقت: به نظر می‌رسد که سیر و سلوک ابن عطا، بیش از آنکه حاصل تعلیم گرفتن از استادی باشد، نتیجهٔ تفکرات و تأملات خود وی در دورهٔ «غلبه» بوده است. با اینهمه روابط او با بزرگان صوفیهٔ آن عصر این گمان را به خاطر القاء می‌کند که وی از شاگردان و مریدان آنان باشد، چنانکه برخی ابن عطا را مرید جنید دانسته‌اند (هجویری، ۱۸۸؛ عطار، ۴۸۸)، مریدی که بعدها در پی مناظره‌ای از او کناره گرفت و جنید نیز که رنجیده‌خاطر شده بود، او را نفرین کرد (ابوطالب مکی، همانجا). از سوی دیگر قشیری (ص ۲۵) او را از «اقران» جنید به شمار آورده (نیز نک: انصاری، ۱۸۳) و ابن ملقّن (ص ۱۳۴) از حضور ابن عطا بر بالین جنید در واپسین دم حیات او سخن گفته، چنانکه آخرین کلماتی که جنید بر زبان رانده خطاب به ابن عطا بوده است. کسانی چون سلمی (ص ۲۶۰)، ابن ملقّن (ص ۵۹) و شعرانی (۹۵/۱) تنها به مصاحبت جنید با ابن عطا اشاره کرده‌اند و از ارتباط آنان به عنوان مرید و مراد سخنی نگفته‌اند. اما هم اینان و هم کسانی که به ارتباط مرید و مرادی این دو اشاره کرده‌اند، مناظرات عرفانی میان آنان را به تفصیل بیان داشته‌اند (هجویری، ۲۴، ۲۷؛ قشیری، ۴۷؛ میبدی، ۲۰۳/۶؛ عطار، ۴۸۹) و از آنجا که اینگونه مناظرات معمولاً جز میان دو شیخ هم‌طراز صورت نمی‌گرفته، می‌توان گفت که مصاحبت جنید با ابن عطا همچون مصاحبت دو عارف هم‌سنگ و هم‌طراز بوده است (قس: امیر معزّی، 115). صوفی دیگری که برخی وی را پیر ابن عطا دانسته‌اند، ابراهیم مارستانی است (انصاری، ۳۵۷؛ جامی، ۱۴۱). در این باره نیز سلمی (همانجا)، قشیری (ص ۲۵)، ابن ملقّن و شعرانی (همانجاها) تنها به دیدار و مصاحبت ابن عطا با وی اشاره کرده‌اند. البته انصاری (ص ۳۴۵)، خیر نساج را نیز در زمرهٔ پیران وی آورده است.

بعدها ابن عطا دریافتهای عرفانی خود را در مجالسی به مریدان خویش القا می‌نموده است، زیرا شمار راویان اقوال او، و نیز کثرت اقاویل نقل شده از وی چه در حدیث و چه در موضوعات عرفانی حاکی از آن است که این سخنان تنها به مناسبتهای خاص و به طور پراکنده گفته نشده، بلکه همان‌گونه که از روایات خطیب (۲۸/۵-۲۹) برمی‌آید، وی مجالسی داشته که حتی گاه در آنها سروده‌های عرفانی خویش یا دیگران را نیز می‌خوانده است.

ارتباط ابن عطا با حلاج: به زمان یا چگونگی آشنایی ابن عطا با حلاج اشاره‌ای نشده است، اما دلایلی در دست است که از صمیمیت و حتی یکدلی این دو حکایت دارد: روایت مشهور به «جن»؛ دو مکتوب حلاج به ابن عطا؛ ملاقات پنهانی این دو در زندان و سپس ارتباط پنهانی آنان از طریق ابن خفیف؛ نگهداری رقعه‌های حلاج و احتمالاً حفظ *طواسین* او از خطر نابودی؛ محاکمه و سرانجام کشته شدن ابن عطا به سبب دفاع از نظریهٔ «عین الجمع» حلاج.

۱. روایت جن: ابن عطا کرامات حلاج را از جانب حق می‌دانسته، اما اعتقاد خویش را جز نزد محرمان راز آشکار نمی‌کرده و نزد دیگران وی را «مخدوم جن» می‌خوانده است. چنانکه وقتی کسی به او گفت دربارهٔ حسین بن منصور چه گویی؟ گفت جن در خدمت اوست و چون سالی گذشت و دیگر بار از او پرسید، گفت از حق است. بدو گفت: پیش از این گفتی جن در خدمت اوست، حال چگونه چنین گویی؟ گفت: آنان که با ما صحبت می‌دارند، همگی با ما نمی‌مانند تا بر احوال آگاهشان کنیم. آنگاه که تو پرسیدی در ابتدای کار بودی، اما اکنون پیوند ما استوار گشته است و پاسخ همان است که اکنون شنیدی (خطیب، ۱۲۰/۸-۱۲۱). این احتیاط ابن عطا ظاهراً بدان سبب بوده است که در آن روزگار برکارهای حلاج به دیدهٔ انکار می‌نگریسته‌اند و از این رو برخی از پیروانش شایع کرده بودند که او جنیان را به خدمت

می‌گیرد. از مضمون این روایت چنین برمی‌آید که ابن عطا نیز براین شایعه دامن می‌زده تا این حقیقت را از نظر پنهان دارد که از دیدگاه وی، قول و فعل حلاج ظهور قول و فعل خداوند بوده است (قس: ماسینیون، «مصائب»، I/549؛ امیر معزّی، 117-116).

۲. دو مکتوب حلاج به ابن عطا: این مکتوبها ظاهراً هر دو در زندان نوشته شده (همو، 117) و مکتوب نخست از طریق علی بن عبدالله بن جهم روایت شده است (*اخبار الحلاج*، ۱۱۹ـ۱۲۰؛ خطیب، ۱۱۵/۸؛ سراج قاری، ۱۳۸/۲؛ یافعی، ۲۵۸/۲؛ شعرانی، ۱۰۹/۱). حلاج در این نامه عشق پرسوز و گداز خود را به ابن عطا (لواعج اسرار محبتک) چنان دانسته که هیچ مکتوبی بیانگر آن و هیچ حسابی شمارگر آن و هیچ عتابی ویرانگر آن نتواند بود؛ سپس با سروده‌ای در این باب نامه را به پایان رسانده است. اما مکتوب دوم بسی شورانگیزتر است، چه حلاج در آن قرب ابن عطا را فوق تحمل خویش دانسته، قربی که آتش بروجود اوزده (فاحرقتنا) و به فنایش کشانده است؛ در انتهای نامه نیز شعری سروده و در آن عشق خود را به ابن عطا همان عشق به خداوند دانسته است (*اخبار الحلاج*، ۱۱۸).

۳. دیدارهای پنهانی در زندان: ابن عطا در زندان به دیدار حلاج نایل آمده و در آنجا حلاج برخی از رقعه‌های خود را بدو سپرده است. به روایت پسر حلاج چون حلاج را از دیدار دیگران منع کردند، یک بار ابن عطا به حیله به جایگاه او درآمد و دیگر بار پسرش، ابن خفیف را در آنجا دیده است (ابن باکویه، ۳۲). ابن زنجی نیز که خود کاتب دیوان مظالم بغداد بوده (خطیب، ۱۳۳/۸)، در ذکر *اخبار الحلاج الی حین مقتله* (صص ۹ـ۱۰) که تنها ۱۵ سال پس از مرگ حلاج نوشته شده است، به ملاقات کننده‌ای اسرارآمیز اشاره دارد که بی‌آنکه دیده شود، یا شکافی در دیوار محبس ایجاد شود، به دیدار حلاج آمده است. چنانکه وقتی از خود حلاج نیز در این باب می‌پرسند، می‌گوید: قدرت خداوند بود که او را نزد من آورد. اما دیدار حلاج و ابن خفیف نیز از آن جهت شایان توجه است که حلاج توسط وی پیامی بسیار مهم به ابن عطا رسانده است. به روایت خود ابن خفیف، حلاج دربارهٔ ابن عطا بدو گفت: «اگربینی او را، بگوی زینهار آن رقعه‌ها نگاهدار» و ابن خفیف چون نزد ابن عطا می‌رود و پیغام را می‌رساند، ابن عطا به وی می‌گوید: «اگر او (حلاج) را بازبینی بگو اگر مرا بگذارند» (روز بهان، *شرح شطحیات*، ۴۷ـ۴۹؛ دیلمی، ۹۳ـ۹۷؛ جامی، ۱۵۳ـ۱۵۴). اگر این گفتهٔ ماسینیون (همان، III/299) را بپذیریم که حلاج *طواسین* را در آخرین روزهای عمر در زندان نوشته است، احتمال امیر معزّی (ص 120) مبنی براینکه *طاسین الازل* نیز جزو آن رقعه‌ها بوده است، بی‌وجه به نظر نمی‌رسد، حتی در این صورت احتمال اینکه بخشهای دیگر *طواسین* نیز جزو آن رقعه‌ها بوده باشد، وجود دارد، چرا که حلاج پیش از مرگ احتمالاً تمامی آثار مهمی را که در زندان نوشته بود، یا از پیش نزد خود داشت، به ابن عطا سپرد. ابن عطا نیز که مرگ خود را محتمل می‌دید، پیشاپیش نوشته‌های خود و آثار حلاج را به وصی خویش ابوعمرو انماطی (نک: راویان اقوال ابن عطا) سپرد و از طریق انماطی این رقعه‌ها به سلمی رسید و او نیز از آنها در تألیف *حقائق التفسیر* بهره جست.

۴. محاکمه و مرگ: چون حامدِ وزیر مکتوبی از حلاج با عنوان «من الرحمن الرحیم الی فلان بن فلان» به دست آورد، از خود وی در این باب جویا شد. حلاج آن را تأیید کرد. حامد گفت: پس از ادعای نبوت، اکنون ادعای ربوبیت نیز می‌کنی؟ حلاج گفت که نزد ما این سخن به معنای «عین الجمع» است. وزیر از او خواست که همراهان خویش را در این قول برشمرد. حلاج نیز از ابن عطا، جریری و شبلی نام برد. چون بر جریری سخن حلاج را عرضه کردند، وی گویندهٔ چنین سخنی را مستوجب قتل دانست، اما شبلی گفت که باید او را از این سخن بازداشت. از این میان تنها ابن عطا بود که بنا به گفتهٔ خطیب (۱۲۷/۸ـ۱۲۸) و ابن جوزی (*تلبیس*، ۱۶۵) به خط خویش صریحاً قول حلاج را تایید کرد و منکران این سخن را بی‌اعتقاد خواند. دفاع کتبی و صریح ابن عطا از نظریهٔ عین الجمع حلاج سبب شد که وزیر وی را به محاکمه فرا خواند و خود جویای نظر وی در باب اعتقاد حلاج گردد، اما ابن عطا وی را بی‌محابا به فساد و کشتار مردم متهم ساخت. حامد نیز برآشفت و به خادمان خویش فرمان داد تا همانجا ابن عطا را به سختی مضروب سازند. رفتار با ابن عطا در حضور وزیر به صورتهای مختلف نقل شده است که از این میان روایت خطیب (همانجا) پیراسته‌تر است. برخی از منابع از نفرین ابن عطا به وزیر سخن به میان آورده‌اند. گویند که وی در وقتی که خادمان وزیر شکنجه‌اش می‌کردند، از خداوند خواست که دست و پای حامد را بریده گرداند و وی را به فجیع‌ترین مرگها مبتلا کند، و چنین نیز شد (همانجا؛ ابن کثیر، ۱۴۴/۱۱).

عطار (ص ۴۹۶) که علی‌بن عیسی را به اشتباه به جای حامد وزیر قرار داده است، برای نفرین ابن‌عطا وجهی عرفانی می‌یابد، اما از آنجا که مرگ حامد به طریق دیگری اتفاق افتاد (ابوعلی مسکویه، ۱۰۳/۱ـ۱۰۴)، اساس چنین نفرینی مورد تردید است. در هر حال، ابن‌عطا را از بیم شورش حنبلیان به‌جای زندان روانهٔ خانه کردند، اما جراحات وی به حدی بود که پس از چند روز جان سپرد (خطیب، ابن‌کثیر، همانجاها: پس از ۷ روز؛ ذهبی، سیر، ۲۵۶/۱۴: پس از ۱۴ روز). مرگ وی در ذیقعدهٔ ۳۰۹ق (خطیب، ۳۰/۵؛ قشیری، ۲۵؛ ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۱۶۰/۶) و چند روز پیش از اعدام حلاج رخ داد (ماسینیون، «مصائب»، I/75؛ امیر معزی، 64,125). سلمی (ص ۲۶۰) و به تبع وی انصاری (ص ۳۵۷)، جامی (صص ۱۴۱ ـ ۱۴۲) و شعرانی (۹۵/۱) علاوه بر تاریخ یاد شده، احتمال مرگ وی را در ۳۱۱ق نیز داده‌اند.

راویان اقوال ابن‌عطا: ۱. ابو عمر انماطی، کسی که ابن‌عطا هنگام مرگ کتابهای خود را بدو سپرد (خطیب، ۷۳/۱۲)؛ ۲. ابن‌حُبَیش (همو، ۸۶/۳)؛ وی بـا آنکه اعتقادات حـلاج را مـردود و محکـوم می‌دانست، از او دفـاع می‌کـرد (نک: ماسینیون، همان، I/546؛ امیر

معزّی، 112)؛ ۳. ابوالحسین (یا ابوالحسن) فارسی (ابن‌عطا، ۴۲، ۴۳، ۱۲۱، ۱۵۷؛ نویا، 27). وی اهل اصطخر بود، اما بیشتر عمرش در خراسان و عراق سپری شد (ماسینیون، همان، II/212؛ امیر معزی، 112)؛ ۴. ابوالقاسم بزّاز، که بیشترین روایات از *تفسیر ابن‌عطا* از طریق اوست (ابن‌عطا، ۵۵، ۸۳، ۹۳؛ نک: نویا، 28)؛ ۵. محمدبن عیسی هاشمی (ابن‌عطا، ۵۱؛ روز بهان، *عرائس*، ۲۴۰/۱، ۱۴/۲، ۱۸)، ماسینیون او را رهبر شورشیان بغداد دانسته است (همان، I/130)؛ ۶. ابن‌شاذان ابوبکر محمدبن عبدالله که از طریق ابو عمر انماطی به *تفسیر ابن‌عطا* دست یافته (ابن‌عطا، ۵۲) و کتابی به نام *تاریخ* یا *حکایات الصوفیة* تألیف کرده بود که مبنای *تاریخ الصوفیهٔ* سلمی قرار گرفته است (نک: ذهبی، *میزان*، ۶۰۶/۳-۶۰۷؛ ابن‌عماد، ۸۷/۳؛ نویا، 27)؛ ۷. قرشی رازی ابوسعید عبدالله‌بن محمد (ابو نعیم، ۳۰۲/۱۰)؛ ۸. ابن مِقْسَم ابوالحسن احمدبن محمد مُقری بغدادی (همو، ۳۰۳/۱۰).
گذشته از اینان، از تنی چند از دوستان وی نیز که دیدارهایی با او داشته‌اند، می‌توان یاد کرد: ابوالحسن بوشنجی، علی‌بن بندار صیرفی، ابو عبدالله محمدبن احمد مُقری، ابوالقاسم جعفربن احمد مُقری، ابو محمد راسبی، بو جعفر صیدلانی، بو جعفر مجذوم و ابوالعباس دینوری (نک: سلمی، ۵۰۰، ۵۳۳، ۵۴۱، ۵۴۲؛ انصاری، ۴۱۳، ۴۲۳، ۴۹۷، ۵۶۰، ۵۶۱؛ ابن ملقن، ۷۹، ۲۵۲، ۳۳۲).

عقاید: دو عامل مهم در دیدگاههای خاص ابن‌عطا مؤثر بوده است: نخست مذهب ابن‌حنبل و سپس تصوف حلاج. او گاه این دو را چنان در آمیخته که به‌درستی نمی‌توان دریافت که سخن او به کدام دور از زندگی وی تعلق دارد. این امر بیش از همه در آن دسته از اقاویل وی که رنگ کلامی دارند، به چشم می‌خورد. زیرا وی به کلام نیز بی‌توجه نبوده و گاه پرسشی عرفانی را به شیوهٔ متکلمان پاسخ می‌داده است. پاسخ ابن‌عطا به این پرسش که توبه چیست (خطیب، ۲۷/۵)، از این نوع است. با این حال، پای بندی ابن‌عطا به مذهب حنبلی از یک سو و در آمیختن وی با صوفیه از سوی دیگر سبب نگرش بدبینانهٔ وی به نظریات معتزله شد. با بررسی برخی از اقاویل ابن‌عطا در می‌یابیم که وی در مواردی صریحاً موضوع اختیار را، که از اساسی‌ترین آراء معتزله به‌شمار می‌رود، انکار می‌کرده است (سراج طوسی، ۵۳ ـ ۵۴؛ کلا باذی، ۱۰۲؛ سلمی، ۲۶۲ ـ ۲۶۳؛ ابونعیم، ۳۰۲/۱۰-۳۰۴؛ خطیب، ۲۸/۵؛ هجویری، ۲۲۳). اصولاً عقل در نظر وی به تنهایی برای شناخت ذات خداوند کافی نیست، مگر آنکه توفیق الهی با آن همراه شود، چه عقل «آلت عبودیت» است نه «اشراف بر ربوبیت» (سلمی، ۲۶۶-۲۶۷؛ کلاباذی، ۶۳؛ عطار، ۴۹۱، ۴۹۵؛ قس: امیر معزی، 89-88).
مسألهٔ دیگری که پیوسته مورد مناقشهٔ معتزله و اشاعره بوده و ابن‌عطا نیز بدان پرداخته، موضوع کلام الهی است. ابن‌عطا در تفسیر آیهٔ نخست سورهٔ اعراف بر خلاف نظر حنبلیان حروف *قرآن* را مخلوق دانسته است (ص ۵۱؛ قس: قشیری، ۷؛ روز بهان، *عرائس*، ۲۴۰/۱).
از دیگر مسائلی که متکلمان آن عصر را به خود مشغول داشته بود، موضوع معراج است که ابن‌عطا (صص ۷۵-۷۶) در تفسیر عرفانی آیهٔ نخست سورهٔ اسراء (بنی‌اسرائیل) دربارهٔ آن سخن گفته است. وی (همانجا) معتقد است که در معراج، نفس، روح و سِرّ پیامبر از هم جدا بوده، به گونه‌ای که هیچ یک از دیگری خبر نداشته‌اند (نیز نک: روزبهان، همان، ۵۴۷/۱؛ قس: ماسینیون، «مصائب»، III/315). اصولاً دیدگاههای خاص ابن‌عطا را در عرفان از ۳ طریق می‌توان دریافت: مناظرات، اقاویل و تفسیر عرفانی او بر *قرآن*. ماسینیون (همان، I/132-133) پنج مناظرهٔ وی را با جنید به تفصیل شرح داده است. مناظرهٔ وی با ابن‌خفیف را نیز می‌توان به این مجموعه افزود. این مناظرات بیشتر پیرامون مسائلی چون برتری فقر یا غنا (هجویری، ۲۷؛ خطیب، ۲۸/۵؛ عطار، ۴۸۲)، چگونگی خواطر (قشیری، ۴۷)، تواجد (هجویری، ۵۴۱)، کیفیت انتقال در احوال (ماسینیون، «مجموعهٔ متون منتشر نشده[1]»، 255-254) و دیگر مسائل عرفانی آن عصر بوده است. مباحثهٔ ابن‌خفیف با ابن‌عطا نیز در باب فراست و همچنین دربارهٔ حدیثی از پیامبر (ص) بوده و در این مباحثه جریری حضور داشته است (دیلمی، ۹۱ ـ ۹۳).

او در پاره‌ای از سخنان خود به طرح مطالبی پرداخته است که بعدها از اصول مهم عرفان نظری به شمار آمد. از آن جمله است موضوع تجلّی. در نظر ابن عطا، حسن همانا تجلی ذات الهی و قبح همانا استتار اوست (سراج طوسی، ۳۸، ۸۸؛ روزبهان، *شرح شطحیات*، ۲۲۲؛ همو، *مشرب الارواح*، ۷۳). شواهد تجلی خداوند بر «مقبولین» از طریق «ضیاء» اوست (سراج طوسی، ۳۸، ۳۵۱) و بر مطرودین با «ظلمت» او (همو، ۳۸). از این روی ملاحظهٔ هر مخلوقی راهی است، برای ملاحظهٔ حق (ابن عطا، ۴۲). اما آنچه اساساً بر تمامی دیدگاههای عرفانی ابن عطا تأثیر نهاده، موضوع «ابتلا» و پذیرفتن «بلا» ست. پیش از او در اقوال صوفیه اشاراتی کلی به این موضوع دیده می‌شود (قس: امیر معزی، 93,95). اما معاصران ابن عطا، خصوصاً دوستان او جنید، حلاج، جریری و دیگران، با نگرشی عمیق‌تر بدان پرداختند. چنانکه نوری، جنیدرا دارای «علم البلاء» و «علم بلاء البلاء» خوانده است (سراج طوسی، ۳۵۳ ـ ۳۵۴).

به گمان ابن عطا (صص ۶۴، ۹۲، ۱۱۹) تنها کسانی شایستهٔ قرب الهی توانند بود که خداوند آنان را به انواع بلاها آزموده باشد و آنان نیز بلای الهی را به جان خریده باشند. چنین کسانی همانا اولیا و انبیا هستند (نک: همو، ۶۴، ۹۶؛ قس: میبدی، ۱۱۷/۵). پس عارف می‌باید خود را به آتش بلا افکند و بر آن صبر پیشه کند (ابن عطا، ۹۴، ۱۶۶). از این روست که او خود از خداوند طلب بلا می‌کند (سراج قاری، ۱۷۳/۱؛ ابن جوزی، *تلبیس*، ۳۳۶). در نظر ابن عطا ایوب والاترین مظهر شکیبایی در برابر اینگونه بلاهاست. شخصیت ایوب چنان ابن عطا را شیفتهٔ خود ساخته بود که نه تنها در تفسیر آیهٔ ۸۳ از سورهٔ انبیا

1. *Recueil de textes inédits...*

به تفصیل از او سخن گفته (ص ۹۶)، بلکه ابیاتی نیز در وصف ایوب ومحنتهای او سروده است (سراج طوسی، ۲۵۴؛ سراج قاری، ابن جوزی، همانجاها).

اما نکتهٔ مهم این است که در نظر ابن عطا و حلاج، بلا تنها یکی از مقامات یا مراحل سیر و سلوک عارف نیست، بلکه خود عین حقیقت است (قس: امیر معزی، 95). این گفتهٔ حلاج که «بلا اوست» (روزبهان، *شرح شطحیات*، ۴۱۷) با همهٔ ایجاز خود به روشنی حاکی از آن است که چرا عرفایی چون حلاج و ابن عطا بی‌محابا به پیشباز «بلا» می‌رفته‌اند و آن را نه تنها به نیت تصفیهٔ قلب و تزکیهٔ باطن، بلکه همچون لازمهٔ قرب و وصال الهی به جان می‌خریده‌اند.

ابن عطا را می‌توان از سرآمدان مکتب تصوف بغداد خواند (قس: نویا، 26)، مکتبی که با سریّ سَقَطی آغاز شد، با جنید و حلاج به اوج خود رسید و با شبلی تقریباً پایان یافت. ابن عطا از چهره‌های برجستهٔ این مکتب بود و با آنکه از بزرگ‌ترین فقهای حنبلی روزگار خود به شمار می‌رفت، از نخستین کسانی بود که به تفسیر عرفانی *قرآن* پرداخت (نک: آثار ابن عطا). اما شاید از آن روی که در کنار شخصی چون حلاج قرار گرفت، همواره تاریخ، تصویری کمرنگ از او ترسیم کرد و چنانکه شایستهٔ اوست، شناخته نشد.

آثـار: ابن عطا را صاحب دو تألیف دانسته‌اند: *کتاب فی فهم القرآن*، که بیشتر به *تفسیر ابن عطا* معروف است (نک: امیر معزی، 64-63) و *کتاب عودة الصفات و بدءها*. کتاب اخیر که کلاباذی آن را اثری در باب فنا دانسته (صص ۱۲۷ ـ ۱۲۸؛ نک: مستملی، ۱۶۱۱ـ ۱۶۱۲)، ظاهراً از میان رفته است و از آنجا که *تعرف* تنها منبعی است که به آن اشاره دارد (همانجا) صحت انتساب آن به ابن عطا محرز نیست و اگر سلمی بخشهایی از *کتاب فی فهم القرآن* ابن عطا را در خلال *حقائق التفسیر* خود، همراه با تفاسیر عرفانی دیگر، نقل نمی‌کرد، شاید این اثر نیز کلاً از میان می‌رفت. نویا تمامی منقولات این کتاب را از لابلای *حقائق التفسیر* استخراج کرده و در مجموعه‌ای که *نصوص صوفیة غیر منشورة* نام دارد با عنوان «تفسیر ابن عطاء» منتشر ساخته است. به گفتهٔ ابن حبیش، این تفسیر که به پایان نرسید، حاصل ده سال آخر عمر ابن عطاست (نک: ابونعیم، ۳۰۲/۱۰).

ابن عطا که به سبب دقت در معانی باطنی *قرآن*، با تأنی و تأمل به این کار اشتغال داشت، به گفتهٔ خود پس از ۴ سال به سورهٔ انفال رسیده بود (هجویری، ۵۱۳؛ قس: عطار، ۴۸۸ ـ ۴۸۹). ماسینیون، تفسیر ابن عطا را پس از تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) و تفسیر سهل تستری، سومین تفسیر عرفانی *قرآن* دانسته است و بعید نیست که وی تفسیر امام صادق (ع) را دیده و از آن بهره گرفته باشد (ماسینیون، «مصائب»، I/103-104, III/207؛ قس: نویا، 28؛ امیر معزی، 96). نویا (صص، 27-26) نقل قولهای مربوط به ابن عطا را در *حقائق التفسیر* به دو دسته تقسیم کرده است: نقل قولهای بدون اسناد که به نظر او پیش از سلمی به رشتهٔ تحریر درآمده است و نقل قولهای همراه با اسناد که به گمان وی در زمان سلمی به صورت روایات شفاهی موجود بوده و سلمی آنها را گردآوری و استنساخ کرده است. از این رو این احتمال نیز وجود دارد که پاره‌هایی از *کتاب فی فهم القرآن* تا زمان سلمی از میان رفته باشد. همچنین به نظر می‌رسد که ابن عطا در دورانی که به این کار مشغول بوده، هر آیه را چندین بار مورد بررسی و تفسیر قرار می‌داده، زیرا گاهی یک آیه را به چند صورت تفسیر کرده است (نک: ابن عطا، تفسیرهای: آل عمران/ ۱۸/۱۳، یوسف /۱۲/ ۲۰، ۲۴، ۳۱، نحل/۹۷/۱۶، طه /۱۲/۲۰، ضحی /۶/۹۳ ـ ۸)؛ از این رو در پاره‌ای موارد ارتباط روشنی میان مطالبی که اظهار داشته است، دیده نمی‌شود.

بجز دو کتاب مذکور، اقاویل، اشعار و مکتوبی نیز از ابن‌عطا در طبقات و تذکره‌های صوفیه نقل شده است که می‌توانند در فهم و شناخت آراء او سودمند باشند. گویا ابن‌عطا با مشایخ عصر خویش مکاتباتی داشته است. از این میان آنچه سراج طوسی (ص ۲۳۷) به عنوان نامهٔ ابن‌عطا به خراز همراه با جواب خراز به وی نقل کرده، شاید تنها سطوری باشد که از نامه‌های او بر جای مانده است. افزون بر آن، سراج طوسی (ص ۲۳۹) به رساله‌ای نیز که عمرو مکی به ابن‌عطا نوشته، اشاره کرده، اما از محتوای این رساله سخنی به میان نیاورده است. گرچه مکتوبات ابن‌عطا تقریباً همگی از میان رفته است، اما مجموعهٔ بزرگ اقاویلی که از او برجای مانده، حاکی از توجهی است که مؤلفان دوره‌های بعد به حفظ اقوال و آراء وی داشته‌اند. سخنان وی را می‌توان به ۳ بخش تقسیم کرد: بخش نخست بیشتر شامل احادیث و موضوعات مربوط به فقه و اعمال عبادی است؛ بخش دوم شامل سخنانی است که گاه شدیداً رنگ عرفانی دارد و حتی همانند شطح است؛ اما بخش سوم که از دو بخش دیگر کمتر است، دیدگاه صوفیهٔ آن عصر را در باب برخی مسائل کلامی نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که ابن‌عطا مجادلاتی نیز با متکلمان بغداد داشته (نک: عطار، ۴۹۰) که ضمن آن گاه حتی در قالب شعر به دفاع از روش صوفیه می‌پرداخته است (نک: کلاباذی، ۸۸ ـ ۸۹). اما اشعار وی که مجموعهٔ کوچکی را تشکیل می‌دهد، بیشتر رنگ عرفانی دارد و ظاهراً حاصل واپسین سالهای زندگی اوست. چنانکه پیش از این گفته شد، این اشعار در مواردی در مجالس وی سروده می‌شده و گاه شاگردان نیز بیتی در تکمیل شعر او می‌افزوده‌اند (نک: ابونعیم، ۳۰۴/۱۰).

مآخذ: ابن‌ابی‌یعلی، محمدبن محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمدحامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ ابن‌باکویه، «بدایة حال الحلاج ونهایته» (نک: ماسینیون، «چهار متن»، در مآخذ لاتین)؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *تلبیس ابلیس*، به کوشش محمدمنیر دمشقی، قاهره، ۱۹۴۸ ق؛ همو، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن‌زلجی، اسماعیل‌بن محمد، «ذکر اخبار الحلاج الی حین مقتله» (نک: ماسینیون، «چهار متن»، در مآخذ لاتین)؛ ابن‌عطا، احمدبن محمد، «تفسیر ابن‌عطا الأدمی»، *نصوص صوفیة غیر منشورة*، به کوشش بولس نویا، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، قاهره، ۱۴۰۶ ق؛ ابوطالب مکی، محمدبن علی، *قوت‌القلوب*، قاهره، ۱۳۸۱ ق؛ ابوعلی

مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب‌الامم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۵۱ ق؛ *اخبار الحلاج*، به کوشش لوئی ماسینیون و پاول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دیلمی، ابوالحسن، *سیرت الشیخ الکبیر ابوعبدالله ابن خفیف*، ترجمهٔ رکن‌الدین یحیی‌بن جنید شیرازی، به کوشش ا. شیمل، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، *عرائس البیان فی حقایق القرآن*، لکهنو، ۱۳۰۱ ق؛ همو، کتاب *مشرب الارواح*، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سراج طوسی، عبداللہ‌بن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سراج قاری، ابومحمد جعفر، مصارع العشاق، بیروت، دارصادر؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالفکر؛ عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش ابن‌یحیی زکریا انصاری شافعی، قاهره، ۱۳۵۹ ق؛ کلاباذی، ابوبکربن محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ مستملی بخاری، اسماعیل‌بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میبدی، احمدبن محمد، *کشف‌الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هجویری، علی‌بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ق، یاقوت، *المشترک*، به کوشش ف. ووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Amir Moezzi, M., "Ibn Aṭâ al – Adamī, esquisse d'une biographie historique", SI, 1987, vol. LXIII; Massignon, Louis, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie de Husayn ibn Mansûr al–Hallâj*, Paris, 1914; id, La *passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; id, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d, Islam*, Paris, 1929; Nwyia, Paul, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans; Šhaqīq al – Balḫī, Ibn, ʿAṭā, Niffarī*, Beyrouth, 1972.

مینا حنیفلی

اِبْنِ عَطاءُاللّه، ابوالعباس (ابوالفضل) تاج‌الدین احمدبن محمدبن عبدالکریم سکندری جذامی (د ۷۰۹ق/ ۱۳۰۹م)، ملقب به شیخ کبیر، عارف، شاعر، نحوی، محدث، مفسر و فقیه مالکی و از مشایخ بزرگ طریقت شاذلیه. نیاکان او از مهاجران بنی‌جذام بودند که در اسکندریه سکنی گزیده بودند (غنیمی، ۱۲ ـ ۱۳). ابن‌عطاء الله در اسکندریه زاده شد (همو، ۱۶؛ شیال، ۲۱۴). تاریخ ولادتش دانسته نیست، اما به یاری برخی شواهد و قرائن می‌توان حدود آن‌را یافت. ابن‌عطاء الله خود در *لطائف* گفته است که مدت ۱۲ سال در خدمت ابوالعباس مرسی به سر برده (ص ۱۹۴) و این مصاحبت تا آخرین روز حیات مرسی ادامه داشته است. مرسی در ۶۸۶ق/ ۱۲۸۷م درگذشته و بنابراین تاریخ آشنایی ابن‌عطاء الله با وی ۶۷۴ق/۱۲۷۵م بوده‌است. از آنجا که وی پیش از آشنایی با مرسی فقیهی معروف بوده، بی‌شک سالهای نوجوانی را پشت سر گذاشته بوده است. از این رو تاریخ ولادت او باید در حدود ۶۵۰ ق / ۱۲۵۲م بوده باشد (قس: غنیمی، ۱۶ ـ ۱۸).

از وقایع دوران کودکی و جوانی وی اطلاع دقیقی در دست نیست. این دوران از زندگی او مصادف با استیلای ممالیک بر مصر بود. خاندان وی از دیرباز در علوم دینی آوازه‌ای یافته بودند. نیای او، عبدالکریم سردودمان خاندان ابن‌عطاء الله در اسکندریه بود (ابن خلدون، ۱ (۴)/۸۱۳؛ دنر، 4). ابن‌فرحون وی را امام در فقه و اصول و ادب خوانده و بنابرگفتهٔ او عبدالکریم *مفصل* زمخشری و *تهذیب* را خلاصه کرده و شرحی نیز بر *تهذیب* با نام *البیان والتقریب* در ۷ مجلد به رشتهٔ تحریر درآورده بود (۴۳/۲؛ نیز نک: سیوطی، ۴۵۶/۱). ابن‌عطاء الله در *لطائف* (مثلاً صص ۱۹۰ ـ ۱۹۱) بی‌آنکه نامی از وی ببرد، بارها از او یاد کرده و از پاره‌ای از این اشارات چنین برمی‌آید که عبدالکریم در صوفیه به دیدهٔ انکار می‌نگریسته است (غنیمی، ۱۳ـ ۱۴). بی‌شک به همین سبب ابوالعباس مرسی، استاد ابن‌عطاء الله که عبدالکریم را «فقیه اسکندریه» خوانده (نک: همو، ۱۵)، گفته است به خاطر ابن‌عطاء الله بر جد او (عبدالکریم) صبر پیشه کرده است (ابن‌عطاء الله، همانجا). دانسته‌های ما از زندگی محمد، پدر ابن‌عطاء الله، از این هم اندک‌تر است. دیدار محمد با ابوالحسن شاذلی (همان، ۱۴۱) حاکی از آن است که وی، برخلاف عبدالکریم، مخالف صوفیه نبوده است، اما نظر دنر (ص 7) مبنی برآنکه وی مرید ابوالحسن شاذلی بوده، درست نمی‌نماید، خاصه آنکه فرزندش، تاج‌الدین، با وجود آنکه از خردسالی به تحصیل علوم مختلف اشتغال داشته، به گفتهٔ خود آشنایی درستی با تعالیم شاذلیه نداشته و با ایشان به مخالفت می‌پرداخته است (ابن عطاء الله، همان، ۱۹۴). اگر پدر ابن‌عطاء الله مرید ابوالحسن شاذلی بود، ابن‌عطاء الله تا بدین پایه با تعالیم شاذلیه بیگانه نمی‌بود.

شهرت این خاندان در اسکندریه به سبب فقهای مالکی آن بوده است و نه به سبب مشایخ شاذلی. اگرچه از وقایع زندگی او پیش از آشنایی با مرسی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما منابع به‌طور کلی به تحصیلات وی در تفسیر، فقه، اصول، حدیث، لغت، نحو، بیان، کلام و علوم دیگر رایج در آن عصر اشاره کرده‌اند (ابن‌فرحون، ۲۴۲/۱؛ سیوطی، ۴۲۴/۱؛ مخلوف، ۲۰۴). فقه را احتمالاً نزد ناصرالدین ابن مُنَیِّر که فقیهی نامدار بود، فراگرفت (نک: غنیمی، ۲۰؛ نویا، 19)؛ حدیث را نزد ابرقوهی و دمیاطی آموخت (ابن‌عطاء الله، همان، ۴۸، ۶۹، ۷۱؛ ابن‌حجر، ۳۲۵/۱؛ نیز نک: غنیمی، ۲۱ ـ ۲۲)؛ نحو را نزد مازونی (ابن‌حجر، همانجا) و اصول فقه، کلام و فلسفه را ظاهراً نزد شمس‌الدین اصفهانی آموخت (غنیمی، ۲۲، ۲۳) و در *لطائف* شمس‌الدین را ستوده و او را «شیخنا» خوانده است (ص ۱۷۸). بدین‌سان ابن‌عطاء الله در اوان جوانی فقیهی معروف شد و در همین هنگام بود که با صوفیان، خاصه اصحاب ابوالعباس مرسی، به مجادله می‌پرداخت و اموری را به ایشان نسبت می‌داد که به زعم وی با ظاهر شرع ناسازگار بود. وی معتقد بود که «لیس الاّ اهل العلم الظاهر» (نک: ابن‌عطاء الله، همان، ۱۹۴)، اما او خود در دوره‌های بعد می‌گوید که مخالفتش با مرسی پایه و اساس استواری نداشته و از همین روی بر آن شده است که برای درک حقیقت، خود به مجلس مرسی رود و از نزدیک سخنان او را بشنود (همانجا). مرسی در آن مجلس از «انفاسی» که شارع بدانها امر کرده یعنی اسلام، ایمان و احسان سخن می‌گفت و

آنها را همان شریعت، حقیقت و تحقق می‌دانست (همان، ۱۹۴ ـ ۱۹۵). ابن عطاء الله که سخت تحت تأثیر این مجلس قرار گرفت، در بازگشت به خلوت پناه برد. پس برآن شد که دیگر بار به نزد مرسی رود. و این‌بار حالات و احساسات قلبی خویش را آشکارا بیان کند. نخستین تعلیمات مرسی به او در واقع همان اصول اولیهٔ طریقهٔ شاذلیه بود. چندی بعد ابن‌عطاء الله از اسکندریه به قاهره رفت. سبب این جلای وطن بر ما پوشیده است و روشن نیست که در این سفر همراه مرسی بوده است یا نه. اما احتمالاً درگذشت مرسی در قاهره بوده است (همان، ۱۷۷). شعرانی پس از مرسی از یاقوت عرشی به عنوان استاد ابن‌عطاء الله یاد کرده است (۲/۲۰).

ابن‌عطاءالله در قاهره به تدریس علوم دینی و تعلیم تصوف همت گماشت (صفدی، *الوافی*، ۵۷/۸؛ سبکی، ۱۷۶/۵؛ ابن‌حجر، ۳۲۴/۱؛ نیز نک: غنیمی، ۲۵). صفدی از ذوق، بیان دلنشین و آشنایی وی با کلام صوفیه و آثار گذشتگان سخن به میان آورده است (همانجا؛ ابن‌تغری بردی، ۲۸۰/۸). به گفتهٔ صعیدی در *تعطیر الانفاس* کسانی که به مجلس ابن‌عطاء الله می‌رفتند، گفته‌های او را می‌نوشتند و وی در آن مجالس علم ظاهر و باطن می‌آموخت (غنیمی، همانجا). برخی از بزرگ‌ترین علمای آن عصر نیز در مجالس درس او حاضر می‌شدند که تقی‌الدین سبکی، پدر تاج‌الدین سبکی، از جملهٔ ایشان است (سبکی، همانجا). احتمالاً به همین سبب تاج‌الدین در *طبقات الشافعیهٔ* خود ابن‌عطاء الله را شافعی مذهب خوانده، گرچه مالکی بودن وی را نیز محتمل دانسته است (همانجا). از شاگردان دیگر او باید داوودبن باخلا را نام برد که خلیفهٔ او در طریقت نیز بوده است (غنیمی، ۲۷ ـ ۲۸). وی در کتابی به نام *اللطیفة المرضیة بشرح حزب الشاذلیة*، ضمن بیان عقاید خود از استادش، ابن‌عطاء الله نیز سخن گفته است (همو، ۲۸).

ابن‌عطاء الله نه تنها از طریق وعظ به تبلیغ اعتقادات صوفیه می‌پرداخت، که از جهات دیگر نیز در این راه اهتمام داشت. دفاع وی از ابن‌عربی دربرابر ابن‌تیمیه از این نوع است. با اینکه او خود به پاره‌ای از سخنان ابن‌عربی خرده می‌گرفت، دفاع از او را دربرابر ابن‌تیمیه دفاع از تصوف دربرابر اهل ظاهر می‌دانست، زیرا ابن‌تیمیه نه تنها به ابن‌عربی، بلکه به همهٔ صوفیه، از جمله ابوالحسن شاذلی، تاخته بود. صفدی در شرح احوال ابوالحسن شاذلی کتابی را در رد گفته‌های شاذلی به ابن‌تیمیه نسبت داده است (نکت، ۲۱۳). به گفتهٔ ابن‌آلوسی، ابن‌تیمیه در خلال تصانیف خویش به برخی از عبارات شاذلی خرده گرفته است (نک: غنیمی، ۶۷ ـ ۶۸). در چنین احوالی ابن‌عطاء الله برآن شد که از ابن‌تیمیه شکایت کند. جماعتی عظیم از صوفیان نیز با وی همراه شدند (نک: ابن‌کثیر، ۴۵/۱۴). این گروه که شمارشان به ۵۰۰ تن می‌رسید، در نیمهٔ اول شوال ۷۰۷ بر دردارالامارهٔ سلطان اجتماع کردند و از ابن تیمیه به سبب اهانت به مشایخشان، خصوصاً ابن‌عربی، شکایت کردند (همانجا؛ غنیمی، ۶۸؛ نیز نک: هـ د، ۱۷۵/۳).

آوازهٔ بلند ابن‌عطاء الله در قاهره سبب اشتیاق ملک منصور (حک ۶۹۶ ـ ۶۹۸ ق/۱۲۹۷ ـ ۱۲۹۹م) به دیدار او شد. ابن‌عطاء الله که امر به معروف و نهی از منکر را در مورد سلاطین از جملهٔ کارهای بایستهٔ صوفیه می‌دانست، این دیدار را به مجلس وعظ بدل کرد و در آن به نصیحت و ارشاد ملک منصور پرداخت (ابن‌عطاء الله، همان، ۳۱۶ به بعد).

بسیاری از منابع کراماتی به ابن عطاءالله نسبت داده‌اند (سبکی، ابن حجر، همانجاها؛ شوکانی، ۱۰۷/۱؛ غنیمی، ۶۹ ـ ۷۶) که دلیل بر اعتقاد و توجه عامه به اوست. به روایت اغلب منابع، مرگ وی در ۷۰۹ق روی داده است. سیوطی تاریخ دقیق‌تر ۱۳ جمادی‌الآخر ۷۰۹ را به‌دست می‌دهد (همانجا). در این میان تنها شعرانی ۷۰۷ ق را تاریخ درگذشت او دانسته است (همانجا). جنازهٔ ابن عطاءالله را پس از تشییع در مدرسهٔ منصوریهٔ قاهره و در زاویه‌ای که عبادتگاه او بود،به خاک سپردند و مقبره‌اش که هم‌اکنون نیز برپاست زیارتگاه مردم است (نک: ابن دواداری، ۲۰۶/۹؛ صفدی، *الوافی*، همانجا؛ ابن فرحون، ۲۴۳/۱؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن ایاس، ۱(۱)/۴۲۴؛ ابن حجر، سیوطی، شعرانی، همانجاها؛ غنیمی، ۳۴ ـ ۳۷). در پیرامون مزار او بسیاری از بزرگان فقه، حدیث و کسانی چون ابن دقیق العید به خاک سپرده شده‌اند (ابن زیات، ۳۲۰ ـ ۳۲۱؛ غنیمی، ۳۷).

آراء: «اسقاط اراده و تدبیر» از انسان، اساس آراء ابن عطاءالله است. در نظر وی، مقامات، احوال، معرفة بالله، عالم ذر، نفس و به دیگر سخن کل هستی تنها در دایرهٔ اسقاط اراده و تدبیر معنی می‌یابد. اسقاط اراده و تدبیر به معنای نفی مطلق اراده و تدبیر انسان در برابر اراده و مصلحت الهی است. سابقهٔ اراده و تدبیر الهی نیز به پیش از خلقت انسان، به «عالم ذر» یا به عبارت دیگر به عالم علم و تقدیر می‌رسد (ابن عطاءالله، *التنویر*، ۵۳). ابن عطاءالله «عهد اَلَست» را عهد اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر خواست و تقدیر خداوند و اسقاط تدبیر را لازمهٔ اقرار به ربوبیت او می‌داند (همانجا، نیز نک: ص ۶۸). «شهود» احدیت جز با اسقاط اراده و تدبیر میسر نیست (نک: همانجا؛ غنیمی، ۲۸۴ ـ ۲۸۵). این امر خطیر نه در انتهای سلوک،که در هر یک از مقامات مطرح است (ابن عطاءالله، همان، ۴۸). مقامات نُهگانهٔ ابن عطاءالله با «توبه» آغاز و به «محبت» ختم می‌شود، ولی وی در میان این مقامات، مقامهای رضا و توکل را تمام‌تر و کامل‌تر می‌داند، زیرا بهترین جلوهٔ اسقاط اراده و تدبیر در این دو مقام است (همان، ۴۸، ۵۱، *لطائف*، ۱۱۰؛ نیز غنیمی، ۲۴۹). فنا و بقا را که اکثر عرفا آخرین مقامات می‌دانند، وی در شمار احوال آورده و خوف و رجاء و زهد را از مقامات دانسته و شمار مقامات نزد او از ۷ به ۹ افزایش یافته است. در نخستین قدم، سالک در مقام «توبه» از گناهان، باید از تدبیر و اختیار نیز که از کبائر است، توبه کند (ابن عطاءالله، *التنویر*، همانجا). در مقام زهد نیز ابن عطاءالله علاوه بر آنکه زهد را به خفی باطنی و جلی ظاهری تقسیم کرده است، حقیقت آن را خروج از تدبیر و زهد در

تدبیر دانسته است (همان، ۴۸، ۴۹). صبر نیز که سومین مقام از مقامات اوست،در ۳ چیز است: صبر بر محرمات، صبر بر واجبات و صبر بر تدبیرات و اختیارات (همان، ۴۹). به عبارت دیگر وی ترک تدبیر و اسقاط اختیار را در همهٔ مقامات دخیل می‌داند و لازمهٔ سیر و سلوک عرفانی می‌شمارد.

در نظریات عرفانی ابن عطاءالله «ذکر» جایگاه ویژه‌ای دارد و به همین سبب وی کتابی نیز در این باب تألیف کرده است. او ذکر را به مطلق و مقید تقسیم می‌کند: ذکر مقید دارای زمان و مکانی مشخص است (مانند ذکر در ایام حج)، اما ذکر مطلق در همه حال امکان‌پذیر است (غنیمی، ۱۹۱) و نیز دارای مراتبی است چون ذکر لسان، ذکر قلب و ذکر سِر. ذکر سِر، ذکر خفی است که در آن سالک از نفس خود غایب می‌گردد و از این رو وی آن را ذکر «غیبت از حضور» نیز نامیده است. این ذکر موجد حال فناست که اگر ادامه یابد، سالک را به معرفت خدای تعالی رهنمون خواهد شد (همو، ۱۹۵ ـ ۱۹۶). شاید اهمیتی که ابن عطاءالله برای ذکر قائل است، سبب شده باشد که کسانی چون ابن تیمیه تلویحاً بر وی خرده گیرند. ابن تیمیه ذکر خاصه را که ذکر به «اسم مفرد» است و ذکر خاصة الخاصة را که ذکر به «اسم مضمر» است مردود دانسته و اینگونه بدعتها را به غزالی و امثال او نسبت داده است، اما وی برخی از هم عصران خویش را نیز در این باب مورد انتقاد قرار می‌دهد («قاعدة...»، ۲۴۹/۵ ـ ۲۵۱، *العبودیة*، ۴۸ ـ ۴۹) و با توجه به آنکه ابن عطاءالله کتابی به نام *القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد* دارد و نیز در کتاب دیگری به نام *مفتاح الفلاح* به تفصیل آداب و اقسام ذکر را شرح داده است، چنین به نظر می‌رسد که اشارهٔ ابن تیمیه به او بوده باشد.

ابن عطاءالله طی مقامات را برای همهٔ سالکان ضروری نمی‌داند و معتقد است که در میان عرفا کسانی هستند که بدون طی مراحل سلوک به معرفة الله نایل می‌شوند. وی اینان را «مجذوب» خوانده است. سالک با تفکر و استدلال و از طریق سیر در مقامات، وجود حق را درمی‌یابد، حال آنکه مجذوب با جذبه و از طریق کشف به مقصود می‌رسد (غنیمی، ۲۷۷ ـ ۲۷۹). از این رو مجذوبان برگزیدگان حقند (ابن عطاءالله، *لطائف*، ۲۸۳؛ غنیمی، ۲۸۲) و از اینجاست که گوید مردم بر دو قسمند: آنانکه از کرامت به طاعت نایل می‌شوند و آنانکه از طاعت به کرامت می‌رسند (همان، ۲۸۲). به عبارت دیگر، سالک با «ترقّی» به حق می‌رسد و مجذوب با «تدلّی» (ابن عطاءالله، «الحکم»، ۱۸۵). سالک از وجود آثار به وجود اسماء و از وجود اسماء به ثبوت اوصاف و از وجود اوصاف به وجود ذات می‌رسد، حال آنکه مجذوب به عکس از کشف کمال ذات به شهود صفات و اسماء و آثار می‌رسد (همان، ۱۸۳ ـ ۱۸۵). پس نهایت سالکین بدایت مجذوبین است و بدایت سالکین نهایت مجذوبین (همان، ۱۸۵). به نظر او اگر چه مجذوب بی‌هیچ سلوک و مجاهده‌ای در ابتدای کار واصل است و سالک در پی سعی و مجاهدت و به سبب طی طریق به این مقام می‌رسد،

اما نمی‌توان سالک را از مجذوب برتر دانست، زیرا مجذوب از راه جدا نیست و راه خود از برای او پیموده می‌شود و او از رنج راه و طی طریق فارغ است (همو، *لطائف*، ۲۸۳). وی همچنین سالک را به سائر و واصل («الحکم»، ۱۱۳) و متجرد و متسبب (نک: غنیمی، ۲۰۶ ـ ۲۰۷) تقسیم کرده است. به گفتهٔ ابن عطاءالله سالک چون به طاعات و عبادات خویش مغرور شود، همانها حجاب راه او و موجب «استدراج» می‌گردد (نک: همو، ۲۲۰). استدراج، بدین معنا، غفلت از امتحان الهی و گرفتار شدن در دام نعمتهایی است که در حقیقت حجاب راهند (همانجا). ابن عطاءالله («الحکم»، ۱۱۵) با استناد به آیهٔ «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لایَعْلَمونَ» (اعراف/۷/۱۸۲)، سالک را از استدراج الهی در قالب «احسان» برحذر می‌دارد (نیز نک: غنیمی، ۲۲۱). وی استدراج را بر ۳ نوع دانسته است: استدراج به عقوبت جلیه، به عقوبت خفیه و به کرامات و خوارق (همو، ۲۲۱ ـ ۲۲۲). البته وی با قائل شدن به کرامات معنوی، در برابر کرامات ظاهری، اینگونه استدراج را به کرامات ظاهری نسبت می‌دهد. نگرش خاص ابن عطاءالله به مسألهٔ وجود و اعتقاد وی به اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر خداوند و نیز بهره‌گیری او از پاره‌ای مصطلحات خاص ابن عربی، در کتاب حکم خود، سبب شد که برخی از شارحان اقوال وی، از جمله شرقاوی، او را وحدت وجودی بخوانند. در واقع سخنان ابن عطاءالله گاه چنان به اقوال ابن عربی نزدیک می‌گردد که تشخیص گویندهٔ سخن دشوار می‌نماید. فی المثل این سخن ابن عطاءالله («الحکم»، ۱۴۳) را که «الاکوان ثابتة باثباته و مَمْحُوَّة باحدیّة ذاته» به آسانی می‌توان با آراء ابن عربی منطبق دانست. شرقاوی «احدیت» را در این عبارت همان احدیت مصطلح قائلان به وحدت وجود و مقصود از «اکوانِ ثابته» را همان «اعیانِ ثابته» دانسته است (۱۵۲/۱؛ قس: غنیمی، ۳۱۲ـ۳۱۳). البته کسانی چون ابن عباد رندی و ابن عجیبه اینگونه عبارات ابن عطاءالله را ناظر به معانی وحدت وجودی ندانسته‌اند (نک: ابن عباد، ۳۲۶/۱ ـ ۳۲۷؛ ابن عجیبه، ۲۰۹).

به هرحال، اگر چه بعضی از اقوال ابن‌عطاءالله به افکار و دیدگاه وحدت وجودی نزدیک می‌شود، لیکن به طورکلی نمی‌توان او را متعلق به این مکتب دانست، چنانکه این سخن او: «فلوشهدوه فی کل شیء لم یستوحشوا من شیء» («الحکم»، ۱۳۳) را نیز بعضی از معاصران دلیل بر حلولی بودن او دانسته‌اند (نک: زکی مبارک، ۱۱۰/۱ ـ ۱۱۱)، در حالی که مراد مشاهدهٔ ظهورات حق در مجالی و مظاهر اکوان است در مقام شهود و ربطی به حلول و اتحاد ندارد.

با وجود تفاسیر متفاوتی که از برخی از اقوال ابن‌عطاءالله شده است، به طورکلی وی را می‌توان در زمرهٔ عارفانی دانست که سخت پای‌بند شریعت بوده‌اند. چنانکه گفته شد، وی پیش از آنکه به سلک صوفیه در آید، فقیهی بلند آوازه بود و احتمالاً به همین سبب ــ به رغم آنکه مکتب خویش را بر پایهٔ اسقاط اراده و تدبیر انسان بنا کرده بود ــ مآلاً به نوعی تدبیر در انسان قائل گردید و آن را به مذمومه و محموده

نیز تقسیم کرد (غنیمی، ۱۳۶ ـ ۱۳۷).

ابن‌عطاءالله برای فرقهٔ شاذلیه اصولی تدوین کرد و مایهٔ رشد و گسترش آن در اندلس، مغرب، آسیای صغیر و نقاط دیگر شد. آراء وی نه تنها بر صوفیه، بلکه بر عرفای مسیحی نیز تأثیر نهاده و آسین پالاسیوس تأثیر آراء او را بر یوحنای صلیبی محتمل دانسته است (نک: همو، ۱ ـ ۲). اهمیت ابن‌عطاءالله در تاریخ تصوف اسلامی علاوه بر ارائهٔ نظریات بدیعی که خاص اوست، کوششی است که در نظام بخشیدن به آراء صوفیهٔ پیش از خویش به کار برده است.

آثار: ابن‌عطاءالله برخلاف استاد خود ابوالعباس مرسی و پیر او ابوالحسن شاذلی که آثاری از خود بر جای نگذاشتند، تألیفات بسیاری داشته (نک: غنیمی، ۵۹) که تنوع مطالب آنها حاکی از احاطهٔ وی به شعب مختلف علوم آن زمان است. وی شعر نیز می‌سروده، اما اکنون جز دو قصیده و چند بیت پراکنده از او بر جای نمانده است. از برخی تألیفات وی نیز جز نامی در دست نیست.

آثار چاپی: آثار عمده‌ای که از او به طبع رسیده، اینهاست:

۱. *الحکم العطائیة (حکم ابن‌عطاءالله السکندری)*، که مهم‌ترین اثر اوست. تاریخ تألیف آن دانسته نیست، اما از آنجا که مؤلف در کتب دیگر خویش بارها از آن یاد کرده (نک: غنیمی، ۷۹)، به یقین می‌توان گفت که از نخستین تألیفات او بوده است و نیز از آنجا که وی این کتاب را به استاد خویش ابوالعباس مرسی تقدیم داشته (نک: حاجی خلیفه، ۶۷۵/۱)، قاعدتاً تاریخ تألیف آن باید پیش از ۶۸۶ ق / ۱۲۸۷ م، تاریخ درگذشت مرسی بوده باشد (غنیمی، ۷۹، ۸۰). برخی بر آنند که حکم خلاصهٔ آراء و تعالیم ابن‌عطاءالله در تصوف است و آنچه پس از آن نوشته است، در واقع جز شرح و تفصیل آن نیست (همو، ۸۴، ۸۸). از این‌رو ابن‌عطاءالله به «صاحب الحکم» شهرت یافت (همانجا) و آوازهٔ این کتاب به مغرب و اندلس نیز رسید. یکی از عوامل مهمی که حکم را در میان آثار ابن‌عطاءالله و سایر کتب عرفانی ممتاز ساخته، آن است که این کتاب آمیزه‌ای است از احکام شرعی و آداب سلوک با فلسفه و حکمت و علم‌المعرفة که در قالب مواعظ و کلمات قصار و به شیوهٔ صوفیان با ایهام و استعاره و مجاز بیان شده است (نک: همو، ۸۱، ۸۴ ـ ۸۵). از این رو حکم نه تنها درمیان صوفیه، بلکه نزد فقها نیز اعتبار خاص حاصل کرد و در زمرهٔ کتابهایی درآمد که فقها به تدریس آن «اجازه» می‌دادند (همو، ۸۹). بی‌سبب نیست که مرسی آن را با *احیاء العلوم* غزالی مقایسه کرده و گفته است که ابن‌عطاءالله مقاصد مؤلف *احیاء العلوم* را نیکوتر از خود او بیان داشته است (حاجی خلیفه، همانجا). ابن‌عطاءالله در نوشتن حکم نه به ترتیب منطقی موضوعات و فصل‌بندی کتاب توجه داشته و نه به هماهنگی و یکدست بودن اسلوب نگارش. اصولاً حکم به شیوهٔ کتب دیگر آن عصر تألیف نشده است. شاید به همین سبب باشد که مطالب آن را حاصل احوالی دانسته‌اند که بر ابن‌عطاءالله عارض شده و او بی‌آنکه قصد تألیف داشته باشد، به ثبت آنها پرداخته است (غنیمی، ۸۰). در این کتاب گاهی یک معنی به چند صورت مختلف بیان شده است (مثلاً صص ۱۷۷، ۱۷۹) و گاهی از یک جملهٔ آن می‌توان معانی مختلف استنباط کرد و همین امر سبب شده که بر این کتاب کوچک تفاسیری مفصل و مختلف و گاه متضاد نوشته شود. در پاره‌ای از موارد شیوهٔ بیان مؤلف به شعر نزدیک می‌شود و علاوه بر آوردن تشبیهات و استعارات از سجع، جناس، مقابله و صنایع بدیعی دیگر بهره می‌جوید (مثلاً نک: صص، ۸۵، ۱۲۵، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۷). این کتاب از همان آغاز مورد توجه اهل عرفان و ادب بوده و تاکنون بیش از ۲۴ شرح بر آن نوشته شده و چندین بار نیز به نظم در آمده و به زبانهای مختلف ترجمه شده است.

مهم‌ترین شروح حکم ابن‌عطاءالله اینهاست: ۱. شرح ابن‌عباد رندی (د ۷۹۲ ق / ۱۳۹۰ م) به نام *غیث المواهب العلیة فی شرح الحکم العطائیة*، که در میان شروح حکم جایگاهی خاص دارد. ابن‌عباد رندی خود می‌گوید که *غیث المواهب* را به خواهش برخی از شاگردان خویش به رشتهٔ تحریر در آورده است (۴۹/۱ ـ ۵۰). این شرح نخستین بار در بولاق (۱۲۸۵ ق) به چاپ رسید و پس از آن بارها در بولاق و قاهره منتشر شده است؛ ۲. شرح شهاب‌الدین احمدبن محمد البرنسی معروف به زروق (د ۸۹۹ ق / ۱۴۹۴ م)، به نام *تنبیه ذوی الهمم*. به گفتهٔ حاجی خلیفه وی چندین بار حکم را تدریس کرده و هر بار شرحی تازه بر آن نوشته (همانجا) که تنبیه هفدهمین آنهاست (غنیمی، ۹۳). این شرح در ۱۲۸۸ و ۱۲۸۹ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. شرح ابن عجیبهٔ فاسی (د ۱۲۲۴ ق / ۱۸۰۹ م) به نام *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، که در محرم ۱۲۱۱ آغاز شده و در پایان همان سال به اتمام رسیده است. این کتاب نخستین بار در ۱۳۲۴ ق به طبع رسید؛ ۴. شرح عبدالله‌بن حجازی شرقاوی (د ۱۲۲۷ ق / ۱۸۱۲ م)، معروف به *المنح القدسیّة علی الحکم العطائیة*، که در حاشیهٔ شرح رندی و نیز جداگانه بارها به چاپ رسیده است (دربارهٔ شروح دیگر حکم، نک: غنیمی، ۹۰ ـ ۹۷).

از جمله کسانی که حکم را به نظم در آورده‌اند ابن‌عباد رندی است که به گفتهٔ شاگردش، ابویحیی ابن سکاک افزون بر شرح حکم آن را به نظم نیز در آورد (مقری، ۳۴۵/۵ ـ ۳۴۶). زروق این نظم را «ارجوزه»ای در ۸۰۱ بیت ذکر کرده است (غنیمی، ۹۷؛ دربارهٔ نظمهای دیگر حکم، نک: همو، ۹۷ ـ ۹۸).

ترجمه‌هایی نیز از حکم در دست است. نخستین بار آسین پالاسیوس[1] و آربری (صص 88-87) پاره‌هایی از حکم را به اسپانیایی و انگلیسی ترجمه کردند. سپس دنر ترجمهٔ کامل آن را به انگلیسی با حواشی و توضیحات و نیز فهرستی از اصطلاحات خاص ابن‌عطاءالله

1. Asin Palacios, "Un precursor Hispanomusulman de San Juan de La Cruz", *Obras Escogidas*, Madrid, 1946, pp. 280 - 320.

در حکم و مقدمه‌ای در شرح حال و عقاید و آثار او، در لاهور (۱۹۸۵م) منتشر ساخت[1]. نویا نیز ترجمهٔ فرانسوی آن را با مقدمه‌ای مبسوط در احوال و آراء ابن‌عطاءالله و شرح اصطلاحات حکم همراه با اصل عربی کتاب در بیروت (۱۹۸۶م) به چاپ رساند (نک: نویا در مآخذ).

۲. *المناجاة العطائیة*، مناجات عرفانی ابن‌عطاءالله است که با توجه به مشابهت شیوهٔ نگارش آن با نثر حکم احتمال می‌رود که در زمان تألیف حکم یا در همان حدود نوشته شده باشد. متن *مناجاة* را نویا در ترجمهٔ خود از حکم آورده است. ابن‌عطاءالله در این رساله نیز از اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر خداوند سخن رانده است (نک: «مناجاة»، ۲۱۹). بعضی از شارحان حکم به شرح این کتاب نیز پرداخته‌اند. *مناجاة* بارها به ضمیمهٔ حکم و *تاج العروس* به چاپ رسیده است.

۳. *الوصیة الی الاخوان بالاسکندریة*. ابن‌عطاءالله آن را برای یاران و مریدان اسکندرانی خویش ارسال داشته و در ضمن آن به شرح بعضی از مفاهیم و موضوعات عرفانی از قبیل شکر، توبه و خلوت پرداخته است. این وصیت‌نامه که غنیمی (ص ۱۰۱) تاریخ ارسال آن را اوایل ربیع‌الاول ۶۹۴ / ژانویهٔ ۱۲۹۵ دانسته است، نخستین بار در ۱۳۲۲ ق به ضمیمه *لطائف المنن* به چاپ رسید.

۴. *التنویر فی اسقاط التدبیر*. این تألیف یکسره به بحث دربارهٔ فلسفه اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر ارادهٔ خداوند اختصاص یافته است. بروکلمان آغاز تألیف آن را در مکه و خاتمهٔ آن را در دمشق (۶۹۵ ق / ۱۲۹۶م) دانسته است (GAL, II, 143). این کتاب نخستین بار در قاهره (۱۲۸۱ ق) به چاپ رسید و از آن پس بارها چاپ و منتشر شده است. علی بن حسام‌الدین متقی هندی (د ۹۷۷ ق) بخشی از آن را در رسالهٔ *کفایت اهل الیقین* به فارسی ترجمه کرده است (بشیر حسین، ۳۰۶).

۵. *لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی‌العباس المرسی و شیخه الشاذلی ابی‌الحسن*. ابن‌عطاءالله این کتاب را پس از *تنویر* به رشتهٔ تحریر در آورده است. از پاره‌ای اشارات وی در *لطائف* (ص ۳۱۶) چنین بر می‌آید که تاریخ تألیف آن پس از درگذشت سلطان لاچین (د ۶۹۸ ق) بوده است. ابن‌عطاءالله به گفتهٔ خود (همان، ۳۸، نیز ۳۶ - ۳۷)، نخستین کسی است که به گردآوری آراء و اقوال و احوال اسلاف خویش در طریقت شاذلیه، خصوصاً ابوالحسن شاذلی (مؤسس طریقه) پرداخته است. مؤلف در این کتاب نه تنها به شرح احوال مشایخ شاذلی، که به تدوین اصول این طریقه و نیز بیان نظریات خاص خویش در باب موضوعات مختلف تصوف از قبیل فنا، بقا، معرفت و عشق الهی توجه خاص مبذول داشته است و از این رو *لطائف* در میان پیروان طریقت شاذلیه جایگاهی ویژه دارد. مطالب آن بر خلاف کتب دیگر ابن‌عطاءالله منسجم و دارای ترتیبی منطقی است. این کتاب نخستین بار در تونس (۱۳۰۴ ق) و پس از آن بارها در قاهره به چاپ رسیده است.

۶. *تاج العروس الحاوی لتهذیب النفوس*، مجموعه‌ای است از مواعظ و اندرزهای ابن‌عطاءالله به مریدان در رعایت آداب شرعی در سلوک. این کتاب که عناوین دیگری نیز دارد، پس از *لطائف* نوشته شده است (غنیمی، ۱۰۵). بروکلمان از آن با نام *تاج العروس و قمع النفوس* یاد کرده است (GAL, II/144). غنیمی نسخه‌هایی از آن را با عناوین *النبذة فی التصوف و التحفة فی التصوف* و نیز *الطریق الجادة الی نیل السعادة* در دارالکتب مصر و کتابخانهٔ الازهر دیده است (ص ۱۰۷). بروکلمان به خطا *التحفة* و *الطریق* را دو اثر مستقل انگاشته است (GAL, II/143-144). احتمال غنیمی مبنی بر آنکه ابن‌عطاءالله خود بر این اثر نامی ننهاده و مریدان وی آن را گردآوری کرده‌اند (همانجا)، درست می‌نماید، زیرا به احتمال قوی شاگردان وی در وقت استماع مواعظ و وصایا، آنها را می‌نوشته و نگهداری می‌کرده‌اند. این کتاب بارها در حاشیهٔ *تنویر* به چاپ رسیده است.

۷. *القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد*، رساله‌ای است فلسفی- کلامی که در آن دربارهٔ ذات، صفات، اسماء و افعال خداوند به شیوهٔ اشاعره سخن رفته است. نظریات ابن عطاءالله در باب «اسم مفرد» مورد مخالفت ابن تیمیه قرار گرفت. ابن عجیبه از این تصنیف با نام *القول المجرد فی معرفة الاسم المفرد* یاد کرده است (ص ۹).

۸. *مفتاح الفلاح و مصباح الارواح*، مجموعه‌ای است دربارهٔ آداب عملی سلوک و در بیان ذکر و خلوت و انواع، آداب و اوقات آن. *مفتاح الفلاح* نخستین بار در حاشیهٔ *لطائف المنن* شعرانی در قاهره (۱۳۳۱ ق) به چاپ رسید.

۹. *عنوان التوفیق فی آداب الطریق*، شرح قصیدهٔ شیخ ابومدین غوث تلمسانی است در آداب صحبت. *عنوان التوفیق* در قاهره (۱۳۵۳ ق) به چاپ رسیده است.

افزون بر اشعار پراکندهٔ ابن عطاءالله که در تذکره‌ها و طبقات نقل شده است، دو قصیده نیز از وی بر جای مانده که یکی مشتمل بر ۶۲ بیت، به ضمیمه *لطائف* و دیگری در ۲۲ بیت، به ضمیمهٔ *تنویر* به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *رسالة*، دربارهٔ آیهٔ کریمهٔ «وَاِذا جاءَکَ الَّذینَ یُؤمِنونَ بِآیاتِنا فَقُلْ سَلامٌ...»، که رساله‌ای است مختصر در باب معانی و مراتب ایمان و ذات و صفات الهی (غنیمی، ۱۱۲)؛ ۲. *رسالة فی القواعد الدینیة*؛ ۳. مواعظ؛ ۴. *حزب النجاة*؛ ۵. *رسالة فی التصوف (رسالة التصوف)*؛ ۶. *تنبیه فی طریق القوم*؛ ۷. *رسالة فی السلوک*؛ ۸. *حزب النور وتمام السرور*؛ ۹. دعاء؛ ۱۰. *تحفة الخلان فی شرح نصیحة الاخوان*. برای اطلاع از نسخ خطی آثار ابن عطاءالله به بروکلمان مراجعه شود (GAL, II/143; GAL, S, I/785).

آثار یافت نشده: ۱. *المرقیٰ الی القدس الابقیٰ* (سیوطی، ۱/۴۲۴)؛ ۲. مختصر *تهذیب المدونة للبرادعی*، در فقه (سیوطی، همانجا)؛ ۳.

1. *Sūfī Aphorisms*.

اصول مقدمات الوصول (بغدادی، ۹۳/۱).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن تیمیه، تقی‌الدین، *العبودیة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، «قاعدة فی المعجزات والکرامات...»، مجموعة *الرسائل والمسائل*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دواداری، ابوبکربن عبدالله، *کنز الدرر وجامع الغرر*، به کوشش هانس روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن زیات، شمس‌الدین، *الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة*، مصر، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷م؛ ابن شاکر کتبی، *فوات الوفیات*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ ابن عباد رندی، محمد، *غیث المواهب العلیة فی شرح الحکم العطائیة*، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن عجیبه، احمد، *ایقاظ الهمم فی شرح الحکم*، بیروت، دارالفکر؛ ابن عطاءالله، احمدبن محمد، *التنویر فی اسقاط التدبیر*، به کوشش موسی محمد و عبدالعال احمد عرابی، دارالتراث العربی للطباعة والنشر؛ همو، «الحکم العطائیة» (نک: نویا در مآخذ لاتین)؛ همو، *لطائف المنن*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۹۷۴م؛ همو، «مناجاة» (نک: نویا در مآخذ لاتین)؛ همو، «الوصیة الی الاخوان بالاسکندریة»، همراه با *لطائف*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شفیع*، لاهور، ۱۳۵۱ ش؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زکی مبارک، *التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاق*، بیروت، دارالجیل؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفة؛ سیوطی، حسن *المحاضرة فی تاریخ مصر و القاهرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ شرقاوی، عبدالله، «شرح الحکم العطائیة»، در حاشیهٔ *غیث المواهب العلیة*، بولاق، ۱۲۸۷ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، مصر، ۱۳۴۸ ق؛ شیال، جمال‌الدین، *اعلام الاسکندریة فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان فی نکت العمیان*، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳م؛ غنیمی تفتازانی، ابوالوفا، *ابن عطاءالله السکندری وتصوفه*، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ قرآن مجید؛ محمود، عبدالحلیم، مقدمه بر *لطائف* (نک: ابن عطاءالله در همین مآخذ)؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ نیز:

Arberry, A. J., *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*, London, 1950; Danner, Victor, *Ṣūfī Aphorisms (Kitāb al-Hikam)*, Lahore, 1985; GAL; GAL,S; Nwyia, Paul, *Ibn ʿAṭā Allāh et la naissance de la confrérie Šāḏilite*, Beyrouth, 1985.

مینا حفیظی

اِبْنِ عَطّاش، احمدبن عبدالملک عطاش (مق ۵۰۰ق/۱۱۰۷م)، طبیب و داعی مشهور اسماعیلیان در ایران به روزگار سلجوقیان. او را که ایرانی‌الاصل و اهل اصفهان بود، «عطّاش» و «عطّاش اقرع» (طاس) نیز نامیده‌اند (*مجمل التواریخ*، ۴۱۰؛ قزوینی رازی، ۳۶، ۱۲۵، ۲۰۶؛ ذهبی، ۲۶۷/۱۹). بنابر گزارش یاقوت (۲۴۶/۳) نام دیگرش مَعْقِل بود. با توجه به فعالیتهای مخفیانهٔ اسماعیلیه می‌توان حدس زد که یکی از دو نام یاد شده و احتمالاً «احمد» که شیاع داشت، اسم مستعار او بوده است. پدرش عبدالملک عطاش نیز همانند وی از داعیان بزرگ اسماعیلیه در قرن ۵ق محسوب می‌شد. عنوان «داعی عراق» (جوینی، ۱۸۹/۳؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۹۹) و سخنان مستنصر خلیفهٔ فاطمی دربارهٔ عبدالملک (نصیرالدین، ۲۰۶ ـ ۲۰۷) از موقعیت مهم او در تشکیلات اسماعیلیه خبر می‌دهد. شواهدی در دست است که از خلط فعالیتها و زندگی این پدر و پسر در منابع حکایت می‌کند.

در فهرست اسامی علمای اصفهان که مافروخی در دوران ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ ـ ۴۸۵ق) ترتیب داده، از شخصی به عنوان ابوالغیث عبدالملک‌بن مظفر بن عطاش یکی از دانشمندان علوم دینی آن شهر یاد شده‌است (ص۳۰) که‌با توجه‌به اجتناب‌مافروخی‌از تنگ‌نظریهای فرقه‌ای (نک: همو، ۲۸ ـ ۲۹) و مقطع زمانی که کسان ذکر شده در فهرست را در برگرفته (همو، ۲۷)، به ظن قریب به یقین مراد مافروخی، همان عبدالملک عطاش داعی اسماعیلیه است. توضیح آنکه در میان اسامی یاد شده هستند کسانی که پس از ۴۶۵ق درگذشته‌اند که از جملهٔ آنان عایشةالجرکانیّة است (نک: همو، ۳۰؛ قس: ذهبی، ۳۰۲/۱۸ ـ ۳۰۳). عبدالملک علاوه بر علوم دینی در ادبیات نیز دست داشت و از خطی خوش برخوردار بود. به گفتهٔ نیشابوری تا یک قرن پس از مرگش هنوز بسیاری از کتابهایی که به خط او بود، در اصفهان یافت می‌شد (ص۴۰؛ راوندی، ۱۵۶).

در منابع ما اطلاعاتی در مورد زمان و نحوهٔ پیوستن عبدالملک به اسماعیلیه‌وجود ندارد. به گفتهٔ ابن‌اثیر (۴۳۱/۱۰) وی مردی عفیف بود که دوستدار آن مذهب شد و به همین سبب با مخالفت اهل تسنّن اصفهان مواجه گشت و مجبور به ترک آنجا شد و به ری رفت؛ اما پسرش احمد با تبرّی از باورهای پدر و کتمان عقاید خود به زندگی در اصفهان ادامه داد (نیشابوری، همانجا؛ راوندی، ۱۵۵ ـ ۱۵۶). گزارش ابن‌جوزی (*المنتظم*، ۱۵۱/۹) حاکی از آن است که خروج عبدالملک از اصفهان در فاصلهٔ ۴۴۲ ـ ۴۵۵ق که شهر مذکور در قلمرو طغرل‌بیک سلجوقی قرار داشت، رخ داد. در ری به ابوعلی نیشابوری رهبر اسماعیلیهٔ آن شهر پیوست و با دختر او ازدواج کرد. در آنجا نیز از تبلیغ دست نکشید و کتاب *العقیقة* را در دعوت به مذهب اسماعیلیه تألیف کرد و سرانجام در آبادیهای اطراف همین شهر درگذشت (همانجا). با آنکه زمان مرگش معلوم نیست، ولی آنچه راجع به فرماندهی او بر شاهدژ در ۵۰۰ق (حسینی، ۷۹؛ بناکتی، ۲۳۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۰۸؛ آقسرایی، ۲۲) و یا نقش وی در تشویق رئیس مظفر مستوفی در پیروی از مذهب نزاریه (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۱۶؛ کاشانی، ۱۵۱؛ حافظ ابرو، ۲۰۸) ـــ که پیدایش آن از ۴۸۷ق/۱۰۹۴م زودتر نیست (نک: لویس، ۵۲ ـ ۵۳، ۷۴) ـــ آمده است، صحیح به نظر نمی‌رسد و گویا در این وقایع او را با پسرش خلط کرده‌اند. زیرا سخنان مافروخی نشان می‌دهد که هنگامی که وی به تألیف کتاب *محاسن اصفهان* (۴۶۵ـ۴۸۵ق) اشتغال داشت، عبدالملک زنده نبوده است (ص۲۹).

بعداز عبدالملک‌پسرش احمد که‌به‌روایتی طبیب‌بود (ابن‌جوزی، همانجا) جانشین او شد. مورخان اهل تسنن ضمن تصریح بر برتری مراتب علمی پدرش، متذکر می‌شوند که به سبب احترامی که اسماعیلیه برای عبدالملک قائل بودند، احمد را به رهبری انتخاب کردند

(ابن‌اثیر، ۳۱۶/۱۰؛ ذهبی، ۲۶۷/۱۹). با این وصف نظر به اهمیت این سمت بعید می‌نماید که بدون موافقت دستگاه خلافت فاطمیان، احمدبن عبدالملک به‌رهبری اسماعیلیه‌دست یافته‌باشد (نک: لویس، ۵۰ ـ ۵۱).

از آغاز و چگونگی فعالیت سیاسی ـ دینی احمد اطلاعی در دست نیست. ظاهراً تشدید فعالیت اسماعیلیهٔ اصفهان در عصر ملکشاه (*مجمل التواریخ*، ۴۰۸) مربوط به دوران رهبری اوست. آگاهیهایی دربارهٔ فعالیت اسماعیلیهٔ آن شهر در سالهایی که بازماندگان ملکشاه به رقابت بر سر سلطنت اشتغال داشتند،درمنابع‌ما هست،که‌گرچه از بغض مورخان اهل تسنن خالی نیست، با اینهمه برتداوم فعالیت اسماعیلیه دلالت دارد (نیشابوری، ۴۰ ـ ۴۱؛ ابن‌جوزی، *تلبیس ابلیس*، ۱۱۰، *المنتظم*، ۱۲۰/۹ ـ ۱۲۱؛ ابن‌اثیر، ۳۱۴/۱۰ ـ ۳۱۵). در این دوران اسماعیلیه با حمایت از سلطنت برکیارق‌بن ملکشاه درصدد تحکیم موقعیت خود بودند (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۲۰؛ کاشانی، ۱۵۵ ـ ۱۵۶؛ حافظ ابرو، ۲۱۰؛ قس: ابن‌اثیر، ۳۱۳/۱۰). حاصل این کار نفوذ مذهب اسماعیلیه در میان سپاهیان برکیارق (ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۱۲۲/۹؛ ابن‌اثیر، ۳۲۲/۱۰) و استیلای بدون خونریزی ابن‌عطاش بر قلعهٔ شاهدژ بود. آنچه راجع به نحوهٔ سلطه‌اش بر شاهدژ که توسط ملکشاه بر کوهی مشرف بر اصفهان ــ حدود نیم‌فرسنگی جنوب این شهر (نک: مهریار، ۱۱۶ به بعد) ــ بنا شده بود، آمده است، نشان می‌دهد که این فتح تنها به سبب نفوذ مذهب اسماعیلیه در میان نگهبانان شاهدژ ممکن گشت (نیشابوری، ۴۰؛ ابن‌اثیر، ۳۱۶/۱۰، ۴۳۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱۲۰).

بعید نیست که در این کار کمک قاضی حنفی اصفهان، عبدالله (عبیدالله) بن علی خطیبی، هم دخیل بوده باشد؛ زیرا انوشیروان بن خالد (د۵۳۲ق) از ارتباط او با احمد بن عطاش در این زمان خبر داده است (بنداری، ۹۰؛ در مورد خطیبی، نک: ابن‌اثیر، ۴۷۱/۱۰ ـ ۴۷۲؛ راوندی، ۱۵۸؛ نیشابوری، ۴۱). در مورد زمان تصرف شاهدژ، منابع ما متفق‌القول نیستند. احمد به احتمال قوی در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م بر آن قلعه دست یافت (نیشابوری، راوندی، همانجاها)، زیرا تیرگی روابط برکیارق با اسماعیلیه و کشتاری که از ایشان در ۴۹۴ق به عمل آورد (ابن‌جوزی، *المنتظم*، ۱۲۰/۹، *تلبیس ابلیس*، ۱۰۹؛ ابن‌اثیر، ۳۲۲/۱۰ ـ ۳۲۳)،مؤید آن است. اما تصرف این قلعه به گفتهٔ ابن‌جوزی (*المنتظم*، ۱۵۰/۹) و ابن‌اثیر(۴۳۴/۱۰)، در ۴۸۸ق و به روایت ذهبی، (۲۶۷/۱۹) در ۴۹۰ق صورت گرفته است. قلعهٔ دیگری که ابن‌عطاش بر آن دست یافت، دژ خان لنجان ــ ۷ فرسنگی جنوب غربی اصفهان (نک: مهریار، ۹۲ ـ ۱۱۳) ــ بود که آن را توسط یکی از پیروانش با حیله تصرف کرد (ابن‌جوزی، همان، ۱۲۱/۹ ـ ۱۲۲) و با اتکاء به این دو قلعهٔ استوار در منطقهٔ اصفهان از اقتدار بسیار برخوردار شد. افزون بر قتل و غارت و راهزنیهایی که مورخان اهل تسنن در کارنامهٔ احوال او در این ایام ثبت کرده‌اند، از اخذ مالیات ارضی ــ حتی از خالصجات سلاجقه ــ نیز صحبت به میان آمده است (ابن‌اثیر، ۴۳۱/۱۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، همانجا). در فتح‌نامهٔ شاهدژ جز اخذ مالیات به سایر اقداماتش نیز اشاره می‌شود (نک: ابن‌قلانسی، ۱۵۳). این امر به نوبهٔ خود بیانگر استقلال عمل ابن‌عطاش در قلب امپراتوری سلجوقیان است. وی جهت ترویج مذهب اسماعیلیه در دروازهٔ اصفهان کنار دشت گور «دعوت‌خانه»ای برپا کرد و از این طریق گروه کثیری را به مذهب خود درآورد (نیشابوری، ۴۰؛ راوندی، ۱۵۶ ـ ۱۵۷). بی‌تردید این موفقیتها مرهون فرصتی بود که از رقابت محمد بن ملکشاه (۴۹۸ ـ ۵۱۱ق) با برکیارق ناشی می‌شد (ابن‌اثیر، همانجا). اما با مرگ برکیارق، محمدبن ملکشاه پس از جلوس در ۵۰۰ ق و غلبه بر مشکلات، درصدد فتح شاهدژ برآمد و آن را محاصره کرد. گرچه مذاکرات و مناظره با علما و تقاضای انتقال تدریجی سکنهٔ شاهدژ به دیگر قلاع اسماعیلیه از سوی ابن‌عطاش را می‌توان به حساب دفع‌الوقت گذاشت (ابن‌اثیر، ۴۳۱/۱۰ ـ ۴۳۴)، متقابلاً تلاشهای سعدالملک آبی وزیر محمدبن ملکشاه برای تصرف صلح‌آمیز قلعه و موافقت سلطان با درخواستهای ابن‌عطاش بیانگر اکراه ایشان از بروز مخاطراتی می‌تواند باشد که فتح نظامی چنان دژ استواری ممکن بود در پی داشته باشد.

در طول محاصرهٔ شاهدژ، قلعهٔ خان‌لنجان به تصرف محمدبن ملکشاه درآمد و تخریب شد و سعدالملک آبی هم به تحریک عبدالله خطیبی و به اتهام همدلی با ابن عطاش به قتل رسید (بنداری، ۸۸ ـ ۹۰). با آنکه کار محاصره، به اسارت ابن‌عطاش و پسرش و خودکشی همسرش انجامید، ولی چگونگی سقوط دژ معلوم نیست. به یک روایت سلطان محمد با حیله بر او دست یافت (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۲۱ ـ ۱۲۲؛ کاشانی، ۱۵۶ ـ ۱۵۷؛ حافظ ابرو، ۲۱۰ ـ ۲۱۱). به گفتهٔ ابن‌اثیر ــ که منافاتی با فتح‌نامهٔ شاهدژ ندارد ــ به رغم پایداری ابن‌عطاش، خیانت یکی از امان‌یافتگان موجب استیلای سلطان محمد بر قلعه شد. پس از اسارت، ابن‌عطاش را در اصفهان زنده پوست کندند و همراه با پسرش به زاری کشتند و سر هر دو را به بغداد فرستادند (ابن‌قلانسی، ۱۵۴ ـ ۱۵۶؛ ابن‌اثیر، ۴۳۰/۱۰ ـ ۴۳۴؛ نیشابوری، ۴۱ ـ ۴۲).

همسویی برخی علمای امامیه باعلمای‌اهل‌تسنن‌در طول محاصرهٔ شاهدژ را شاید بتوان از حوادث مهم ماجرای فتح آن قلعه محسوب داشت. به گفتهٔ قزوینی رازی (ص ۳۶)، ابواسماعیل حسین بن محمد حمدانی قزوینی که از فقها و ثقات علمای امامیه بود (منتجب الدین، ۵۰)، همانند علمای اهل تسنن (ابن‌اثیر، ۴۳۲/۱۰) با اسماعیلیهٔ شاهدژ به مناظره پرداخت. سلطان محمد نیز در ازای این کار او را خلعت و لقب «ناصرالدین» داد و مدرسه‌اش را که در نتیجهٔ اختلافات مذهبی در قزوین تخریب شده بود، مرمت کرد (قزوینی رازی، همانجا).

ابن‌عطاش و حسن صباح: دوران حیات عبدالملک عطاش و پسرش احمد از این جهت که معاصر و معاشر حسن صباح (د ۵۱۸ ق/۱۱۲۴م) مؤسس فرقهٔ نزاریه بودند، نیز حائز اهمیت است. نخستین دیدار عبدالملک با حسن صباح پس از اخراج عبدالملک از اصفهان و در ری صورت گرفت (نیشابوری، ۴۰؛ راوندی، ۱۵۵ ـ ۱۵۶).

مفصل‌ترین گزارش در این‌باره در منبع نزاری سرگذشت *سیدنا* یافت می‌شود. بنابراین روایت، حسن صباح، اسماعیلی و ساکن ری بود. هنگامی که عبدالملک عطاش داعی عراق در رمضان ۴۶۴ ق به ری رفت، حسن صباح مورد توجه او قرار گرفت. عبدالملک پس از واگذاری نیابت خود به حسن صباح و تشویق او به حضور در محضر مستنصر فاطمی در ۴۶۷ ق به‌اصفهان رفت. حسن‌صباح نیز در ۴۶۹ ق به قصد قاهره از ری به اصفهان و از آنجا به آذربایجان و مصر سفر کرد. در قاهره مخالفت حسن صباح با ولایت‌عهدی مستعلی (۴۶۷ ـ ۴۹۵ ق) فرزند کهتر مستنصر موجب درگیریش با امیر الجیوش بدر جمالی ــ پدر زن مستعلی ــ و مشکلاتی برای او شد. بازگشت حسن صباح به ایران (ح ۴۷۳ ق) و آغاز دعوتش برای نزار پسر بزرگ‌تر مستنصر موجب پیدایش فرقهٔ نزاریه شد (جوینی، ۱۸۸/۳ ـ ۱۹۱؛ رشیدالدین فضل الله، ۹۹ ـ ۱۰۱؛ کاشانی، ۱۳۵ ـ ۱۳۸). در «دستورالمنجمین» زمان ورود حسن صباح به مصر ۴۷۰ یاد شده است (نک‍ : قزوینی، ۱۲۵/۸، ۱۲۹). متأخران اسماعیلیه از رودبار به عنوان محل ملاقات این دو یاد کرده‌اند (نک‍ : فدائی، ۸۶). این گزارش همان‌گونه که به‌وضوح دیده می‌شود، نه تنها با تصریحات موجز و دقیق ابن‌جوزی در باب زمان ورود عبدالملک به ری و سُکنای او در آن شهر سازگاری ندارد، بلکه از بازگشت شخصیت اسماعیلی شناخته شده‌ای چون عبدالملک به اصفهان در دوران ملکشاه هم سخن به میان می‌آورد که این امر بعید می‌نماید. علاوه بر این ماجرای درگیری حسن صباح و بدر جمالی در سنوات مذکور نیز قابل اعتماد نیست (لویس، ۶۲ ـ ۶۳؛ هاجسن، ۱۱۱ ـ ۱۱۲؛ EI²، ذیل حسن صباح).

در مقابل اطلاعات سرگذشت *سیدنا*، مطالب ابن اثیر و دیگر مورخان اهل تسنن قرار دارد. به گفتهٔ ایشان احمدبن عبدالملک استاد حسن صباح بود (ابن‌اثیر، ۳۱۷/۱۰؛ ذهبی، ۴۰۴/۱۹؛ محدث ارموی، ۲۷۹/۱ ـ ۲۸۰، به نقل از *المقفی الکبیر* مقریزی؛ قلقشندی، ۱۲۰/۱، ۲۳۷/۱۳). در آثار آنان، زمان ورود حسن صباح به مصر ۴۷۹ ق است (ابن اثیر، ۴۴۸/۹؛ ابن‌میسر، ۲۷/۲). اظهارات مورخان اهل تسنن از این جهت که به‌رغم مخالفتشان با اسماعیلیه در ماجرای رقابتهای نزاریه و مستعلویه بی‌طرف محسوب می‌شوند، اهمیت دارد. با توجه به تأکیدی که دربارهٔ مرکزیت و ریاست شاهدز بر دیگر قلاع و تشکیلات اسماعیلیه در فتح‌نامهٔ آن قلعه به چشم می‌خورد (ابن‌قلانسی، ۱۵۳) و تصریحاتی که دلالت دارند رهبری حسن صباح بر اسماعیلیه تنها پس از قتل ابن‌عطاش ممکن گشت (ذهبی، ۲۶۷/۱۹؛ منجم‌باشی، ج ۱، ذیل حمیریه)، احتمالاً نکات تردیدبرانگیز سرگذشت *سیدنا* و اختلاف مطالب آن با دیگر منابع حاصل کوششی است که نزاریه به قصد افزایش اعتبار حسن صباح و فرقهٔ نزاریه به عمل آوردند. به این سبب ضمن حذف نام احمدبن عبدالملک، از یک‌سو تا آنجا بر عمر عبدالملک افزودند که او را داعی نزاریه وانمود کردند (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۱۶؛ کاشانی، ۱۵۱؛ حافظ ابرو، ۲۰۸) و از سوی دیگر با جلو انداختن زمان مسافرت حسن صباح به مصر، وی را نایب عبدالملک معرفی نمودند تا مافوق ابن‌عطاش گردد. انتساب جهل به احمدبن عبدالملک (ابن‌اثیر، ۳۱۶/۱۰، ۴۳۱؛ ذهبی، همانجا) نیز چنانکه از سیاق روایت برمی‌آید، دنبالهٔ تلاش نزاریه در این راه بود. ظاهراً نزاریه در اقدامات خود بر ضدّ احمدبن عبدالملک توفیق کامل یافتند، زیرا همان‌گونه که ذکر گردید، در برخی از منابع بدون اشاره به او، از عبدالملک به عنوان صاحب شاهدز یاد شده است (حسینی، ۷۹؛ بناکتی، ۲۳۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۰۸؛ آقسرایی، ۲۲). از این‌رو منطقی‌تر به نظر می‌رسد آن داعی که آزادانه به ری و از آنجا به اصفهان می‌رفت، احمدبن عبدالملک باشد و حسن صباح هم به منظور ملاقات و «استنابت» از او قبل از عزیمت به مصر از ری به اصفهان رفته باشد.

مآخذ: آقسرایی، محمودبن محمد، *مسامرة الاخبار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن‌قلانسی، حمزة بن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمد روز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن‌میسر، محمدبن علی، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ بناکتی، داوود بن محمد، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بنداری، فتح بن علی، *تاریخ دولة آل سلجوق*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، *مجمع التواریخ السلطانیة* (قسمت خلفاء علویهٔ مغرب و مصر و نزاریان و رفیقان)، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حسینی، علی بن ناصر، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان، فاطمیان، نزاریان و رفیقان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، *مجمع‌الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فدائی، محمدبن زین‌العابدین، *هدایة المؤمنین*، به کوشش الکساندر سیمونوف، مسکو، ۱۹۵۹م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *کتاب نقض*، به کوشش میر جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قزوینی، محمد، «دستورالمنجمین»، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ کاشانی، عبدالله بن علی، *زبدة التواریخ* (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لویس، برنارد، *فدائیان اسماعیلی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله، *فهرست*، به کوشش محدث ارموی، قم، ۱۳۶۶ ش؛ منجم‌باشی، احمدبن لطف‌الله، *جامع‌الدول*، نسخهٔ عکسی توپکاپی، شم ۲۹۵۴؛ مهریار، محمد، «شاهدز کجاست»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات اصفهان*، ۱۳۴۳ ش، شم ۱؛ نصیرالدین طوسی، *اخلاق محتشمی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیشابوری، ظهیرالدین، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ هاجسن، گ. س.، *فرقهٔ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

محمد علی کاظم بیگی

اِبْنِ عَطیّه، ابومحمد عبدالحقّ بن غالب بن عبدالرحمن بن غالب محاربی (۴۸۱ ـ ۲۵ رمضان ۵۴۱ ق/ ۱۰۸۸ ـ ۲۸ فوریهٔ ۱۱۴۷م)، مفسر و محدث مالکی مذهب و از رجال سیاسی اندلس در دورهٔ مرابطون. نیای بزرگ وی عطیه از مهاجران عرب به اندلس بود

و نسبش به تیرۀ محارب از بنی‌مُضَر می‌رسید (نک: ابن عطیه، فهرس، ۵۹ ـ ۶۰). ابن بشکوال (۲/۳۸۷) و ضَبّی (ص ۳۸۹) وفات وی را در ۵۴۲ ق ضبط کرده‌اند. موطن او غرناطه بود (ابن بشکوال، ۲/۳۸۶؛ نک: ابن عطیه، همان، ۱۰۱). وی در خاندانی اهل علم و ادب پرورش یافت (نک: ابن زبیر، ۳) و پدرش غالب از نخستین استادان او بود که در شکل‌گیری شخصیت علمی وی نقش بسزایی داشت (ابن عطیه، همان، ۵۹ ـ ۷۷). پدر بزرگش عبدالرحمن و جدّ پدرش غالب نیز از عالمان اندلس بودند (ابن بشکوال، ۲/۳۳۸، ۴۵۷). ابن عطیه در دهۀ پایانی سدۀ ۵ ق از جمعی از مشایخ در غرناطه استماع حدیث کرد و اجازه دریافت داشت که از آن میان می‌توان از ابوعلی حسین بن محمد غسانی، ابومحمد عبدالعزیز بن عبدالوهاب قیروانی و ابوعبدالله محمد بن علی تغلبی نام برد (ابن عطیه، همان، ۷۷ ـ ۷۸، ۹۴، ۱۱۱ ـ ۱۱۲). ابن عطیه در جوانی با حکومت مرابطون رابطۀ خوبی نداشت (ابن ابار، ۲۷۱)، ولی این اختلاف مانع از آن نشد که در ۵۰۳ق/۱۱۰۹ م برای شرکت در جنگ با مسیحیان به مرز طَلَبیره[1] رود. او در مسیر طلبیره در جیّان[2] از ابوعبدالله محمد بن عمر بن ابی عصافیر اجازه دریافت داشت (ابن عطیه، همان، ۱۳۷).

در ۵۰۵ ق از ابوبحر سفیان بن عاصی اسدی در غرناطه اجازه دریافت کرد (همان، ۱۰۸ ـ ۱۰۹) و در سفر به قرطبه، که مسلماً پیش از ۵۱۱ ق انجام گرفته، از ابوالقاسم ابن‌نحاس و احتمالاً از ابومحمد ابن عتاب نیز اجازه گرفت (همان، ۱۰۶ ـ ۱۰۷، ۱۱۹). درحوالی ۵۱۱ ق به اشبیلیه رفت و در آنجا از ابوالقاسم حسن بن عمر هوزنی به دریافت اجازه نائل شد (همان، ۱۲۱). همچنین پیش از ۵۱۴ ق به مرسیه رفت و مدتی نزد ابوعلی ابن سکرۀ صدفی به قرائت حدیث پرداخت (همان، ۱۰۰). احتمالاً رفتن او به مرسیه در جریان سفر به قصد سرقسطه درحدود ۵۱۲ ق بوده است.

مرور زمان و احتمالاً حضور ابن عطیه در صحنه‌هایی چون نبرد طلبیره موجب شد تا حاکمان مرابطی نسبت به وی خوشبین گردند و او را به خود نزدیک سازند، چنانکه ابن عطیه در جریان جنگ میان مسلمانان و مسیحیان در سرقسطه که به سقوط آن شهر انجامید (۵۱۲ ق/ ۱۱۱۸ م)، همراه امیر بود. البته او به عللی نتوانست خود را به جبهه برساند و ناچار از بلنسیه جریان جنگ را دنبال می‌کرد (نک: ابن خاقان، ۲۱۴). ابن عطیه حتی از اینگونه فرصتها نیز برای کسب علم بهره می‌جست، و احتمالاً در همین سفر بود که در بلنسیه موطأ مالک را نزد ابوبحر اسدی خواند (نک: ابن عطیه، همان، ۱۰۹). جنگهای پی‌درپی در مرزهای مسلمانان و مسیحیان اندلس اسباب نزدیکی روزافزون ابن عطیه را با مرابطون فراهم آورد، چنانکه به گفتۀ ابن ابار (ص ۲۷۱) در بسیاری از جنگهای آنان شرکت می‌کرد. ابن عطیه علاوه بر حضور مستقیم با به خدمت گرفتن نفوذ اجتماعی و سخنوری خود در این جنگها نقش فعالی ایفا می‌کرد (به عنوان نمونه، نک: ابن خاقان، ۲۰۸ ـ ۲۱۵؛ قس: ابن دحیه، ۹۱). وی در محرم ۵۲۹ ق از جانب مرابطون به قضای المریّه گمارده شد و بدانجا رفت (ابن ابار، ۲۷۰؛ ابن زبیر، ۳). بنا به روایتی ابن عطیه به هنگام تصدی قضای المریه مورد سوءظن مردم قرار گرفت و به وی نسبت زندقه داده شد (زرکشی، ۹).

اینکه نویسندۀ معاصر ابن عطیه، ابن خاقان با لقب «وزیر» از او یاد کرده (نک: ص ۲۰۷)، چنانکه ابن خلدون گفته (۱ (۲)/۴۳۱)، می‌تواند به معنی کاتبی باشد که در پاره‌ای از امور مربوط به سلطان اختیاراتی داشته است. ابن عطیه در ۵۴۱ ق به عنوان قاضی مرسیه منصوب و راهی آن دیار گردید، ولی از ورود او به آن شهر جلوگیری شد و به هنگام بازگشت در لورقه[3] درگذشت (ضبی، ۳۸۹؛ ابن ابار، ۲۷۲؛ ابن زبیر، ۳).

ابن عطیه علاوه بر مقام اجتماعی که داشت، به عنوان یک عالم جامع‌الاطراف نیز مورد توجه بوده است. اگرچه آثار باقی مانده از وی او را به عنوان یک مفسر و محدث معرفی می‌کند، ولی شرح حال نویسان از تبحر او در فقه و اصول، و فنون ادب نیز سخن گفته‌اند (نک: ابن خاقان، ضبی، ابن دحیه، همانجاها). او از مشایخ بزرگ عصر خود در رشته‌های گوناگون بهره برد که ذکر برخی از آنان گذشت. از مشایخ دیگر شهرهای اندلس و حتی مغرب و مصر چون مالقه[4]، مهدیه و اسکندریه نیز اجازۀ روایت دریافت داشت (ابن عطیه، همان، ۹۷، ۱۱۵، ۱۳۸ ـ ۱۳۹). از شاگردان و راویان او نیز می‌توان کسانی چون ابن خیر اشبیلی (ابن خیر، ۴۳۷، ۴۶۰)، ابن حبیش (ابن صابونی، ۱۱۱) و ابن ابی جمره (ابن ابار، ۲۷۲) را نام برد (برای فهرستی از آنان نک: ابوالاجفان، ۱۵ ـ ۱۹).

مهم‌ترین اثر باقیماندۀ ابن عطیه کتاب تفسیر او با عنوان *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز* است که یکی از مهم‌ترین تفاسیر درایی در سدۀ ۶ ق محسوب می‌شود. ابن عطیه این تفسیر را پیش از تصدی قضای المریه در ۵۲۹ ق تألیف کرده بود (نک: ضبی، همانجا). رقابت نزدیک بین این تفسیر در مغرب با *الکشاف* زمخشری معتزلی (د ۵۳۸ ق) در مشرق، موجب شده تا از دیرباز اهل تفسیر به مقایسۀ آن دو بپردازند. ابن تیمیه تفسیر ابن عطیه را بیش از *الکشاف* پیرو سنت و به دور از بدعت شمرده است (نک: ابن تیمیه، مقدمة، ۹۰؛ همو، *الفتاوی*، ۲/۲۲۹). ابوحیان آن را در جامعیت و خالص بودن (اجمع واخلص) برتر از *الکشاف* دانسته و *الکشاف* را در اختصار و عمق بر آن ترجیح داده است (۱/۱۰). از وجوه تمایز تفسیر ابن عطیه نسبت به *الکشاف* می‌توان به عنایت بیشتر آن به نقل قرائات و احادیث اشاره کرد. در تفسیر ابن عطیه توجه خاصی به اختلاف قرائات معطوف شده و مؤلف نه تنها به نقل قرائات مشهور و شاذ و اختلافات راویان پرداخته، بلکه برخلاف زمخشری همواره به نام قاریان و راویان نیز تصریح کرده است (برای نمونه، قس: ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۱/۱۰۵ ـ ۱۰۸،

1. Talavera 2. Jaén 3. Lorca 4. Malaga

۱۵۲ ـ ۱۵۳ و زمخشری، ۱/۱ ـ ۴۸،۱۲). در نقل حدیث نیز باید گفت که ابن عطیه بیشتر به ذکر مصدر نقل عنایت داشته است (مثلاً نک: همان، ۵۱/۱، ۶۱). وجه امتیاز دیگر تفسیر ابن عطیه مقدمهٔ آن است که در نوع خود از مهم‌ترین آثار تألیف شده در علوم قرآنی به شمار می‌آید. او در این مقدمه مسائلی چون تاریخ جمع‌آوری قرآن، اعجام آن، لغات عجمی در قرآن و اعجاز آن را مورد بحث قرار داده و نظرات حائز اهمیتی در این موارد ابراز کرده است. بحثهای فقهی ابن عطیه در مناسبتهای مختلف در تفسیر خود نشان از وسعت اطلاع او در آراء فقهی مذاهب مختلف به‌ویژه اختلافات موجود بین آراء فقیهان مالکی دارد (مثلاً نک: ۴۸۴/۱ ـ ۴۸۶، ۵۰۹ ـ ۵۱۱). ابن عطیه در این تفسیر جای جای به نقد نظرات محمد بن جریر طبری پرداخته (مثلاً نک: ۱۰۲/۱) و همین امر موجب رنجش کسانی چون ابن تیمیه شده است (نک: ابن تیمیه، مقدمة، ۹۰).

المحرر الوجیز همواره در مغرب مورد توجه بوده و از منابع اساسی تفاسیری چون *البحر المحیط* ابوحیان و*الجامع لاحکام القرآن* قرطبی بوده است. ابن خلدون (۱(۴)/۷۹۴) شیوهٔ این تفسیر را ستوده است. عبدالعزیز بن بزیزهٔ تونسی (د ۶۶۲ ق) در تألیفی تفسیر ابن عطیه و زمخشری را تلفیق کرده و ابوعبدالرحمن ثعالبی (د ۸۷۵ ق) نیز آن را در دو جزء تلخیص نموده است (نک: ابوالاجفان، ۳۶). اجزاء مختلف *المحرر الوجیز* در قاهره، قطر و بیروت به چاپ رسیده و کامل‌ترین چاپ آن در فاس پس از ۱۹۷۵ م انجام شده است که دست کم ۸ جزء کتاب را دربر می‌گیرد. آرتور جفری نیز مقدمهٔ این تفسیر را در ضمن مقدمتان فی *علوم القرآن* در ۱۹۵۴ م در مصر منتشر کرده است.

اثر دیگر ابن عطیه *فهرس* یا *البرنامج* اوست که در آن ۳۰ تن از مشایخ خود را ذکر کرده و ضمن آوردن مختصری از شرح احوال آنان نحوهٔ استفاده و مرویات خود را از آنان به تفصیل بیان کرده است. ابن عطیه در رجب ۵۳۳، این کتاب را به پایان برده است (ابن عطیه، *فهرس*، ۱۴۲). این فهرست نه تنها از نظر تاریخی و رجال‌شناسی، بلکه از جهت کتاب‌شناسی نیز حائز اهمیت است (برای مشخصات چاپ آن، نک: مآخذ همین مقاله). نمونه‌هایی از شعر و نثر ابن عطیه را نیز ابن خاقان (صص ۲۰۸ ـ ۲۱۵) و ضبی (صص ۳۸۹ ـ ۳۹۱) آورده‌اند.

از یک مفسر دیگر در سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م در دمشق نیز اطلاع داریم که با عنوان ابن عطیه شناخته می‌شده است. او ابومحمد عبدالله بن عطیة ابن عبدالله بن حبیب (د ۲۴ شوال ۳۸۳ ق/ ۱۲ دسامبر ۹۹۳ م) است که حاجی خلیفه برای تمیز او از عبدالحق بن غالب به وی لقب قدیم و به عبدالحق لقب متأخر داده است (حاجی خلیفه، ۴۳۹/۱). وی در قرائت نیز صاحب نام بود (برای شرح حال وی، نک: ابن عساکر، ۲۴۱/۶؛ ذهبی، ۲۸۱؛ ابن جزری، ۴۳۳/۱). اول بار در سدهٔ ۱۰ ق/۱۶م طاش کوپری زاده (۹۴/۲) کتابی را در تفسیر به وی نسبت داده و از نقل قولهای او از کتاب مزبور (مثلاً نک: ۴۸۴/۲) روشن می‌گردد که آن کتاب چیزی جز *المحرر الوجیز* عبدالحق نبوده است (قس: ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۷۱/۱ ـ ۷۲). در سدهٔ ۱۱ ق نیز حاجی خلیفه (همانجا) به استناد طاش‌کوپری‌زاده تفسیری را به ابن عطیهٔ قدیم نسبت می‌دهد. در سدهٔ اخیر در برخی فهرستها از نسخه‌های خطی تفسیر ابن عطیهٔ قدیم در کتابخانه‌های مختلف استانبول یاد شده (نک: *تذکرة النوادر*، ۱۹ ـ ۲۰؛ GAL, I/204; GAL, S, I/335) که به کلی غیردقیق است و نمی‌تواند وجود نسخه‌ای از این کتاب را ثابت کند (نک: GAS, I/45). دربارهٔ نسخه‌هایی نیز که در کتابخانه‌های فیض‌الله افندی (هدو، ۳۱۴) و بایزید استانبول (طباطبایی، ۵/۲) از آنها یاد شده، باید با دیدهٔ تردید نگریست.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *المعجم*، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن تیمیه، احمد، *الفتاوی*، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *مقدمة فی اصول التفسیر*، به کوشش عدنان زرزور، کویت/ بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خیر، محمد، *الفهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن زبیر، احمد، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷ م؛ ابن صابونی، محمد بن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ همو، *المحرر الوجیز*، به کوشش احمد صادق ملاح، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابوالاجفان، محمد و محمد الزاهی، مقدمه بر *فهرس* (نک: ابن عطیه، در همین مآخذ)؛ ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، مصر، ۱۳۲۹ ق؛ *تذکرة النوادر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ زرکشی، محمد بن ابراهیم، *تاریخ الدولتین*، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶ م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ طباطبائی، عبدالعزیز، *فهرس بعض المخطوطات فی مکتبات ترکیا*، منتشر نشده؛ هدو، حمید مجید، «المخطوطات العربیة...»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م، ج ۷؛ نیز: GAL; GAL, S; GAS.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ عَطیّه، عبدالملک بن محمد سعدی (مق ۱۳۰ ق / ۷۴۸ م)، فرمانده سپاه اموی، والی مکه و مدینه در دوران مروان دوم، آخرین خلیفهٔ اموی. نسب وی به‌سعد بن بکر هوازن می‌رسد (مسعودی، *التنبیه*، ۳۲۷). در ۱۳۰ ق مروان دوم ابن عطیه را به‌فرماندهی یک سپاه ۴ هزار نفری برای سرکوب عبدالله بن یحیی کندی ملقب به‌طالب الحق رهبر اباضیان و عامل او ابوحمزه مختار بن عوف به‌حجاز و یمن گسیل کرد (یعقوبی، ۳۳۹/۲؛ مسعودی، *التنبیه*، ۳۲۶ ـ ۳۲۷؛ طبری، ۳۹۸/۷). در اینجا دو روایت هست: براساس روایت اول، ابوحمزه که از جانب عبدالله بن یحیی مکه و مدینه را در تصرف داشت، سپاهی متشکل از ۶۰۰ نفر به‌فرماندهی بلج بن عقبه از دی راهی شام کرد. این سپاه در وادی القری از سپاه ابن عطیه شکست خورد و ابوحمزه به‌مکه گریخت. ابن عطیه به‌مدینه رفت (مسعودی، *مروج الذهب*، ۶۶/۶، ۶۷؛

ابوالفرج، ۱۰۸/۲۰، ۱۰۹) و پس از یک ماه ولید بن عروة بن محمد ابن‌عطیه، برادرزادهٔ خود را والی مدینه کرد و خود به‌سوی مکه عزیمت نمود (خلیفة بن خیاط، ۶۱۸/۲؛ طبری، ۳۹۹/۷). در نبردی که بر سر مکه در گرفت ابوحمزه به‌قتل رسید، خوارج پراکنده شدند و ۴۰۰ تن از آنان به‌اسارت در آمدند. اما ابن عطیه آنها را نیز کشت. سپس سر ابوحمزه را به‌وسیلهٔ عروة بن یزید بن عطیه برای مروان دوم فرستاد و خود به‌یمن رفت (ابوالفرج، ۱۰۹/۲۰، ۱۱۰؛ مسعودی، همان، ۶۷/۶). براساس روایت دوم سپاه ابوحمزه به‌فرماندهی خود او به‌سوی شام رهسپار شد و در نبردی در وادی القریٰ از سپاه ابن عطیه شکست خورد و ابوحمزه کشته شد. به‌هر روی، ابن عطیه پس از تسخیر مکه، رومی بن ماغر کلابی مرّی از مردم شام را به‌عنوان والی مکه منصوب کرد (طبری، ۳۹۹/۷)، اما سپس محمد بن عبدالملک، پسر خود را برجای او نشاند و خود راهی طائف شد (خلیفة بن خیاط، ۶۱۹/۲). ابن یحیی کندی، پس از آگاهی از شکست و مرگ ابوحمزه با لشکری ۳۰ هزار نفری برای مقابله با ابن عطیه از صنعا بیرون آمد. دو سپاه در منطقه‌ای بیرون شهر صنعا موسوم به‌صَعْدة درگیر شدند. در این نبرد ابن یحیی کشته شد (همانجا؛ طبری، ۴۰۰/۷؛ یعقوبی، ۳۴۰/۲) و یارانش قتل عام شدند و افراد باقی مانده به‌صنعا گریختند. عبدالملک سر ابن یحیی را توسط پسرش یزید بن عبدالملک نزد مروان اموی فرستاد و خود به‌صنعا در آمد و چند ماهی در آنجا اقامت گزید. پس از آن یاران ابن یحیی چند بار بر او شوریدند. نخست یحیی بن عبدالله بن عمر کلاعی قیام کرد. ابن عطیه عبدالرحمن بن یزید، برادرزادهٔ خود را به‌سرکوب او فرستاد. شورش دیگر را گروهی از اباضیها به‌سرکردگی یحیی بن کرب حمیری به‌راه انداختند. این بار ابن عطیه لشکری به‌فرماندهی ابوامیه کندی گسیل کرد. سرانجام اباضیها شکست خوردند و به‌حضرموت گریختند و در آنجا به‌عبدالله بن معبد جرمی پیوستند. ابن معبد برای جنگ با ابن عطیه سپاهی بزرگ بسیج کرد. این بار ابن عطیه خود به‌نبرد با جرمی شتافت. در پی نبردهایی در منطقهٔ فلات و شهر سنام حضرموت ابن عطیه توانست این شورش را نیز سرکوب کند (ابوالفرج، ۱۱۱/۲۰ ـ ۱۱۳).

پس از سرکوب جنبشهای اباضی در یمن و حضرموت، مروان دوم طی فرمانی ابن عطیه را به‌عنوان امیر الحاج به‌مکه فرستاد (یعقوبی، همانجا). وی با گروهی کوچک از یارانش به‌سوی مکه رهسپار شد و سلاح و ساز و برگ خود را در صنعا رها کرد؛ اما در میان راه، در منطقه‌ای موسوم به‌جُرُف (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۹۲/۵)، متعلق به‌بنی مراد گروهی از اباضیان پس از درگیری کوتاهی به‌انتقام خون طالب الحق هلاکش ساختند. چون خبر کشته شدن ابن عطیه به‌صنعا رسید، برادرزادهٔ وی عبدالرحمن بن یزید حاکم آن شهر سپاهی به‌جرف فرستاد. نیروهای وی همهٔ اباضیان آن منطقه را با زنان و فرزندانشان کشتند و دارایی آنها را غارت و خانه‌هایشان را ویران ساختند (ابوالفرج، ۱۱۴/۲۰). براساس روایت دیگر این ولید بن عروة سعدی، والی مدینه بود که از قاتلان عم خود انتقام گرفت.

مآخذ: ابن اثیر، *الكامل*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، *تاریخ*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ مسعودی، *التنبیه والاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، *مروج الذهب*، به‌کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ یعقوبی، احمد ابن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

مهدی سلماسی

اِبْن‌عَفیفِ تِلِمْسانی، محمدبن سلیمان (۶۶۱-۶۸۸ ق/۱۲۶۳-۱۲۸۹م)، معروف به الشاب‌الظریف (جوان شوخ‌طبع نکته‌سنج)، شاعر و ادیب عصر ممالیک. پدرش عفیف‌الدین تلمسانی (ه م) از مشایخ صوفیه و صاحب چندین اثر مهم از جمله شرح *فصوص الحِکم* ابن عربی بود که بعد از پسر خود در ۶۹۰ ق وفات یافت. وی در جوانی زادگاهش تلمسان را رها کرد و در قاهره در خانقاه سعید السعداء سکنیٰ گزید. در همین زمان بود که ابن عفیف زاده شد (صفدی، *الوافی*، ۱۳۰/۳؛ ابن فضل‌الله، ۱۷۹/۱۶؛ قس: فروخ، ۶۵۸/۳). ابن عفیف در کودکی به همراه پدر به دمشق رفت و در آنجا کتاب *المنهاج* را نزد مؤلف آن شیخ محیی‌الدین نووی خواند و شیخ در ۶۷۰ ق اجازهٔ روایت کتاب را به پدر و پسر هر دو داد (صفدی، همانجا). برخی (صفدی، همانجا؛ ابن فرات، ۸۵/۸) پنداشته‌اند که ابن عفیف مدتی در دمشق منصب خزانه‌داری داشته است و برخی دیگر این مقام را به پدرش نسبت داده‌اند (فروخ، ۶۵۶/۳؛ *بستانی*، ۳۸۴/۳).

ابن عفیف در ۲۷ سالگی در دمشق درگذشت و در مقبرهٔ صوفیه مدفون گردید. پدرش قصیده‌ای بسیار دل‌انگیز و سوزناک در رثای وی سروده است (صفدی، همان، ۱۳۵/۳-۱۳۶؛ ابن فرات، ۸۸/۸-۸۹). ابن عفیف علاوه بر ظرافت و سخندانی، ظاهراً اهل فضل و دانش نیز بوده و برخی منابع (مثلاً ابن تغری بردی، ۳۸۱/۷) به این امر اشاره کرده‌اند و یکی از ابیات مرثیهٔ پدر نیز بر آن دلالت دارد، بدین مضمون: جان فرزندم دانشها را با خود به بهشت برد (صفدی، همانجا، بیت ۹). باز از همین قصیده برمی‌آید که شاعر جوان خطی به غایت خوش داشته، زیرا پدر به یاد آن انگشتانی که چون خطی می‌نوشت مردم در برابر آن سجده می‌کردند، اشک اندوه می‌بارد (همانجا، بیت ۴). شیخ اثیرالدین هم که *دیوان* اصلی او را دیده، خط زیبای او را سخت ستوده است (صفدی، همان، ۱۳۰/۳).

ابن عفیف از آغاز جوانی شعر می‌سرود. متأسفانه مجموعهٔ اشعاری که اینک از سروده‌های او به جای مانده، بسیار ناقص است. شیخ اثیرالدین (د ۷۴۵ ق) که اصل *دیوان* او را در دست داشته، احتمالاً گزیده‌ای از آن را تدوین کرده است. بدین سان اینک در *دیوان* وی، غزل، آن هم غزل مذکر، فراوان است، اما معانی دیگری چون مدح و هجا و وصف در آن بسیار اندک به چشم می‌خورد. پیداست که در بسیاری از قصاید، بخشی از آنها را ــ که امروز نمی‌دانیم چه مقدار بوده ــ حذف کرده‌اند. نسخ خطی *دیوان* هم خود، نشان از نوعی

پریشانی دارد. شمار ابیات در آنها از ۱۴۶۲ تا ۱۹۶۴ بیت متغیر است که در چاپ هادی شکر به ۲۲۴۷ بیت رسیده است (هادی شکر، ۱۲).

شعر ابن عفیف که مورد ستایش همهٔ نویسندگان قرار گرفته (صفدی، همان، ۱۲۹/۳؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن عماد، ۴۰۵/۵؛ و به خصوص ابن فضل‌الله، ۱۷۹/۱۶)، شعری دلنشین، لطیف و استوار است. انواع آرایشهای بدیعی که سراسر *دیوان* را فرا گرفته، با چنان ظرافت و مهارتی به کار رفته است که از طراوت و روانی اشعارش نمی‌کاهد. محسنات بدیعی که در آن روزگار سخت رایج بود و میان اهل ادب قبول عام داشت،از یک سو و معانی زیبای تغزلی در الفاظ و ترکیبهای ساده و روان و اشعاری سبک‌وزن و کوتاه،از سوی دیگر موجب شده بود تا آثار او مورد پسند دمشقیان قرار گیرد و سپس همه جا پراکنده شود. ابن فضل الله عمری (همانجا) با آنکه می‌دانست در شعر او گاه الفاظ عامیانه راه یافته، آن را سخت ستوده و به اقبال مردم به آن اشاره کرده است. وی گویی استعمال الفاظ عامیانه را نیز یکی از علل توجه همگان به شعر او دانسته است. نویسندگانی دیگر نیز چون ابن حجهٔ حموی (صص ۶، ۲۳، ۲۶، جم) و ابن معصوم (۱۶۰/۱، ۱۹۴، جم) به اشعار او در باب صنایع بدیعی استشهاد کرده‌اند. مضمون بسیاری از اشعاری که در دیوان آمده، غزل مذکر است که در آن زمان در بین شعرا رواج فراوان داشته و همین معنی سبب شده که برخی او را شاعری بلهوس و اهل مجون بدانند (صفدی، *الوافی*، ۱۳۰/۳؛ ذهبی، ۳۶۷/۳؛ قس: ابیاتی از او در *الغیث* صفدی، ۳۶/۱). امروزه چند تن از معاصران برآنند که می‌توان از غزلیات او تعبیرات عرفانی کرد (زغلول، ۲۲۷؛ هادی شکر، ۱۲-۱۴) و یا می‌توان پنداشت که وی این غزلیات را بیشتر از باب هنرنمایی و مزاح و شوخ‌طبعی می‌سروده، زیرا ملاحظه می‌کنیم که معاشیق او در قطعات تغزلی، افرادی بس شگفتند: از مردان گاه عطار (ص ۱۲۶)، آشپز (ص ۱۲۳)، مؤذن (ص ۱۱۰)، شیشه‌گر (ص ۱۰۹)، قلندر (ص ۶۱) و کباب‌پز یا کفتی (ص ۲۱۷) و جوان مقری (ص ۲۲۶) است و گاه زنانی چون زن خمیرگیر (ص ۱۲۶) و دایه (ص ۱۳۹) و غیر ایشان. وزن و قالبی هم که وی برای بیان این معانی برگزیده،بیشتر آن وزن معروف ایرانی است که در ادبیات عرب تازه رواج یافته بود و «الدّوبیت» خوانده می‌شد.

شعر او به این معانی منحصر نیست، علاوه بر غزلیات گاه بسیار دلنشین، حدود ۳۰ قصیده در مدح نیز دارد که به قاضی محمدبن یعقوب (صص ۵۵-۵۹، ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۵)، امیر ناصرالدین حرانی والی دمشق (صص ۴۴-۴۵)، قاضی القضاة حسام‌الدین (صص ۳۳-۳۴، ۴۱) و نیز به الملک المنصور ایوبی (صص ۹۸-۱۰۰) و چند تن دیگر از بزرگان تقدیم کرده است. اما شاید بتوان گفت که دلنشین‌ترین شعر او، قصیده‌ای سی و یک بیتی است (شاید بخشی از آن را حذف کرده باشند) که در ستایش پدر خویش سروده است (صص ۶۷-۶۹). وی در این قصیده نه تنها پدر را ارج نهاده، بلکه از دلبستگی و سرسپردگی خود نسبت به او نیز به لطافت تمام سخن رانده است.

ابن عفیف به موشح سرایی نیز که در آن روزگار در شام رواج یافته بود، پرداخته است، اما جز دو موشح که در آخر *دیوان* او آمده، چیز دیگری در این زمینه در دست نیست.

از آثار منثور ابن عفیف، چنانکه از فهرست تألیفاتش بر می‌آید، قطعات فراوانی باقی مانده که به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های جهان محفوظ است.

برخی ابن‌عفیف را به دلیل تشیع پدرش و نیز به استناد چند بیت از اشعارش شیعه دانسته‌اند (نک: هادی شکر، ۱۴-۱۶)، اگرچه این مسأله مورد تأیید تمام منابع شیعی نیست.

آثار:

الف-چاپی: ۱. *دیوان*، چاپهای بسیاری از آن در دست است: قاهره، ۱۲۸۱، ۱۲۸۷، ۱۳۰۸ ق؛ بیروت، ۱۸۵۶، ۱۸۸۵، ۱۸۹۱م، ۱۳۱۰ ق، ۱۹۰۷م؛ نجف، به کوشش شاکر هادی شکر در ۱۹۶۷م که همین چاپ مجدداً در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م در بیروت تجدید طبع شده است. ۲. *مقامه*، که در ضمن *دیوان* تلعفری در بیروت، ۱۳۱۰ق و همچنین در دمشق بدون تاریخ چاپ شده است.

ب-خطی: ۱. *مقامات العشاق*. نسخه‌هایی از آن در پاریس به‌شمارهٔ ۳۹۴۷ (دوسلان، 64)، موصل (احمد، ۲۱۶/۱-۲۱۷)، توپکاپی و ایاصوفیه (نک: GAL, I/300) و دو مقامه نیز با نامهای *فصاحة المسبوق فی ملاحة المعشوق* و *المقامة الهیتیة والشیرازیة*،در برلین (*آلوارت*، VII/539) موجود است؛ ۲. *خطبة تقلید*. نسخه‌ای از آن در برلین وجود دارد (نک: GAL، همانجا).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجهٔ حموی، علی، *خزانة الادب وغایة الارب*، قاهره، ۱۳۰۴ ق؛ ابن عفیف، محمدبن سلیمان، *دیوان*، به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین رزیق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن معصوم مدنی، علی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ بستانی؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ زغلول سلام، محمد، *الادب فی العصر المملوکی*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *الغیث المسجم فی شرح لامیة العجم*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ هادی شکر، شاکر، مقدمه و حواشی بر *دیوان* (نک: ابن عفیف در همین مآخذ)؛ نیز: *Ahlwardt; De Slane*; GAL.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ عُقْدِه، ابوالعباس احمدبن محمدبن سعید همدانی (۱۵ محرم ۲۴۹-۷ ذیقعدهٔ ۳۳۲ ق / ۱۰ فوریهٔ ۸۶۳ - اول ژوئیهٔ ۹۴۴م)، محدث بزرگ شیعی. عقده لقب پدر وی می‌باشد که از وراقان و معلمان کوفه بود. خاندان او از طریق ولاء عتق با بنی‌هاشم (ظاهراً شاخهٔ عباسی آن) و نیز با قبیلهٔ همْدان (شاخهٔ سبیع) خویشاوند بوده‌اند (خطیب، ۱۴/۵-۱۵؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۸؛ ابن بابویه، *التوحید*،

۲۲۹؛ قس: سمعانی، ۶۸/۷) و شهرت ابن عقده به همدانی به همین جهت بوده است.

ابن عقده بیشتر عمر خود را در کوفه گذرانده و بنا به تصریح شاگردش ابن جعابی تنها سه سفر به بغداد داشته است (خطیب، ۱۸/۵، ۱۹، قس: ۱۴/۵). نظر به اینکه ابن عقده در سفر اول خود به بغداد از علی بن داوود قنطری استماع حدیث کرده است (د ۲۷۲ ق/ ۸۸۶م؛ نک: خطیب، ۴۲۵/۱۱، ۱۴/۵)، سفر وی به این شهر باید پیش از ۲۷۲ ق بوده باشد. تعیین دقیق‌تر تاریخ این سفر تنها بر اساس حدس ممکن است. نعمانی (صص ۳۴، ۱۹۱، جم) اسنادی ارائه کرده که نشان می‌دهد ابن عقده در فاصلهٔ سالهای ۲۶۲-۲۶۶ ق/ ۸۷۶-۸۸۰م و ۲۷۱-۲۷۷ ق/ ۸۸۴-۸۹۰م استماعاتی داشته که بنابر قراین خارجی احتمالاً در کوفه صورت گرفته است. بنابراین نخستین سفر وی به بغداد احتمالاً در فاصلهٔ ۲۶۶-۲۷۱ ق بوده است. سفر دوم وی به بغداد که در آن از احمدبن یحیی صوفی (د ۳۰۶ق، نک: خطیب، ۲۱۳/۵-۲۱۵) استماع حدیث کرده (همو، ۱۴/۵)، طبعاً پیش از ۳۰۶ ق/ ۹۱۸م صورت گرفته است و این امر با اطلاعاتی که ابن جعابی در مورد سفر دوم به دست داده است سازگاری دارد (همو، ۱۸/۵-۱۹). این سفر پیش از ۳۱۸ ق یعنی سال وفات یحیی بن صاعد (نک: همو، ۲۳۴/۱۴) پایان یافته، زیرا در این تاریخ ابن عقده به کوفه بازگشته بوده است (همو، ۱۹/۵). دربارهٔ سفر سوم وی به بغداد تنها می‌دانیم که وی در ۳۳۰ ق/ ۹۴۲م در جامع رصافه و مسجد براثا حدیث گفته است (طوسی، *الامالی*، ۲۷۶/۱). خطیب (۱۴/۵) نیز تصریح کرده که این سفر در اواخر عمر وی صورت گرفته و وی چندی پس از بازگشت به کوفه درگذشته است (همو، ۲۲/۵-۲۳؛ نیز: طوسی، *الرجال*، ۴۴۲).

ابن عقده مذهب زیدی جارودی داشت و تا پایان عمر بر آن پایدار بود (طوسی، *الفهرست*، ۲۸؛ نجاشی، ۹۴). پدر وی نیز زیدی مذهب بوده است (خطیب، ۱۵/۵). ابن عقده در مسجد براثا در ملأعام احادیثی در طعن شیخین روایت می‌کرده که موافق تعالیم جارودیه است، با اینهمه حتی روایت حدیثی در فضیلت عثمان به وی نسبت داده شده است (همو، ۱۵/۵، ۲۲).

ابن عقده در حفظ حدیث زبانزد بود و به روایتی حافظ ۱۰۰ هزار حدیث بوده و بر سند و متن تنها ۳۰۰ هزار حدیث، از احادیث اهل بیت وقوف داشته است (همو، ۱۶/۵-۱۷؛ طوسی، *الرجال*، ۴۴۲). احاطهٔ وی بر حدیث به اندازه‌ای بود که آنگاه که یحیی بن صاعد از محدثان بغداد در سند روایتی در مورد شیخی که حدیث از او شنیده بود دچار خطا گشت، ابن عقده لغزش او را آشکار ساخت (خطیب، ۱۸/۵-۱۹). البته خود وی نیز نمی‌توانسته عاری از لغزش باشد. یکی از این لغزشها که در پرسشهای حاکم نیشابوری از دار قطنی به آن اشاره شده، حدیث ابن عمر در غسل جمعه است که ابن عقده آن را از طریق ثوری از ابو اسحاق از نافع نقل کرده، ولی دار قطنی و حاکم نیشابوری معتقد بودند که وی اشتباهاً یحیی بن وثاب را به نافع بدل کرده است (حاکم، ۹۷). اگر چه این حدیث از طریق ابواسحاق از نافع نیز روایت شده (نک: احمد، ۴۲/۲، ۱۱۵، ۱۴۵؛ ابن ماجه، ۳۴۶/۱؛ مزی، ۱۹۱/۶-۱۹۲)، لیکن آنچه از طریق ثوری از ابواسحاق شناخته شده، حدیث یحیی بن وثاب است نه نافع (نک: احمد، ۵۳/۲، ۵۷؛ مزی، ۲۶۱/۶-۲۶۲). از نظر رجالی، ابن عقده بین امامیه مقبولیت عام داشته و بخش عمده‌ای از اصول شیعه توسط او روایت شده (طوسی، *الرجال*، ۴۴۲؛ همو، *الفهرست*، ۳، ۴، جم؛ نجاشی، ۴، ۶، جم) و حدیث او به وفور در کتب اربعه وارد شده است. از قدمای امامیه، نعمانی (ص ۱۴)، طوسی (*الفهرست*، ۲۸) و نجاشی (ص ۹۴) بر وثوق وی تأکید داشته‌اند، ولی در قرون بعد علامهٔ حلی (ص ۲۰۳) و ابن داوود حلی (ص ۴۲۲) ظاهراً تنها به جهت امامی نبودن، وی را در عداد ضعفا آورده‌اند. در میان علمای رجال اهل سنت ابوعلی حافظ او را مدح کرده است (خطیب، ۱۹/۵)، لیکن برخی نیز وی را مورد طعن قرار داده‌اند. با دقت در عبارات می‌توان احتمال داد که عامل طعن و جرح او بیشتر اعتماد وی بر وجادات (ابن عدی، ۲۰۸/۱-۲۰۹؛ حاکم، ۹۶) و گاه استغراب احادیث یا حتی تشیع او بوده است (خطیب، ۱۹/۵-۲۲). اما در مورد صحت نسبتهایی چون تدلیس، حیله و کذب به وی (ابن عدی، خطیب، همانجاها؛ ابن حجر، *لسان*، ۲۶۶/۱)، باید تردید کرد.

ابن عقده، خود به عنوان یک رجالی بین امامیه مطرح بوده و جرح و تعدیل او در کتب رجالی ایشان مورد توجه بوده است (به عنوان نمونه، نک: علامهٔ حلی، ۲۰۹؛ ابن داوود، ۷۵). وی بجز نقل حدیث، به روایات تاریخی نیز پرداخته و وجود عناوینی چون کتاب *الشوری* و کتاب *یحیی بن الحسین بن زید و اخباره*، در میان آثار مفقود او (نک: طوسی، *الفهرست*، ۲۹) دال بر این مدعاست. بخش قابل توجهی از روایات تاریخی منقول در *مقاتل الطالبیین* ابوالفرج اصفهانی نیز برگرفته از مرویات ابن عقده است. ابن عقده از مشایخ بسیاری در کوفه و بغداد استماع کرد که از میان ایشان می‌توان از ابراهیم بن ابی بکر بن ابی شیبه، احمدبن ابی خیثمه، حمیدبن زیاد و علی بن حسن ابن فضّال نام برد (ابن بابویه، *التوحید*، ۱۶۲، ۳۷۷؛ نعمانی، ۶۷؛ خطیب، ۱۴/۵). خطیب (همانجا)، ذهبی (سیر، ۳۴۱/۱۵-۳۴۲) و خوئی (۲۷۷/۲-۲۸۰) فهرستی شامل برخی مشایخ ابن عقده را آورده‌اند (نیز نک: ابن شاذان، ۴۰-۴۱، ۱۴۸؛ ابن بابویه، *التوحید*، ۳۷۴؛ خزاز، ۲۵۵، جم؛ مفید، *الامالی*، ۲۱-۳۰، ۳۳۴؛ منتجب‌الدین، ۵۳؛ استرابادی، ۲۹۷/۱، جم).

در میان راویان ابن عقده محدثان مشهوری چون محمدبن یعقوب کلینی، ابوالحسن دارقطنی، ابوالقاسم طبرانی، ابوالفرج اصفهانی، ابوغالب زراری، ابن ابی زینب نعمانی، ابن عدی جرجانی، ابوحفص ابن شاهین، ابن جعابی و هارون بن موسی تَلَّعُکبری دیده می‌شوند (کلینی، ۴/۵، جم؛ نعمانی، ۲۱، جم؛ ابوالفرج، ۳، جم؛ زراری، ۸۴؛ مفید، *الامالی*، ۲۱؛ طوسی، *الرجال*، ۴۴۲؛ خطیب، همانجا). محدثانی

از فرق مختلف از زیدی و امامی و سنی از ابن عقده روایت کرده‌اند (قس: نجاشی، ۹۵). فهرستی از راویان وی را خطیب (همانجا)، ذهبی (۳۴۲/۱۵) و اردبیلی (۶۶/۱) آورده‌اند (نیز نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۳۷۴؛ همو، *عیون*، ۲۳۰/۱؛ ابن شاذان، ۴۰؛ ابن عیاش، ۴؛ زراری، ۲۹؛ مفید، *الامالی*، ۳۹؛ همو، *الاختصاص*، ۸۵؛ طوسی، *الامالی*، ۲۵۲/۱، ۷۵/۲؛ استرابادی، ۲۹۷/۱).

آثار:

الف ـ چاپی: اثری با عنوان *ذکر النبی (ص)* منسوب به ابن عقده با ترجمهٔ انگلیسی نبیه عبود در ۱۹۵۷م در «پاپیروسهای ادبیات عرب» در شیکاگو به چاپ رسیده است (GAS, I/182). این اثر احتمالاً همان است که طوسی (*الفهرست*، ۲۹) از آن به عنوان *ذکر النبی (ص) والصخرة والراهب وطرق ذلک* یاد کرده است.

ب ـ خطی: جزئی از احادیث ابن عقده در ۶ برگ ضمن یک مجموعه در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۸۷) موجود است.

ج ـ یافت نشده: ۱. *تفسیر القرآن*. نجاشی (صص ۹۴ـ۹۵) نسخه‌ای از آن را دیده است. ابن‌طاووس نیز نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته و در *سعد السعود* (صص ۷۱، ۱۱۷ـ۱۲۰) و *محاسبة النفس* (ص ۱۷) از آن نقل کرده است؛ ۲. *الرجال*. این کتاب که در مورد راویان امام جعفر صادق (ع) تألیف شده بود (طوسی، *الفهرست*، ۲۸)، به گفتهٔ طوسی در تألیف *الرجال* کلاً مورد استفادهٔ وی قرار گرفته است (*الرجال*، ۲، ۱۴۲ـ۳۴۲). در مورد اطلاعاتی که به نقل از ابن عقده در رجال علامهٔ حلی (ص ۸، جم) و ابن داوود (ص ۷۵، جم)، گاه در مورد اصحاب امام صادق (ع) و گاه در مورد اصحاب دیگر ائمه (ع) (علامه، ۳۵، ۵۱، جم؛ ابن داوود، ۲۸۶، جم) آمده، باید گفت از نسخه یا نسخه‌هایی اتخاذ شده که در قرن ۷ ق موجود بوده‌اند، زیرا این اطلاعات در هیچ یک از منابع دیگر آن دو دیده نمی‌شود. ولی آن نسخه یا نسخه‌ها به همراه کتاب *الرجال*، احتمالاً برخی دیگر از آثار رجالی ابن عقده را نیز شامل می‌شده است (قس: طوسی، *الفهرست*، ۲۸)؛ ۳. *الولایة*. در این کتاب مؤلف حدیث غدیر را از ۱۰۵ طریق گرد آورده بوده است (ابن شهرآشوب، *المناقب*، ۲۵/۳). کتاب مذکور یکی از منابع مورد استفادهٔ ابوموسی مدینی (د ۵۸۱ ق) در تدوین مستدرک *معرفة الصحابة* ابن منده بوده است (نک: ابن اثیر، ۳۶۸/۱، جم؛ ابن‌حجر، *الاصابة*، ۸۰/۴، جم). ابن طاووس (*الامان*، ۹۱، *الیقین*، ۳۳ـ۳۵) نیز نسخه‌ای از آن را در دست داشته و فهرستی از طرق احادیث مندرج در آن را در *طرائف* (۱۴۰/۱ـ۱۴۲) آورده است. طوسی در *فهرست* (صص ۲۸ـ۲۹) اسامی برخی دیگر از آثار ابن عقده را ارائه کرده، لیکن عبارت وی نشان می‌دهد که وی تمام این آثار را شخصاً ندیده و اسامی آنها را از ابن صلت اهوازی، شاگرد ابن عقده گرفته بوده است. نجاشی (صص ۹۴ـ۹۵) ضمن نقل کلام طوسی تنها دو عنوان بر عناوین وی افزوده است. ابن شهرآشوب (*المعالم*، ۱۷) نیز کتاب *التسمیة فی فقه اهل البیت بالاخبار* را به *فهرست* طوسی افزوده که شاید مأخوذ از برخی نسخ *فهرست* بوده باشد. افزون بر آنچه ذکر شد ابن شهرآشوب (*المناقب*، ۹/۱، ۳۰۶/۲) و ابن طاووس (*فتح الابواب*، ۱۵۹ـ۱۶۰) سه اثر دیگر از ابن عقده تحت عناوین *الدلائل*، *المجموع* و *تسمیة المشایخ* در دست داشته‌اند. در سده‌های ۶ و ۷ ق/۱۲ و ۱۳م آثار دیگری نیز از ابن عقده موجود بوده که تعیین هویت آنها نیاز به تحقیق بیشتری دارد (نک: طبرسی، ۳۷۴/۶؛ ابن شهرآشوب، *المناقب*، ۶۵/۲، ۲۰۵/۳، ۲۰۷، ۲۱۵/۴؛ ابن طاووس، *الامان*، ۷۰).

مآخذ: ابن اثیر، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ ق؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شاذان، محمدبن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *المناقب*، قم، مؤسسهٔ انتشارات علامه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الامان*، قم، مکتبة المفید؛ همو، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ همو، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *فتح الابواب*، به کوشش حامد الخفاف، بیروت، ۱۴۰۹ ق؛ همو، *محاسبة النفس*، تهران، مرتضوی؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن عیاش، احمدبن عُبیدالله، *مقتضب الاثر*، قم، مکتبة الطباطبائی؛ ابن ماجه، محمدبن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اردبیلی، محمدبن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ استرابادی، شرف‌الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ حاکم نیشابوری، *سؤالات الحاکم النیسابوری للدار القطنی*، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۴ق؛ خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوئی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، نجف، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ زراری، ابوغالب، *رسالة فی آل اعین*، به کوشش محمد علی موحد ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع‌البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ همو، *الرجال*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المکتبة المرتضویة؛ ظاهریه، خطی (المنتخب من مخطوطات الحدیث)؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ مفید، محمدبن محمد، *الاختصاص*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة؛ همو، *الامالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نعمانی، محمدبن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ نیز: GAS.

احمد پاکتچی

اِبْنِ عَقیل، ابومحمد بهاءالدین عبدالله بن عبدالرحمن (۹ محرم ۶۹۸ ـ ۲۳ ربیع الاول ۷۶۹ ق/ ۱۷ اکتبر ۱۲۹۸ ـ ۱۷ نوامبر ۱۳۶۷ م)، نحوی، فقیه و قاضی شافعی. نسب وی به عقیل بن ابی طالب می‌رسد (صفدی، ۲۵۲/۱۷)، بنابر این اصلاً قرشی هاشمی است و اینکه او را آمدی (ابن رافع، ۳۲۶/۲ ـ ۳۲۷؛ ابن جزری، ۴۲۸/۱) و

هَمَدانی (سیوطی، ۴۷/۲) خوانده‌اند، محتمل است که ناظر به اقامت برخی اجداد نزدیک‌تر او در این شهرها بوده باشد. وی به بالس و حلب نیزمنسوب است (ابن قاضی شهبه، ۱۲۹/۳). ابن عقیل گرچه در قاهره بالید (ابن تغری بردی، ۱۰۱/۱۱)، اما از گفتهٔ ابن حجر (۴۲/۳) که او را «نزیل» قاهره می‌داند و به تهیدست بودن او هنگام ورود به قاهره اشاره می‌کند، چنین برمی‌آید که وی در آن شهر به دنیا نیامده بوده است. با این حال ابن جزری (همانجا) تولد او را در مصر دانسته است.

ابن عقیل در قاهره به محضر ابوحیان اندلسی راه یافت تا نحو بیاموزد و ابوحیان او را تحت حمایت گرفت و ابن عقیل ۱۲ سال در کنار استاد گذراند و در شمار بهترین شاگردان او درآمد (اسنوی، ۲۴۰/۲؛ ابن‌قاضی شهبه، ابن‌حجر، همانجاها). صفدی که ازشاگردان ابن عقیل در فقه و حدیث به شمار می‌رود، شرح بالنسبه کاملی از مشایخ وی و ریز موادی که ابن عقیل نزد آنان خوانده، به دست داده است (۲۵۳/۱۷ ـ ۲۵۵). ابن عقیل قرائتهای هفتگانه را نزد تقی‌الدین صائغ فرا گرفت و در میان استادان خود به علاءالدین قونوی بسیار نزدیک بود و ادب عربی، فقه، اصول، منطق و تفسیر را نزد او آموخت. همچنین از زین‌الدین کتانی، ابن صابونی و بدرالدین ابن جماعه بهره برد (همانجا). چون خطیب قزوینی در ۷۲۷ ق به مصر آمد و قاضی القضاة شد (ابن حجر، ۲۵۱/۵)، ابن عقیل در شمار نزدیکان او درآمد و معلّم فرزندان وی شد. مدتی نیز در مدرسهٔ قطبیهٔ کبری تدریس کرد و در جامع ناصری به آموختن فقه پرداخت. درس تفسیری هم در جامع طولونی برقرار کرد (صفدی، ۲۵۴/۱۷ ـ ۲۵۵؛ اسنوی، همانجا) که دورهٔ آن ۲۳ سال طول کشید (ابن قاضی شهبه، ۱۳۰/۳).

ابن عقیل در کنار تدریس و تفسیر چند بار نیز به امر قضا پرداخت. مدتی نیابت خطیب قزوینی و پس از آن نیابت قاضی القضاة عزالدین ابن جماعه را برعهده داشت، اما چندی بعد ابن جماعه او را به سبب سخن ناروایی که دربارهٔ قاضی موفق‌الدین حنبلی گفته بود از این منصب عزل کرد. وی یک بار دیگر در ۷۵۹ ق تحت حمایت امیر صرغتمش، پس از عزل ابن‌جماعه، جانشین او شد و به قاضی القضاتی مصر دست یافت. با آنکه ابن عقیل بیش از ۸۰ روز در این منصب باقی نماند، اما در همین مدت کوتاه برخی احکام را که ناروا می‌دانست، لغو کرد و ثروتهای کلانی را میان طلاب و فقها تقسیم نمود (اسنوی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۱/۳؛ ابن حجر، ۴۴/۳ ـ ۴۵).

ابن عقیل در نحو نیز به درجه‌ای رسید که استادش ابوحیان او را داناترین نحویان گیتی خوانده است (نک: ابن حجر، ۴۲/۳). از شاگردان برجستهٔ او غیر از صفدی باید از سراج‌الدین بلقینی یاد کرد که دختر استاد را به زنی گرفت. نواده‌اش جلال‌الدین و ولی‌الدین عراقی نیز از او روایت کردند (سیوطی، ۴۸/۲). پسرش فتح‌الدین را هم از شاگردان او باید دانست که پس از مرگ پدر به جای او در زاویهٔ خشّابیه از جامع عمری بر مسند تدریس نشست، اما برخلاف پدر از فضل مایهٔ چندانی نداشت و به زودی بلقینی وی را کنار زد و به کرسی استاد دست یافت (سخاوی، ۱۸۳).

ابن جزری یک سال پیش از مرگ ابن عقیل در ۷۶۸ ق در موسم حج با وی دیدار کرده و در مکه و مدینه همراه او بوده است (ابن جزری، همانجا). ابن عقیل در قاهره درگذشت و او را در نزدیکی آرامگاه شافعی به خاک سپردند (اسنوی، همانجا).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. شرح *الفیهٔ ابن مالک*. ابن عقیل این شرح را ضمن تدریس برای فرزندان خطیب قزوینی به ایشان املا کرد (صفدی، ۲۵۴/۱۷). شرح مذکور از زمان خود او مورد توجه قرار گرفت و در نیمهٔ اول سدهٔ نهم شرحی معروف بود (ابن حجر، ۴۴/۳؛ قس: اسنوی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۰/۳). این کتاب امروزه هم در برخی از مدارس دینی و دانشگاهها تدریس می‌شود. قدیم‌ترین چاپ این اثر به سال ۱۲۵۱ ق در بولاق صورت گرفت. پس از آن به کوشش محققان متعدد چندین بار دیگر به چاپ رسیده است که از میان آنها چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید همراه با تألیفی از او موسوم به *منحة الجلیل* در ۱۳۵۰ ق در قاهره یاد کردنی است. این شرح به آلمانی نیز ترجمه شده و در ۱۸۵۲ م در برلین به چاپ رسیده است؛ ۲. *المساعد علی تسهیل الفوائد لابن مالک*، که در ۱۹۸۰ م به کوشش محمد کامل برکات در دمشق به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: *تیسیر الاستعداد لرتبة الاجتهاد*، خلاصه‌ای است از اثر مطول خود وی با نام *الجامع النفیس* که آن را درضمن املا به‌صورت اثر حاضر تلخیص کرد (ابن جزری، ۴۲۸/۱). از این اثر نسخه‌ای نفیس به خط مؤلف در ۴ جلد در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (خدیویه، ۲۱۲/۳).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الجامع النفیس فی مذهب الامام محمد بن ادریس*. این اثر بنا به وصفی که صفدی (۲۵۴/۱۷ ـ ۲۵۵) از آن به دست داده، تتّبعی است مفصل در مسائل خلاف و ادلهٔ مذهب شافعی از کتاب و سنت (نیز نک: ابن جزری، همانجا)؛ ۲. *الذخیرة*، در تفسیر بخشی از *قرآن* که تا آخر سورهٔ آل عمران (سیوطی، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۴۳۹) یا تا میانهٔ سورهٔ نساء (اسنوی، همانجا) را دربر می‌گرفته است. ابن عقیل خود این تفسیر را با عنوان *الاملاء الوجیز علی الکتاب العزیز* مختصر کرده بوده است (ابن جزری، همانجا؛ قس: ابن رافع، ۳۲۸/۲)؛ ۳. ذیل بر *الجامع النفیس*. ابن عقیل در این ذیل به شیوهٔ *تهذیب الاسماء واللغات* نووی به بیان شرح حال همهٔ کسانی که در *الجامع* از آنها مطلبی نقل کرده بود، پرداخته و نیز دربارهٔ واژگان *الجامع* و ضبط آنها شرحی آورده است (صفدی، ۲۵۵/۱۷)؛ برای دیگر آثار وی، نک: صفدی، ۲۵۴/۱۷؛ ابن جزری، ۴۲۸/۱؛ بغدادی، ۱۵۵/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*،

حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، عبدالرحمن، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، الدار المصریة؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتنا کراوولسکی، ویسبادن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م.

رضا اترابی نژاد ـ محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ عَقیل، ابوالوفاء علی‌بن عقیل‌بن محمد ظفری بغدادی (۴۳۱ ـ ۱۲ جمادی الاول ۵۱۳ق / ۱۰۴۰ ـ ۲۲ اوت ۱۱۱۹م)، فقیه، متکلم و واعظ حنبلی. وی در باب‌الطاق بغداد زاده شد (ابن‌عقیل، ۳۷) و در خاندانی اهل علم و ادب پرورش یافت (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹). گرچه از نحوهٔ تحصیل و نیز استادان او پیش از سال ۴۴۷ق / ۱۰۵۵م که غزها به بغداد حمله کردند، اطلاع چندانی در دست نیست، اما ظاهراً تا این سال نزد ابویعلی ابن‌فرّاء فقه می‌آموخته است (نک: ابن‌رجب، ۱۷۲/۱). پس از حملهٔ غزها و ویران شدن باب‌الطاق ناگزیر استاد خویش را ترک گفت و تحت حمایت و پرورش ابومنصوربن یوسف که از یک خانوادهٔ بزرگ و یک تیرهٔ قدیمی حنبلی بغداد و دوست نزدیک خلیفه قائم بود، قرار گرفت (ماسینیون، II/491؛ قس: ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۲/۹). وی همچنین پنهانی از درسهای محمدبن احمد معتزلی معروف به ابن‌ولید، که مورد حمایت خاص ابومنصور بود، بهره می‌گرفت (ماسینیون، 492-II/491). بدین ترتیب ابن‌عقیل که در خاندانی حنفی‌زاده شده بود، از سویی تحت‌تأثیر ابومنصور و از سوی دیگر به دلیل عضو شدن در گروه کوچکی که تمایلات حنبلی داشت، به این مذهب گرایش یافت. این گروه به دلیل علایق و دوستیهای معنوی تشکیل شده بود و در آن ابن‌مسلمه، وزیر خلیفه قائم و ابواسحاق شیرازی و چندتن دیگر شرکت می‌جستند و خلیفه قطب واقعی آن به شمار می‌رفت و این گروه گرچه تمایلات حنبلی داشت، اما متعصب نبود و بیشتر به اصلاح اخلاقی عوام و متصوّفه و بهره‌گیری از تعالیم معتزله توجه نشان می‌داد و ابن‌عقیل تا آخر عمر ارتباط خود را با این گروه حفظ کرد (همو، II/491). اینکه استادان او در این گرایش وی نقش مؤثری داشته باشند، مورد تردید است، زیرا از مشایخ او تنها ابویعلی ابن‌فراء و ابومحمد تمیمی حنبلی بوده‌اند، در حالی که او نزد ابوالطیب طبری و ابونصر ابن صبّاغ شافعی و ابوعبدالله دامغانی حنفی نیز درس خوانده است (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹). وی در فاصلهٔ ۴۴۴ ـ ۴۵۰ ق در دورهٔ وزارت ابن‌مسلمه که از هواداران حلاج بود، کتابی در ستایش حلاج نوشت (ماسینیون، II/492). ابن‌عقیل، چنانکه اشاره شد، موردتوجه ابومنصوربن یوسف بود، چنانکه در فتاوی او را مقدّم می‌داشت و معاش او را تأمین می‌کرد و این امر انگیزه‌ای گردید برای دشمنی مخالفان او به رهبری شریف ابوجعفر عبدالخالق‌بن عیسی که مسن‌تر

از او بود و پس از مرگ ابومنصور در اوایل ۴۶۰ق دشمنی شدّت یافت (مقدسی، 122 - 121 ,III/99) و سرانجام کار آنچنان بر ابن‌عقیل سخت شد که وی در ۱۵ ربیع‌الاول ۴۶۱ ق / ۱۴ ژانویهٔ ۱۰۶۹م با جامهٔ مبدل به خانهٔ ابوالقاسم‌بن رضوان، داماد ابومنصور، در باب المراتب رفت (همو، III/101؛ قس: ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۵۴/۸). مقدسی (123 - III/122) به استناد سخنی از خود ابن‌عقیل (نک: ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹) قائل به دو دوره تعقیب برای او شده است: یکی پیش از وزارت نظام‌الملک در ۴۵۶ ق که مورد آزار حنبلیان قرار گرفت و از معاشرت با شیوخ معتزله ممنوع گردید و دیگر پس از وزارت نظام‌الملک. براساس تحلیل وقایع، دورهٔ دوم پس از درگذشت ابومنصور در ۱۴ محرم ۴۶۰ق / ۲۵ نوامبر ۱۰۶۷م آغاز و در ۱۰ محرم ۴۶۵ق / ۲۷ سپتامبر ۱۰۷۲م که ابن‌عقیل در ملأ عام توبهٔ خویش را از عقاید پیشین اعلام کرد، پایان می‌یابد (مقدسی، III/124). در این تاریخ ابن‌عقیل متنی نوشت که در آن از عقاید خاص خود برائت جست، متن این توبه‌نامه را ابوجعفر دیده است. در این سند او از مذهب اعتزال و پیروان آن برائت جست و عقیدهٔ خود را در مورد حلاج رد نمود و قتل او را درست خواند و شریف ابوجعفر و همراهان او را در انکار خویش مصیب دانست و اذعان کرد که این سخنان را بدون اجبار نوشته است (نک: ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۵۴/۸، ۲۷۵ ـ ۲۷۶؛ ابن‌رجب، ۱۷۵/۱؛ مقدسی، III/95؛ قس: گلدسیهر، 19). به هر حال چنانکه ابن‌قدامه، ابن‌رجب (۱۷۴/۱) و ابن‌کثیر (۵۱۲/۱۲) معتقد بوده‌اند، ابن‌عقیل از تمایلات معتزلی خویش هرگز کاملاً دست بر نداشته است. وی پس از توبه مجدداً به فتوا و تدریس و مناظره مشغول شد و در زمان قائم به افتاء در دیوان پرداخت (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹). او مدتی بر منبر وعظ نشست تا آنکه در ۴۷۵ ق به دنبال برخورد بین حنبلیان و اشاعره وعظ را ترک گفت و به تدریس بسنده کرد (همو، ۲۱۴/۹؛ قس: لائوست، 104).

پس از ورود غزالی به بغداد در ۴۸۰ق / ۱۰۸۷م ابن‌عقیل در نظامیه به درس او حاضر شد (ابن‌رجب، ۱۷۷/۱). در ۴۸۴ق که ملکشاه سلجوقی و نظام‌الملک وارد بغداد شدند، او به عنوان بیانگر آراء حنبلیان نزد ایشان حاضر شد (لائوست، همانجا؛ نیز نک: ابن‌رجب، ۱۸۲/۱). در دوران مستظهر، مجدالدین ابوطاهر یوسف برای ۱۵ سال آخر عمر او مواجب تعیین کرد و مسکنی بدو داد (ماسینیون، II/491). پس از درگذشت او به هنگام دفن فتنه‌ای رخ داد (ابن‌رجب، ۱۹۵/۱؛ ذهبی، سیر، ۴۴۷/۱۹) که خود بیانگر وجود گروههای مخالف با اوست. از دیگر مشایخ وی ابن‌شیطا در قرائت، ابوالقاسم ابن‌برهان در ادب، تَوَّزی و ابوبکر ابن‌بشران در حدیث و نیز خطیب بغدادی شایان ذکرند (ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۲/۹ ـ ۲۱۳). ابوعمر ابن ظفر مغازلی، ابوالمعمر انصاری، ابوالرضی فارسی و ابوطاهر سلفی و دیگران از او روایت کرده‌اند (ابن‌رجب، ۱۸۷/۱؛ ذهبی، همان، ۴۴۶/۱۹). او به ابوسعید سمعانی و عبدالحق یوسفی و

یحیی ابن بوش اجازهٔ روایت داده و ابن‌برهان اصولی نزد وی درس خوانده است (ابن‌رجب، ۱۸۷/۱، ۱۹۶). عبدالخالق‌بن یوسف شیرازی و ابوالفتح محمدبن یحیی‌بن مواهب وابوالفضل محمدبن ناصر سلامی تصانیف ابن عقیل را روایت کرده‌اند (رودانی، ۱۸۵، ۲۴۸، ۳۲۲).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. کتاب الجدل، که در مجلهٔ معهد *الدراسات الشرقیة* (۱۱۹/۲ ـ ۲۰۶)، دمشق، ۱۹۶۷م و مجلهٔ *المکتبة* (شم ۶۳)، ص ۹۱ به بعد به چاپ رسیده است؛ ۲. *کتاب الفنون*، که اثری است بسیار بزرگ مشتمل بر وعظ، تفسیر، فقه، اصول، نحو، لغت، شعر، تاریخ و حکایات (نک: ابن‌جوزی، یوسف، ۸(۱)/۸۴؛ ابن‌رجب، ۱۸۸/۱) که تنها یک مجلد آن در کتابخانهٔ ملی پاریس شناسایی شده و توسط جورج مقدسی به چاپ رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله)؛ ۳. جزء فی *نصرة الحلاج*، که به اعتقاد ماسینیون (II/168, 493)، ابن‌عقیل پس از توبه آن را نابود نکرده و رابطهٔ آن با *اخبار الحلاج* که توسط خود ماسینیون در سالهای ۱۹۱۴، ۱۹۳۶، ۱۹۵۷م به چاپ رسیده، قابل بررسی است.

ب ـ خطی: ۱. *الرد علی الاشاعرة واثبات الحرف والصوت فی کلام الکبیر المتعال* (نک: زرکلی، ۳۱۳/۴)؛ ۲. *الفرق*، نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL,S,I/687)؛ ۳. *الفصول* یا *کفایة المفتی علی مذهب احمد*، اثری بزرگ بوده (ابن‌جوزی، یوسف، همانجا؛ ابن‌رجب، همانجا) که تنها جلد سوم آن شامل برخی از فصول ضمان در کتابخانهٔ چستربیتی و دارالکتب مصر موجود است (آربری، شم 5369؛ خدیویه، ۲۹۵/۳ ـ ۲۹۶)؛ ۴. *الواضح فی الاصول* (نک: GAL,S, I/687؛ GAL, I/502).

برای اطلاع از آثار غیرموجود وی به این مآخذ مراجعه شود: ابن رجب، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۱/۱، جم؛ بغدادی، ۸۵/۱، جم.

مآخذ: ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق / ۱۹۴۰م؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۱م؛ ابن‌رجب، عبدالرحمن‌بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش هنری‌لائوست و سامی‌دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ ابن‌عقیل، علی، *کتاب الفنون*، به کوشش جورج مقدسی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ابن‌کثیر: *البدایة*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۹۶۷م؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلةالخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ زرکلی، *اعلام*؛ نیز:

Arberry; GAL; GAL,S; Goldziher, I., "Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen", ZDMG, 1908, vol. LXII; Laoust, H., "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad", REI, 1989; Makdisi, G., "Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn ʿAqīl", *Mélanges Louis Massignon*, 1955; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ عَقیله، ابوعبدالله جمال الدین‌محمدبن احمدبن سعید حنفی مکی، ملقب به ظاهر (د ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷ م)، محدث، صوفی و مورخ. او در مکه زاده شد و در همانجا نشأت یافت. از عبدالله بن سالم بصری، شهاب‌الدین احمدبن محمد نخلی، الیاس‌بن ابراهیم کورانی، ابن‌عبدالغنی و دیگران علم آموخت. محمدبن‌علی احمدی و عبدالله ابن‌علی‌سقاف به او تلقین ذکر کردند و علی‌بن عبدالله عیدروس از هندوستان برای او اجازه نوشت و سرانجام خرقهٔ قادریه را از دست قاسم‌بن محمد بغدادی پوشید (مرادی، ۳۰/۴). او به شام و روم و عراق سفر کرد و عدهٔ زیادی از او دانش آموختند. در دمشق علاوه بر تشکیل حلقهٔ ذکر، مدتی نیز در مدرسهٔ جقمقیه تدریس نمود (همو، ۳۱/۴). از اجازه نامه‌ای که از او دردست است، معلوم می‌شود که در ۱۱۴۳ ق در دمشق بوده است (زرکلی، ۱۳/۶). در ۱۱۴۵ق به بغداد رفت و درآنجا، محمدسعید سویدی محضر او را درک کرد و از او حدیث شنید (کتانی، ۴۰/۲). سپس به مکه بازگشت (مرادی، همانجا). امر الله بن عبدالخالق مزجاجی از او روایت کرده است (کتانی، همانجا) و عبدالرحمن بن محمد رفاعی و پسرش احمد و مصطفی بن عبدالجلیل تلداوی از او اجازه گرفته‌اند (بخیت، ۲۴/۳، شم ۱۲۰ و ۱۲۳). ابن‌عقیله در مکه درگذشت.

از آثار او *المنطق الفحوانی والمشهد الروحانی فی المعاد الانسانی* است که در ۱۳۲۸ق درمصر به‌چاپ رسیده است (GAL,S, II/522؛ تیموریه، ۱۳۴/۴). از دیگر آثار او که به صورت خطی باقی مانده، موارد ذیل قابل ذکرند: ۱. *الاسرار المطویة فی الاسماء السهروردیة* (ازهریه، ۳۳۵/۶)؛ ۲. *الجوهر المنظوم فی تفسیر القرآن العظیم بالمرفوع من کلام سید المرسلین والمحکوم* (آمبروزیانا، شم 139)؛ ۳. *عقد الجواهر فی سلاسل الاکابر* (تیموریه، ۲۳/۲، ۹۱؛ ششن، ۲۲۳/۲؛ هوتسما، شم GAL,S,II/522;421)؛ ۴. *فقه القلوب و معراج الغیوب* (براون، شم 901)؛ ۵. *الفوائد الجلیلة فی مسلسلات ابن عقیلة*، که در ۱۱۴۵ ق نوشته شده است (آلوارت، شم 1614؛ خدیویه، ۵۹۱/۷؛ تیموریه، ۳۰۸/۲؛ ازهریه، ۳۶۴/۱؛ ششن، ۲۲۴/۲؛ GAL,II/506)؛ ۶. *نسخة الوجود فی الاخبار عن حال الموجود*، در امر جهان از مبدأ تا معاد (خدیویه، ۱۶۷/۵؛ GAL ، همانجا). برای دیگر آثار خطی، نک: ازهریه، ۴۰۰/۶؛ بخیت، ۲۴/۳ـ۲۵؛ زرکلی، ۱۳/۶؛ سید، ۳۴/۱؛ ششن، ۲۲۳/۲؛ طلس، ۲۸۹؛ ظاهریه، ۸۷؛ و برای آثار مفقود نک: کتانی، ۳۹/۲؛ بغدادی، ۳۲۳/۲).

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمّان، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بغدادی، *هدیه*؛ تیموریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰ م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، فاس، ۱۳۴۷ق؛ مرادی، محمد خلیل، *سلک الدرر*، بغداد، ۱۳۰۱ ق؛ نیز:

Ahlwardt; *Ambrosiana*; *Browne*; GAL; GAL, S; Houtsma, M. Th., *Catalogue d'une Collection de manuscrits arabes et turcs*, Leiden, 1886.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ عَلاءِ قُشَیْری، نک: بکربن محمد بن العلاء القشیری.

ابن عَلّاف، ابوبکر حسن بن علی نهروانی (ح ۲۱۸ـ۳۱۸ ق / ۸۳۳ ـ ۹۳۰ م)، شاعر. خاستگاه او یکی از روستاهای نهروان بود و نسبت نهروانی وی از همین جاست. گفته‌اند پدرش در پل بَرْدان (دهی در نزدیکی بغداد) به یونجه فروشی اشتغال داشته (ابن معتز، ۳۵۹) و به همین سبب وی به ابن علّاف شهرت یافته است (قس: سمعانی، ۴۱۱/۹؛ EI²). وی قرائت قرآن را از ابوعمر دوری آموخت (ذهبی، سیر، ۵۱۴/۱۴؛ ابن جزری، ۲۲۲) و از حمید بن مَسعدهٔ بصری، نصر ابن‌علی جهضمی و محمد بن‌اسماعیل حسّانی حدیث شنید (خطیب، ۳۷۹/۷). ابوبکر احمد بن نصر شذائی، ابوالفرج شنبوذی از وی قرائت قرآن فرا گرفتند (ذهبی، ابن جزری، همانجاها) و گروهی نیز چون عبدالله بن حسن نحّاس و ابوحفص عمر بن شاهین از وی روایت کرده‌اند (خطیب، سمعانی، همانجاها؛ ابن خلکان، ۱۰۸/۲).

دوران زندگانی او با خلافت ۱۲ تن از عباسیان مقارن بود. اما ظاهراً تنها در زمان معتضد (حک ۲۷۹ ـ ۲۸۹) بود که در دربار خلافت ارجی یافت و معتضد که گویی آداب ندیمی، چون شعردانی و تاریخ‌شناسی و به‌خصوص ظرافت را در ابن علاف یافته بود، او را به ندیمی خود برگزید (خطیب، ۳۸۰/۷؛ ابن خلکان، ۱۰۷/۲). با اینهمه در میزان نزدیکی او به دربار خلافت نمی‌توان نظر قطعی داد، زیرا اطلاعات ما در این باره از یکی دو روایت تجاوز نمی‌کند. ابن خلکان (۱۰۸/۲) اشاره می‌کند که وی با ابن معتز نیز دوستی داشته است و شاید قصیده‌ای که در رثای گربهٔ خود سروده، در واقع مرثیهٔ ابن معتز بوده باشد، اما این امر چندان مسلّم نیست. راست است که ابن معتز شرح حال مختصری از او در *طبقات* خود (صص ۳۵۹ ـ ۳۶۰) آورده، اما تنها روایتی که او از قول ابن علاف نقل کرده (ص ۱۲۶) به واسطه است نه مستقیماً از خود او. ابن خلکان (همانجا) طی روایتی که از قول پسر ابن علّاف نقل شده، می‌نویسد که مراد از گربه و رثای او، همانا مُحَسِّن، پسر ابن فرات وزیر معروف است. این روایت هم نوع و کیفیت رابطهٔ شاعر را با وزیر و پسر او آشکار نمی‌کند و بر خلاف نظر فروخ (۳۹۴/۲) دلیل بر دوستی میان آن دو نیست.

ابن علاف از بینایی یک چشم محروم بود و در پیری کاملاً نابینا شد (ابن معتز، ۳۵۹؛ ذهبی، *العبر*، ۴۷۷/۱) و در شعر کوتاهی از این بابت اظهار دلتنگی کرده است (ابن شاکر، ۱۹۵/۱۰؛ صفدی، ۱۷۳/۱۲). وی ۱۰۰ سال زیست و در ۳۱۸ ق و به قولی ۳۱۹ ق درگذشت (نک: خطیب، ۳۸۰/۷؛ ابن خلکان، ۱۱۱/۲؛ سمعانی، ۴۱۳/۹؛ ابن جوزی، ۲۳۸/۶).

ابن علاف علاوه بر آنکه راوی شعر کهنه و نو بود، خود نیز فراوان شعر می‌سرود (ابن معتز، ۳۶۰) و به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۱۹۴)، یکی از نزدیکانش اشعار و اخبار وی را که بر ۴۰۰ ورقه شامل بود، گردآوری کرده بود، اما اینک از مجموع این اشعار، چیزی جز ۱۲۳ بیت در دست نیست. این اشعار شامل یکی دو مدح کوتاه و چند غزل و رثا و شعرِ مناسبت است که در آثار ابن معتز (صص ۳۵۹ـ۳۶۰)، ابن خلکان (۳۱۹/۴)، ابن جزری (ص ۲۲۲) و دیگران آمده است و صبیح ردیف همه را در دیوانی به چاپ رسانده است (بغداد، ۱۹۷۴ م). راست است که برخی از اشعار او شهرتی داشته و مثلاً جوالیقی، غالباً قطعهٔ کوتاه او را در رثای مبّرد می‌خواند (ابن خلکان، همانجا)، اما او همهٔ شهرت خود را مدیون دالیّهٔ بزرگی است در رثای گربهٔ خویش که گویا ۶۵ بیت بوده (ابن خلکان، ۱۰۹/۲) و اینک ۵۸ بیت از آن باقی است (ردیف، ۱۶).

زاری شاعر در مرگ گربه که به سبب ربودن کبوترهای همسایگان به دست آنان کشته شده بود، چنان سوزناک است که غالباً خواسته‌اند آن را قطعه‌ای سراپا سمبولیک تلقی کنند و بگویند در رثای ابن معتز، یا محسّن و یا فرزند یا غلام خود او سروده شده است (ابن خلکان، ۱۰۸/۲ ـ ۱۰۹؛ نویری، ۲۹۳/۹؛ قس: ردیف، ۱۵).

این نظر را نمی‌توان رد یا تایید کرد، اما باید اشاره کنیم که شاعر، علاوه بر این قصیده، دو قطعهٔ دیگر نیز دربارهٔ گربه دارد (ردیف، ۳۹، ۴۴)؛ علاوه بر این، سرودن شعر در این باره، سابقه داشته است و قطعهٔ دلنشینی که ابوالشمقمق (ه‍ م) برای گربهٔ خود «ناز» سروده، مشهور است (ضیف، ۴۴۰). جالب توجه آنکه آن روایتی که گفتیم ابن معتز از قول ابن علّاف نقل کرده، مربوط به همین ابوالشمقمق است. از دیگر اشعاری که دربارهٔ گربه سروده شده، قطعه‌ای است که ابن عمید به تقلید از شعر ابن علّاف سروده است (نک: ثعالبی، ۱۷۹/۳).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق ۱۹۸۴ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ردیف، صبیح، *شعر ابن علاف*، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش شرف الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق؛ صفدی، خلیل ابن‌ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة؛ نیز: EI².

عباس حجت چلالی

اِبْنِ عَلّان، شهاب‌الدین احمدبن ابراهیم‌بن محمد علان شافعی (۹۷۵ ـ رمضان ۱۰۳۳ق / ۱۵۶۷ ـ ژوئن ۱۶۲۴م)، از صوفیان نقشبندی که به استناد نسب‌نامه‌ای منظوم که خودش سروده، نسبتش با ۲۰ واسطه به ابوبکر می‌رسیده است و به همین جهت او را «صدیقی» نیز نامیده‌اند (محبی، ۱۵۷/۱). از نسب‌نامهٔ مذکور بر می‌آید که بعضی از اجداد او در ایران می‌زیسته‌اند، چنانکه جد چهارمش علی‌بن مبارکشاه از دانشمندان مشهور شیراز در سدهٔ ۸ ق به شمار می‌رفته است. اینکه ابن‌علان زبان فارسی را هم می‌دانسته است (نک: خانی،

۳)، از پیوند او با ایران و به تعبیری دیگر از ایرانی بودن او حکایت دارد. اگر درست باشد که وی در مکه به دنیا آمده است (زرکلی، ۸۸/۱)، بدون تردید می‌بایست که مهاجرت خانواده‌اش از ایران و اقامتشان در مکه به روزگار پدرش ابراهیم و یا جدش محمد علان اتفاق افتاده باشد، زیرا او خود زبان فارسی را چنان خوب می‌دانسته که به ترجمهٔ آثار مکتوب آن پرداخته است (نک‍: بخش آثار) و این نکته حاکی از آن است که وی در خانواده‌ای پرورش یافته بوده که به فارسی آشنایی کامل داشته و بدان تکلم می‌کرده‌اند. از مراتب و مراحل اولیهٔ تحصیلات علمی او اطلاعی در دست نیست، اما به اعتبار قول محبی (۱۵۷/۱ ـ ۱۵۸) که او را در زمرهٔ دانشمندان بلندمرتبه به شمار آورده و هم به لحاظ آنکه برادرزاده‌اش محمدعلی به نزد او قرائت قرآن، حدیث، فقه، و تصوف آموخته است (*نامهٔ دانشوران*، ۴۳۲/۴)، می‌توان گفت که وی پیش از گرایش به تصوف به تحصیل علوم دینی اهتمام داشته و آنگاه دست ارادت به تاج‌الدین‌بن زکریا عثمانی نقشبندی (د ۱۰۵۰ق) داده و معارف صوفیه را در طریقهٔ نقشبندی از او فراگرفته و به مقام شیخی و ارشاد رسیده است (محبی، ۱۵۷/۱؛ خانی، همانجا؛ بغدادی، ۲۴۴/۱). وی در مکه وفات یافت و در جانب غربی مزار خدیجه (ع) به‌خاک سپرده شد (محبی، ۱۵۸/۱).

آثار: از نوشته‌های ابن‌علان که بیشتر شرحهایی است بر چند قصیده و سخنان صوفیان پیشین، برمی‌آید که وی اگرچه به قول محبی به مقام پیشوایی در تصوف رسیده بوده، اما این نظر دربارهٔ او به جنبهٔ عملی وی در تصوف ارتباط دارد نه به وجههٔ علمی و یافته‌های برخاسته از مواجید و اذواق صوفیانه. آثار ابن‌علان به این قرار است:

الف ـ چاپی: ۱. *شرح قصیدة‌ابن بنت المَیْلَق*، شرحی است بر قصیدهٔ صوفیانه محمدبن عبدالدائم‌بن محمدبن سلامهٔ شاذلی که در مصر (۱۳۰۵ق) به چاپ رسیده است؛ ۲. *شرح قصیدة ابن مَدْیَن*، شرحی است بر قصیده‌ای مشهور از شعیب‌بن الحسن مغربی تلمسانی که همراه با شرح پیشین منتشر شده است.

ب ـ خطی: ۱. *رسالة فی الطریقة النقشبندیة*، در بیان آداب خانقاهی و احوال مشایخ نقشبندیه که مؤلف با ذکر احوال پیرش تاج‌الدین، آن را شروع کرده است. هرچند محبی (همانجا) و بغدادی (۱۵۶/۱) متذکر نشده‌اند که این کتاب تعریبی است از مقامات خواجه بهاء‌الدین نقشبند، تألیف صلاح‌بن مبارک بخارایی و مشهور به *انیس الطالبین و عدّة السالکین* (نک‍: منزوی، ۸۰۸/۱۱)، اما می‌توان به استناد قول خانی (همانجا) پذیرفت که این اثر ترجمهٔ *انیس الطالبین* است با اضافاتی از ابن‌علان، در احوال مشایخ نقشبندیه که پس از روزگار صلاح بخارایی در این طریقه علم شده‌اند. نسخه‌ای از این کتاب در معهدالتراث حلب موجود است (کمال، ۶۲)؛ ۲. *شرح حکم ابی مدین*، شرحی است که در آن از عادات و آداب خانقاهی سخن رفته است. اینکه زرکلی (۸۸/۱) تألیفی به عنوان «شرح الحکم العطائیة» به او نسبت داده، سهو است و بی‌شک همین اثر اوست که محبی (همانجا) آن را «شرحی مفید» به شمار آورده است. از این شرح، دو نسخه شناسایی شده است: یکی در ظاهریه (ظاهریه، ۱۳۱۲) و دیگری در برلین (*آلوارت*، شم 8681)؛ ۳. *شرح قصیدة ابن الجلیل فی التصوف*. نسخه‌ای از آن در ظاهریه موجود است (کحاله، ۳۵)؛ ۴. *شفاء الاسقام*، رساله‌ای است در طب که یک نسخه از آن به خط مؤلف، مورخ ۱۰۰۴ ق در کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول موجود است (ششن، ۸۸).

ج ـ یافت نشده: ۱. *شرح رسالة الشیخ ارسلان الدمشقی*، شرحی بوده است در توحید به روش صوفیه (محبی، بغدادی، همانجاها)؛ ۲. *شرح قصیدة السودی* (محبی، ۱۵۷/۱)؛ ۳. *شرح قصیدة الشهرزوری* (محبی، ۱۵۸/۱). علاوه بر اینها، باسلامه (ص ۱۰۰) در گفت‌وگو از تاریخ کعبه، مطالبی را به نقل از احمدبن علان آورده است که بی‌شک از برادرزادهٔ او، یعنی محمدعلی است که او هم به ابن‌علان مشهور بوده و کتابی در تاریخ عمارت بیت‌الله داشته است (قس: *نامهٔ دانشوران*، ۴۳۱/۴).

مآخذ: باسلامه، حسین عبدالله، *تاریخ الکعبة المعظمة* به کوشش عمر عبدالجبار، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م؛ بغدادی، هدیه؛ خانی، محمدبن عبدالله، *الحدائق الوردیة فی حقائق أجلاء النقشبندیة*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ کحاله، عمررضا، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ کمال، محمد، *فهرس المخطوطات المودعة فی خزانة معهد التراث العلمی العربی*، حلب، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ محبی، محمد، *خلاصة‌الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ منزوی، خطی مشترک؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ نیز: *Ahlwardt*.

نجیب مایل هروی

اِبْنِ عَلّان، محمدعلی بن محمد علان بکری صدّیقی (۲۰ صفر ۹۹۶ ـ ۲۱ ذیحجهٔ ۱۰۵۷ق/ ۱۰ ژانویهٔ ۱۵۸۸ ـ ۷ ژانویهٔ ۱۶۴۸م)، عالم جامع الاطراف شافعی. نسب وی به ابوبکر بر می‌گردد. از این‌رو بکری صدیقی خوانده شده است (محبی، ۱۸۷/۴). وی در مکه تولد یافت و در خردسالی نزد عموی خود، احمدبن ابراهیم بکری که از مشایخ صوفیهٔ آن زمان به شمار می‌رفت، به آموختن علوم مختلف پرداخت و قرآن را حفظ کرد. از دیگر مشایخ او می‌توان عبدالملک عصامی، عبیدالله خجندی و حسن بورینی را نام برد. معاصران او به واسطهٔ وسعت معلومات و کثرت تألیفات، وی را سیوطی زمان خوانده و کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند. ابن علان شعر نیز سروده است (همو، ۱۸۵/۴ ـ ۱۸۸). او در مکه بدرود حیات گفت و کنار قبر ابن حجر هیتمی در معلاة به خاک سپرده شد.

ابن‌علان افزون بر ۶۰ اثر در فقه و حدیث و تفسیر و تاریخ و نحو به رشتهٔ تحریر درآورد (همو، ۱۸۶/۴)،امّا از بررسی برخی تألیفات وی چون *دلیل الفالحین* و *الفتوحات الربانیة* چنین برمی‌آید که نوشته‌های او چندان جنبهٔ تحقیقی نداشته است. آثار چاپ شدهٔ وی عبارتند از: ۱. *اتحاف الفاضل بالفعل المبنی لغیر الفاعل*. این کتاب در قاهره توسط کتابخانهٔ قدسی و در دمشق در ۱۳۴۸ق به چاپ رسیده است؛ ۲. *دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین* که شرحی است بر *ریاض الصالحین*

نووی و در ۱۹۲۸ م در مصر و در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در بیروت منتشر شده است؛ ۳.شرح *قصیدة ابی مدین* که در ۱۳۰۵ق در قاهره همراه شرح قصیدهٔ ابن‌بنت میلق از احمدبن ابراهیم‌بن علان به چاپ رسیده است (نک: GAL,II/50؛ قس:*آلوارت*، شم 7700، که آن را به احمدبن ابراهیم نسبت داده است؛ ۴.*الفتوحات الربانیة علی الاذکار النواویة* که شرحی است بر *اذکار* نووی. این کتاب در قاهره در ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م چاپ شده است (برای برخی از آثار خطی وی، نک: ظاهریه، صنعا،آربری، *آلوارت*، GAL,S,GAL،جم). محبی (۱۸۶/۴ ـ ۱۸۸)، فهرستی از آثار او به‌دست داده است.

مآخذ: ابن علان، محمدبن محمد، *دلیل الفالحین*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *الفتوحات الربانیة*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ صنعا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAL; GAL,S.

مهدی سلماسی

اِبْنِ عَلْقَمه، نک: تمام بن عامر بن علقمه وتمام بن علقمه.

اِبْنِ عَلْقَمی، مؤیدالدین ابوطالب محمد بن محمد بن علی بن ابی طالب بن علقمی (ح ۵۹۱ ـ ۶۵۶ ق/۱۱۹۵ ـ ۱۲۵۸ م)، آخرین وزیر عباسیان. برخی از مورخان ابن علقمی را ایرانی و اهل قم دانسته‌اند (خواند میر، ۹۹)،لیکن بناکتی وی را عرب تبار و از نسل اسد بن خزیمه، از اجداد پیامبر (ص) به شمار آورده است (صص ۷۳ ـ ۷۴). ابن طقطقی که در این باره به تفصیل بیشتری سخن گفته، ابن علقمی را از طایفهٔ بنی اسد و از شهر نیل عراق دانسته است که پدر بزرگش نهری موسوم به علقمی در کنار فرات حفر کرد و از این روی این نام بر او نهاده شد (ص ۴۵۵).

ابن علقمی سیاستمداری فاضل و شیعی مذهب بود و بر این مذهب تعصب می‌ورزید. ولادت وی در ۵۹۱ ق/۱۱۹۵ م اتفاق افتاد (صفدی، ۱۸۵/۱)، اما برخی از منابع سن او را به هنگام درگذشت ۶۳ یا ۶۶ سال ضبط کرده و تلویحاً تولدش را در ۵۹۰ یا ۵۹۳ ق درست‌تر پنداشته‌اند (برای نمونه، نک: ذهبی، ۳۶۲/۲۳؛ قس: صفدی، ۱۸۵/۱).

وی در اوان جوانی در حله نحو و ادب را نزد ابن ایوب عمیدالرؤساء ــ از دانشمندان شیعی ــ فرا گرفت. سپس به بغداد رفت و نزد ابوالبقاء عبدالله بن حسین عُکبری به آموزش قرائت پرداخت و آنگاه نزد دایی خود عضدالدین ابونصر مبارک بن ضحاک قمی که اهل فضل و از بزرگان دولت عباسی و استاددار خلیفه مستنصر بود، شتافت. ابن علقمی چندی در دستگاه او به سر برد و سپس در دیوان ابنیه به نیابت وی گمارده شد و در آنجا به آموختن فن انشاء و رسایل دیوان پرداخت. چون عضدالدین درگذشت، ابن علقمی نیز مدتی از کار دیوان دوری گزید و گوشه‌نشین شد. اندکی بعد چون شمس‌الدین ابو الازهر احمد بن ناقد به استادداری رسید، وی را به کار فرا خواند. ابن علقمی تا شوال ۶۲۹ سمت ناظر تشریفات دربار خلافت را برعهده داشت و در این زمان در توطئهٔ برکناری مؤیدالدین قمی از مقام وزارت مستنصر، شرکت جست. در ۱۹ شوال ۶۲۹ق / ۸ اوت ۱۲۳۲م ابن ناقد به وزارت رسید. ابن علقمی هم در این هنگام از سوی خلیفه در منصب استادداری برقرار شد و خلعت یافت (ابن فوطی، ۳۳ـ۳۵؛ صفدی، ۱۸۶/۱؛ ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۴/۳) و این سمت را تا مدتهای دراز یعنی تا پایان خلافت مستنصر و چند سالی از خلافت مستعصم، همچنان بر عهده داشت (ابن کثیر، ۲۱۲/۱۳). چون مستنصر درگذشت، شرف‌الدین اقبال شرابی و دیگر امیران لشکر، مستعصم را به جای پدر نشاندند. ابن ناقدِ وزیر بیمار بود و ابن علقمی هم ناگزیر بدین امر تن در داد و بدین سان موقع و مقام خود را حفظ کرد (هندو شاه، ۳۵۵ ـ ۳۵۶). سه سال بعد ابن ناقد درگذشت و در ۸ ربیع الاول ۶۴۳ق / ۳ اوت ۱۲۴۵م ابن علقمی به جایش نشست. وزارت ابن علقمی ۱۴ سال یعنی تا پایان دورهٔ عباسیان به درازا کشید (ابن جوزی، ۸(۲) /۷۴۷؛ غسانی، ۵۲۸؛ صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۲/۳).

دوران وزارت ابن علقمی به سبب ضعف مستعصم و آشفتگی اوضاع و نیز تضادهایی که در بین صاحبان مناصب وجود داشت، خالی از درگیریها و تشنجات نبود. امیران لشکر و دیگر بزرگان عصر با وزیر که بر مذهب تشیع بود، عناد می‌ورزیدند (وصاف الحضرة، ۱۵). در ۶۵۵ ق مجادلاتی میان سنیان و ساکنان ناحیهٔ کَرْخ ــ محلهٔ شیعه نشین بغداد ــ به وقوع پیوست. ابوبکر فرزند خلیفه به آنجا هجوم برد و در طرفداری از سنیان، ساکنان کرخ را قتل عام و تار و مار کرد و تنی چند از سادات بنی هاشم را به اسارت گرفت (منهاج، ۱۹۱/۲؛ ذهبی، ۱۸۰/۲۳؛ ابن خلدون، ۵(۵) /۱۱۴۹؛ ابن تغری بردی، ۴۷/۷ ـ ۴۸). خواندمیر این واقعه را از حوادث ۶۵۰ق به شمار آورده است (ص ۹۹). وزیر از تهاجم سفاکانهٔ فرزند خلیفه برآشفت، اما چاره‌ای نداشت و چون توان مقابلهٔ آشکار نداشت، کینه در دل گرفت و در این باره نامه‌ای به سید تاج‌الدین محمد بن نصر صلایا حسینی که از بزرگان سادات عصر و به روایتی حاکم اربل بود، فرستاد و شرح واقعه را با اندوه باز گفت (وصاف‌الحضرة، همانجا؛ سبکی، ۲۶۳/۸). اینکه گفته‌اند در این روزگاران خواجه نصیرالدین طوسی که نزد اسماعیلیهٔ الموت به سر می‌برد، قصیده‌ای در مدح مستعصم فرستاد و ابن علقمی چگونگی را به ناصرالدین محتشم در خفا گزارش کرد و متعاقب آن خواجه در بند افتاد (وصاف الحضرة، ۱۵ ـ ۱۶؛ خواند میر، ۹۹ ـ ۱۰۰)،چندان مقرون به حقیقت نیست، چه خواجه و ابن علقمی هر دو بر یک کیش و در تشیع راسخ بودند.

در ۶۵۴ ق مجاهدالدین دواتدار کوچک تصمیم گرفت مستعصم را از خلافت برکنار کرده و پسر بزرگ او ابوالعباس احمد را به جای وی برنشاند. ابن علقمی که مخالف این جای‌گزینی بود، خلیفه را آگاه ساخت و راه توطئه را بست. این حادثه شورشهایی در بغداد برانگیخت و به کشتار گروهی انجامید. سرانجام فخرالدین دامغانی صاحب دیوان

شورش را فرو خواباند (رشیدالدین، ۴۰/۳ ـ ۴۱).

در دوران مستعصم مغولان چند بار آهنگ بغداد کردند. نخستین حملهٔ آنان در ۶۴۳ ق روی داد، لیکن نیروهای آنان پراکنده بود و زیر لوای فرماندهی واحد نمی‌جنگیدند. این حمله به دست شرف‌الدین اقبال شرابی و با تدبیر وزیر در هم شکست (ابن ابی‌الحدید، ۲۳۹/۸ ـ ۲۴۰). در ذیحجهٔ ۶۵۵/ دسامبر ۱۲۵۷ هلاکو ظاهراً به تحریک خواجه نصیرالدین به حوالی بغداد رسید و از خلیفه خواست سه تن از بزرگان دولت یعنی وزیر، سلیمان شاه و دواتدار را نزد وی فرستد و سپس خود نزد او آید (رشیدالدین، ۵۴/۳). در محرم ۶۵۶ هلاکو بغداد را در محاصره گرفت. ابن علقمی به تنهایی نزد وی رفت (جوینی، ۲۸۷/۳؛ ابن فوطی، ۳۲۶). از این رو رقیبان او چنین شهرت دادند که وزیر با مغولان همراه است و با آنان مکاتبه می‌دارد (رشیدالدین، ۴۷/۳). به گفتهٔ وصاف‌الحضرة ــ که در نقل این حوادث، به ابن علقمی با نظر دشمنی می‌نگریسته است ــ رسولان او پی در پی نزد هلاکو آمد و شد داشتند و او را به گشودن بغداد ترغیب می‌کردند (صص ۱۶ ـ ۱۷؛ نیز نک: منهاج، ۱۹۱؛ مقریزی، ۱(۲)/۴۱۲). چندی پس از آن وزیر همراه با خلیفه پیش هلاکو رفت و اندکی بعد نیز خلیفه به قتل رسید، اما ابن علقمی مورد توجه قرار گرفت و خانه‌اش در شهر دارالامان گردید و گروهی در آنجا از تیغ بی‌امان مغولان به سلامت جستند (ابن فوطی، ۳۲۶، ۳۲۹ ـ ۳۳۰؛ رشیدالدین، ۵۸/۳ ـ ۵۹).

چون کار تسخیر بغداد و نابودی دستگاه خلافت به انجام رسید، هلاکو ابن علقمی را دیگر بار به وزارت و فخرالدین دامغانی را به صاحب دیوانی و علی بهادر را به شحنگی بغداد برگزید و خود از شهر بیرون رفت (جوینی، ۲۹۲/۳؛ رشیدالدین، ۶۳/۳؛ ابن خلدون، ۵ (۵)/۱۱۵۰). در اینجا نیز سخن وصاف الحضرة (صص ۲۲ ـ ۲۳) که گوید: هلاکو پس از فتح بغداد ابن علقمی را از خود راند، درست نمی‌نماید، هرچند گفتهٔ او را برخی دیگر از مورخان نیز تکرار کرده‌اند. وزارت ابن علقمی این بار از ۱۴ صفر تا اول جمادی‌الثانی ۶۵۶ ــ تا هنگام وفات ــ ادامه یافت (عزاوی، ۲۰۱/۱). ابن علقمی روز پنج شنبه ۲ جمادی‌الثانی ۶۵۶ درگذشت (رشیدالدین، ۶۴/۳؛ غسانی، ۶۴۱: اول جمادی الثانی). ابن طقطقی (ص ۴۵۸) و هندوشاه (ص ۳۶۰) درگذشت او را در جمادی‌الاول همین سال ضبط کرده‌اند. پیکر او را در گورستان شیعیان بغداد به خاک سپردند (ابن کثیر، ۲۱۳/۱۳). اینکه گروهی (صفدی، ۱۸۵/۱؛ ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۳/۳) مرگ او را در ۶۵۷ ق/۱۲۵۹ م دانسته‌اند و یا گفته‌اند ابن علقمی را هلاکو کشت (قلقشندی، ۹۲/۲) یا به دست مردم بغداد قطعه قطعه شد (منهاج، ۲۰۰) همه نادرست است و مورد تأیید منابع دست اول نیست. از ابن علقمی چند فرزند بر جای ماند که یکی از آنان شرف‌الدین ابوالقاسم علی نام داشت که پس از مرگ پدر به جای او وزیر بغداد شد و در حوادث آن دوره نام او به میان آمده است (رشیدالدین، ۶۳/۳، ۶۴؛ ابن طقطقی، ۴۵۶). فرزند دیگر او عزالدین ابوالفضل محمد، شاعر، نویسنده و دانشمند بود و اشعاری از او بر جای مانده است (غسانی، ۵۷۴، ۵۸۲، ۵۸۸، ۵۹۴). او ظاهراً اندکی پس از پدر درگذشت (ذهبی، ۳۶۲/۲۳). ابن طقطقی از یکی دیگر از منسوبان ابن علقمی به نام کمال الدین احمد بن ضحاک که خواهرزادهٔ او بوده، نام برده و مطالبی از وی دربارهٔ دایی‌اش نقل کرده است (ص ۴۵۷).

ابن علقمی وزیری کاردان و شایسته و در مملکت‌داری صاحب بصیرت بود. حتی برخی از مورخان اهل سنت که رفتار او را در واقعهٔ تسخیر بغداد نکوهش کرده‌اند، از کفایت و کاردانی و آگاهی او در کشورداری بـه نیکی سخن گفته‌انـد (ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۲/۳). ابن علقمی عنصری ملایم و طرفدار مماشات با مغولان بود، چه با شناخت عینی که از نیروها و امیران و بزرگان دربار خلافت داشت، توانست پیش‌بینی کند که آنان توانایی مقابله با مهاجمان را ندارند. از این روی راه مسالمت در پیش گرفت و برای جلوگیری از خون‌ریزی بیشتر خلیفه را به مدارا با مغولان خواند. همین نظر باعث گردید که مورخان، رفتار او را برخاسته از اعتقاد وی به مذهب شیعه بدانند. از این رو پاره‌ای از آنان گفته‌اند که وزیر آهنگ آن داشته که با انقراض عباسیان، شاخه‌ای از علویان را به حکومت برساند (ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۲/۳ ـ ۲۵۳؛ ابن عماد، ۲۷۱/۵ ـ ۲۷۲؛ ابن تغری بردی، ۴۷/۷؛ سیوطی، ۴۶۶).

برخی از نویسندگان چون منهاج (ص ۱۹۰ به بعد) با عباراتی زننده از او یاد کرده‌اند (نیز نک: وصاف الحضرة، ۲۳)، اما کسانی چون ابن جوزی، که پیش از واقعهٔ بغداد درگذشت، از او به نیکی سخن گفته‌اند (۸ (۲)/۷۴۷). مورخان شیعه وی را شخصیتی برجسته، متدین و نیکوکار خوانده‌اند. گذشته از آراء متفاوتی که مورخان دربارهٔ او گفته‌اند، نباید تردید داشت که ابن علقمی در مذهب شیعه تعصب می‌ورزید. چون به قدرت رسید، اقامهٔ نماز جمعه را متوقف ساخت تا آنکه مدرسه‌ای برای شیعیان بنا کرد و مراسم نماز جمعه را در آنجا بر پا داشت (ذهبی، ۱۸۳/۲۳).

مراتب علمی: ابن علقمی از فاضلان عصر خود بود، شعر می‌سرود ودرنگارش نثرعربی استادبود. درخوشنویسی مهارت‌داشت‌و در تشویق عالمان کوشا بود. خود کتابخانه‌ای داشت که ۱۰٬۰۰۰ جلد کتاب نفیس در آن نگهداری می‌شد (اقبال، ۱۸۵). ابن ابی الحدید، شارح معروف *نهج البلاغة*، و نیز برادرش از حمایت او برخوردار بودند. این دانشمند *شرح نهج‌البلاغة* را به نام وزیر آراست و هدیه‌هایی ارزشمند دریافت کرد (ابن ابی الحدید، ۳/۱ ـ ۴؛ ابن طقطقی، ۴۵۶؛ هندوشاه، ۳۵۸ ـ ۳۵۹؛ آقا بزرگ، ۱۵۸/۱۴ ـ ۱۵۹). اثر دیگری به نام *سبع العلویات* را نیز که حاوی قصایدی منظوم است به وزیر اهدا کرد (همو، ۱۲۹/۱۲).

رضی‌الدین حسن بن محمد صغانی دانشمند لغوی آن عصر دو کتاب *مجمع البحرین* و *العباب الزاخر و اللباب الفاخر* را به نام ابن علقمی ساخت (هندوشاه، ۳۵۸؛ میمنی، ۴۷ ـ ۴۹). وزیر با ابن

طاووس، دانشمند مشهور شیعی نیز دوستی و معاشرت داشت (عزاوی، ۲۶۲/۱). در واقعهٔ بغداد، چون ابن ابی الحدید و برادرش موفق الدین به دست مغولان گرفتار شدند و بیم نابودی آنان می‌رفت، ابن علقمی با دشواری جان آنان را نجات بخشید (هندوشاه، ۳۵۹).

دو نمونه از اشعار ابن علقمی در دست است (صفدی، ۱۸۵/۱؛ ابن شاکر، *فوات الوفیات*، ۲۵۴/۳؛ همو، *عیون التواریخ*، ۱۹۴/۲۰). از اشارهٔ فیض کاشانی برمی‌آید که ابن علقمی کتابی نیز در مناقب تدوین کرده بوده است (۲۵۳/۴).

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر و عبدالمنعم داوود، دارالرشید، ۱۹۸۰ م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویک درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بناکتی، داوود بن محمد، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۷ م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستورالوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عوّاد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷ م؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۵ م؛ غسانی، ملک اشرف، *العسجد المسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ فیض کاشانی، محسن، *المحجة البیضاء*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۸۳ ق؛ قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الاناقة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ مقریزی، احمد، *کتاب السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ منهاج سراج، عثمان بن محمد، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ میمنی، عبدالعزیز، «العباب الزاخر و اللباب الفاخر»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م، س ۳۶، شم ۱؛ وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل‌الله، *تحریر تاریخ وصاف*، به کوشش عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

سید علی آل داود

اِبْنِ عَلْوان، ابوالحسن (یا ابوالعباس: جندی، ۲۱۷؛ شرجی، ۱۹) احمد (د ۶۶۵ ق / ۱۲۶۷م)، صوفی و ادیب یمنی. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست و کهن‌ترین منبع موجود در این باره *العقود اللؤلؤیة* اثر خزرجی است که جز به بخشهایی از حوادث زندگی او که گاه افسانه‌وار است، اشاره نکرده است. ابن علوان در قریهٔ عُقاقه از قرای جبل صبر متولد شد و در ذی‌الجنان رشد یافت و به مقتضای شغل پدر که کاتب یا رئیس دیوان انشاء ملک مسعود صلاح‌الدین یوسف امیر ایوبی یمن بود، در آسودگی زیست (خزرجی، ۱۶۰/۱، ۱۶۱). دربارهٔ نام پدر ابوالحسن احمد، اختلافی میان منابع متقدم و متأخر هست. در حالی که منابع کهن‌تر، او را پسر علوان نامیده‌اند، بروکلمان (GAL, I/584) و پرچ (I/181) براساس نسخه‌ای از یکی از آثار او، نام پدرش را عَطّاف ذکر کرده و علوان را نام نیای وی دانسته‌اند. اگر چه انتساب اشخاص به نیایشان مرسوم بوده، ولی نه تنها در هیچ یک از منابع قدیم‌تر، قرینه‌ای دال بر آنکه علوان نام نیای ابوالحسن بوده باشد، به دست نیامد، بلکه برخی از آنها به صراحت علوان را نام پدر ابوالحسن دانسته و شرح حال او را ذکر کرده‌اند (جندی، ۱۳۹). همین اختلاف دربارهٔ القاب احمد نیز دیده می‌شود. چنانکه در همان منابع کهن‌تر، از القاب «صفی‌الدین» و یا «زین‌الدین» که بروکلمان و پرچ (همانجاها) برای وی آورده‌اند، یاد نشده، اما در یکی از آثار ابن‌علوان، از او با لقب شهاب‌الدین یاد کرده‌اند (صنعا، ۱۳۲۳/۳). به هرحال ابن‌علوان چنان تربیت یافت که در آینده جانشین پدر شود و آن افسانه‌ها که دربارهٔ صوفی‌گری و انتساب او به شیخوخت از سوی ابوبکربن ابی‌قحافه گفته شده، در مسیر وی به سوی دربار سلطان رخ داده است (برای تفصیل، نک: خزرجی، ۱۶۱/۱؛ شرجی، ۲۰؛ قس: زرکلی، ۱۷۰/۱، که او را شاغل در دستگاه سلطان دانسته است). وی سپس نیز به دیدار شیخ ابوالغیث ابن‌جمیل ملقب به شمس‌الشموس (د ۶۵۱ ق / ۱۲۵۳م) صوفی معروف یمن (شرجی، ۱۸۹) که از پیش با او مکاتبه داشت (جندی، ۲۱۸)، رفت و از او خرقه گرفت (خزرجی، همانجا). ابن‌علوان در اواخر عمر زنی از یَفْرُس گرفت و در همانجا ساکن شد و پس از مرگ او را در کنار درب مسجد این شهر به خاک سپردند (همو، ۱۶۲/۱). مدفن ابن‌علوان به زودی شهرتی یافت و زیارتگاه مردم دور و نزدیک شد و یفرس نیز مأمن و پناه مردم به شمار رفت (شرجی، ۲۱) و از همین رو ابن‌علوان را صاحب یفرس گفتند (خزرجی، ۱۶۰/۱). هم امروز نیز اتباع و پیروان او بسیارند و نذورات بر او می‌برند و بر مزارش سماع می‌کنند و او را «منجی‌الغارقین» می‌خوانند (حبشی، ۲۷۳؛ ابن‌غنام، ۱۹).

ابن‌علوان که مردی فاضل، ادیب و شاعر بود و این معنی از اشعار و کلمات صوفیانه‌اش پیداست، آثاری از خود بر جای گذاشت که نام و نسخهٔ لااقل ده اثر از آن میان را می‌شناسیم: *دیوان* شعر، که شرجی زبیدی (ص ۲۰) خود نسخه‌ای از آن را داشته و نسخه‌ای از آن نیز در قاهره (حبشی، همانجا؛ GAL, I/585) موجود است؛ *المهرجان* (حبشی، ۲۷۴)؛ *التوحید الاعظم* (GAL, S, II/990). برای دیگر آثار او می‌توان به ریو (صص 151 - 150)، بروکلمان (GAL, S, I/806)، عمری (ص ۲۵۴)، صنعا (۱۳۲۳/۳)، خزرجی (۱۶۱/۱ - ۱۶۲)، پرچ (I/181) وزرکلی (۱۷۰/۱) مراجعه کرد.

مآخذ: ابن‌غنام، حسین، *تاریخ نجد*، به کوشش ناصرالدین اسد، ریاض، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ جندی، یوسف‌بن یعقوب، *السلوک فی طبقات العلماء والملوک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حبشی، عبدالله محمد، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعاء، مرکز الدراسات الیمنیة؛ خزرجی، علی‌بن حسن، *العقود اللؤلؤیة*، به کوشش شیخ محمد بسیونی، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ زرکلی، *اعلام*؛ شرجی زبیدی، احمدبن احمد، *طبقات الخواص*، قاهره، ۱۳۲۱ ق / ۱۹۰۳م؛ صنعا، خطی؛ عمری، حسین عبدالله، *مصادر التراث الیمنی فی المتحف البریطانی*، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ نیز:

GAL; GAL, S; *Pertsch*; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.
سیدجعفر سجادی

اِبْنِ عَلیوه، ابوالعباس احمد بن مصطفی بن محمد بن احمد مستغانمی، مشهور به شیخ علوی، صوفی، فقیه و شاعر الجزایری (۱۲۸۶ ـ ۱۳۵۳ق / ۱۸۶۹ ـ ۱۹۳۴م). او در مستغانم الجزایر در خانواده‌ای آبرومند اما فقیر متولد شد (کحاله، ۱۷۹/۲؛ لینگز، 49-48).

در کودکی به مدرسه نرفت، اما قرائت *قرآن* را نزد پدر آموخت و قسمتی از آن را حفظ کرد. به سبب سختی معیشت در روزگار نوجوانی به مشاغل مختلف روی آورد تا آنکه در کفشدوزی مهارت یافت و از این راه‌گشایشی در زندگانی او حاصل شد. پس از چند سال این حرفه را ترک کرد و به تجارت پرداخت. در روزگار جوانی علاقهٔ خاص به حضور در حلقه‌های ذکر و شرکت در مجالس درس داشت و آشنایی با مشایخ صوفیه سبب شکفتن استعدادهای او شد. وی ابتدا دست ارادت به یکی از مشایخ سلسلهٔ عیسویه داد و به تدریج در پرداختن به کارهای خارق‌العاده‌ای چون خوردن آتش و گرفتن مار که در میان پیروان این فرقه رواج داشت، مهارت یافت، اما پس از مدتی دریافت که این طریقه او را به قرب حق نمی‌رساند. از این‌رو سرانجام از اینگونه اعمال کناره گرفت و به خواندن ورد و دعا و تلاوت *قرآن* اکتفا نمود، ولی هنوز گه‌گاه به مار گرفتن می‌پرداخت، تا آنکه به خدمت شیخ محمد بوزیدی، قطب سلسلهٔ درقاوی شاذلی رسید. در یکی از ملاقاتها شیخ به او توصیه کرد که از گرفتن مارهای کوچک خودداری کند و به گرفتن و رام‌کردن مار بزرگ نفس که زهرش کشنده‌تر از هر مار دیگری است، بپردازد. ابن‌علیوه پس از مدت کوتاهی در جرگهٔ مریدان شیخ محمد بوزیدی درآمد. شیخ موقتاً او را از حضور در مجلس درس کلام منع کرد و گفت بهتر آن است که به جای این‌کار یک چند به تصفیهٔ باطن بپردازد و معنای توحید را در درون خود بیابد، اما پس از مدتی مجاهدهٔ نفسانی، شیخ او را به تحصیل علم رخصت داد و ترغیب کرد. او مدت ۱۵ سال در خدمت شیخ‌محمد بوزیدی بود و چون شیخ، بی‌آنکه جانشینی برای خود معین کند، درگذشت، اکثر مریدان شیخ در پی رؤیاهایی که دیدند، بر جانشینی ابن‌علیوه متفق شدند و او را در حالی که عازم طرابلس بود، از سفر بازداشته، جایگزین شیخ کردند. اندکی بعد ابن‌علیوه عازم الجزیره شد و از آنجا به تونس رفت. در آنجا بود که به طبع و نشر کتاب *المِنَح القدوسیة* اقدام کرد. سپس به طرابلس و از آنجا به استانبول رفت. ورود او به استانبول در زمستان سال ۱۹۰۹ ـ ۱۹۱۰م مصادف با حوادث سیاسی و آشوبهای اجتماعی کشور عثمانی بود که شیخ را به زودی مجبور به بازگشت به الجزایر کرد (لینگز، 78-48). ابن‌علیوه در مستغانم به ارشاد مریدان و تألیف کتب و رسایلی در تصوف و ابراز و ترویج آراء خاص خود مشغول گردید. در همین احوال خانقاههای مختلف ناحیه و به ویژه خانقاههای درقاوی به مخالفت با او برخاستند و در نتیجه شیخ پس از پنج سال بر آن شد که خود را از خانقاه اصلی درقاوی که در مراکش بود، جدا کند.

وی شعبهٔ مستقلی را در طریقهٔ شاذلیه به وجود آورد و آن را طریقهٔ «علویهٔ درقاویهٔ شاذلیه» نامید، و شاید شهرت او به شیخ علوی از همین‌جا باشد. یکی از انگیزه‌های شیخ در این کار وارد کردن خلوت‌نشینی در طریقهٔ خود بود (همو، 84). در این ایام وضع مالی شیخ نامطلوب بود و گاه از روی اضطرار مجبور به فروختن اثاث خانهٔ خود می‌شد، در حالی‌که نمی‌خواست مریدانش از فقر او آگاه شوند (همو، 86). انتشار قصاید شیخ اعتراض عامه را نسبت به او موجب شد. اولین رسالهٔ او در دفاع از تصوف و در پاسخ به رسالهٔ *مرآة الاخطاء*، نوشتهٔ یکی از استادان مدرسهٔ علوم دینی تونس بود (همو، 88-87).

ابن‌علیوه در ۱۳۴۳ق / ۱۹۲۲م به انتشار هفته‌نامه‌ای با عنوان *لسان‌الدین* پرداخت و در ۱۳۴۷ق به جای آن هفته‌نامهٔ دیگری به نام *البلاغ الجزائری* را انتشار داد. نشریهٔ اخیر تا مدتی پس از فوت شیخ نیز منتشر می‌شد. در این نشریه بود که شیخ در ردّ عقاید سلفیّه که سخت با صوفیه عناد می‌ورزیدند، مقالاتی نوشت (همو، 108-107). سرانجام شیخ پس از سالها کوشش در نشر آراء و اشاعهٔ طریقهٔ خود در زادگاه و در جمع مریدانش دیده از جهان فروبست (زرکلی، ۲۵۸/۱؛ لینگز، 32-31).

طریقهٔ معنوی ابن‌علیوه طریقهٔ درقاوی‌شاذلی بود که توسط محمدبن حبیب بوزیدی و محمدبن قدّور وکیلی و محمدبن عبدالقادر (ابو یعزی مهاجی) به عربی بن احمد درقاوی، و مجموعاً با واسطهٔ ۲۲ تن از مشایخ به شیخ‌ابوالحسن شاذلی، و سرانجام از طریق جنید بغدادی و معروف کرخی به علی‌بن موسی‌الرضا (ع) و بنا به روایت دیگر از طریق حسن بصری به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب (ع) متصل می‌شد (لینگز، 233-232). ابن‌علیوه به تبعیت از ابن‌عربی و بسیاری از صوفیهٔ مغرب گرایش به جنبهٔ نظری عرفان و تصوف داشت، ولی به عنوان مؤسس و قطب یک طریقهٔ عرفانی با جنبه‌های عملی تصوف نیز آشنا بود. او نیز مانند مشایخ‌پیشین درقاوی شاذلی تأکید فراوان بر رعایت شریعت داشت و پیروان وی قبل از خواندن کتاب *المنح القدوسیة* مکلف به از برکردن کتاب *المرشد المعین فی علم‌الدین* ابن‌عاشر بودند تا از این راه با دستورهای اولیهٔ شرعی آگاه شوند (همو، 176).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *المِنَح القدوسیة فی شرح المرشد المعین بطریق الصوفیة*. این کتاب در بیان معانی باطنی فرائض نوشته شده و حاوی واردات قلبی مؤلف دربارهٔ کتاب الهی است و در حدود ۱۳۲۷ق به چاپ رسیده است (لینگز، 177, 75, 58؛ کحاله، ۱۷۹/۲)؛ ۲. *مفتاح الشهود فی مظاهر الوجود*. این کتاب در علم هیأت نوشته شده و ارتباط میان علم هیأت جدید و مابعدالطبیعه در آن مورد توجه قرار گرفته است. به گفتهٔ مؤلف مطالب این کتاب معارفی است که از راه مکاشفه بر او آشکار شده است (لینگز، 230, 59-58؛ مجاهد، ۹۱۲/۳)؛ ۳.

القول المقبول فیما تتوصل الیه العقول، دربارۀ رابطۀ اسلام و ایمان و احسان. این کتاب در ۱۹۱۳م نوشته شده (لینگز، 230)؛ ۴. *الانموذج الفرید المشیر لخاص التوحید فی معنی انطواء الکتب السماویة فی نقطة باء بسم‌الله الرحمن الرحیم*. چنانکه از عنوان آن برمی‌آید، این کتاب در بیان اسرار حروف نوشته شده و موضوع آن بیان توحید محض و اندراج همۀ کتب آسمانی در باء بسم‌الله است. تألیف کتاب در ۱۹۱۰م انجام گرفته و در ۱۹۲۶م در الجزایر چاپ شده است (لینگز، 148,230؛ فولتون، 122)؛ ۵. *لباب العلم فی سورة النجم*، تفسیری است بر سورۀ نجم که در ۱۹۱۵م نوشته شده و در ۱۹۴۸م در مستغانم به طبع رسیده است (لینگز، 230؛ فولتون، همانجا؛ زرکلی، ۲۵۸/۱)؛ ۶. *دوحة‌الاسرار فی معنی الصلوة علی النبی المختار*، رساله‌ای است کوتاه که در ۱۹۱۷م نوشته شده و در الجزایر به چاپ رسیده است (لینگز، فولتون، همانجاها)؛ ۷. *نور الاثمد فی سنّة وضع الید علی الید فی الصلوة*، رساله‌ای است فقهی دربارۀ گذاشتن دست راست بر روی دست چپ به هنگام خواندن فاتحه در نماز براساس فقه مالکی. این رساله در ۱۹۲۶م در الجزایر به چاپ رسیده است (لینگز، 231؛ فولتون، همانجا؛ کحاله، ۱۷۹/۲)؛ ۸. *الرسالة العلویة*، منظومه‌ای است مشتمل بر ۱۰۰۰ بیت دربارۀ کلام و فرایض اسلامی و تصوف که به تقلید از کتاب *المرشد المعین* ابن‌عاشر و به زبانی ساده‌تر سروده شده است (لینگز، همانجا)؛ ۹. *القول المعروف فی الردّ علی من انکر التصوف*، در دفاع از تصوف و در پاسخ به کتاب *المرآة لاظهار الدلالات* عثمان‌بن مکی که در ۱۹۴۸م در مستغانم به چاپ رسیده است (لینگز، کحاله، همانجاها؛ فولتون، 123 - 122)؛ ۱۰. *مبادی التأیید فی بعض مایحتاج الیه المرید*، رساله‌ای است که به زبانی ساده برای مبتدیان طریقۀ علوی نوشته شده است. بخش اول آن که دربارۀ اصول دین و طهارت است، در ۱۹۲۶م به پایان رسید، ولی مؤلف آن را به اتمام نرساند. این رساله در ۱۹۴۸م در مستغانم به چاپ رسیده است (لینگز، زرکلی، همانجاها؛ فولتون، 122). ۱۱. *تفسیر سورة والعصر*، که در ۱۹۳۳م در مستغانم به چاپ رسیده است (لینگز، همانجا؛ فولتون، 123)؛ ۱۲. *اللّه: القول المعتمد فی مشروعیة الذکر بالاسم المفرد*. این کتاب در ۱۹۲۷م نوشته شده و در ۱۹۳۱م چاپ شده است (لینگز، همانجا)؛ ۱۳. *رسالة الناصر معروف فی الذب عن مجد التصوف*. مطالب این رساله مجموعۀ دفاعیات ابن‌علیوه از تصوف در برابر سلفیّه است، که در نشریۀ *البلاغ الجزائری* چاپ شد و در ۱۹۳۱م به صورت رساله‌ای مستقل در دمشق به چاپ رسید (لینگز، 230؛ مجاهد، ۹۴/۳)؛ ۱۴. *دیوان*. این کتاب نخستین‌بار در ۱۹۲۱م به چاپ رسید (لینگز، زرکلی، همانجاها). کحاله (همانجا) از کتابی به نام *دیوان شعر علی الطریقة الصوفیة* یاد می‌کند که ظاهراً باید همین کتاب باشد؛ ۱۵. *الفیة* در فقه مالکی (کحاله، همانجا)؛ ۱۶. *الابحاث العلویة فی الفلسفة الاسلامیة* (زرکلی، همانجا)؛ ۱۷. *الشهائد و الفتاوی فیما صحّ لدی العلماء من امر الشیخ العلاوی*. این کتاب مشتمل بر نامه‌های ابن‌علیوه است که به توسط ابن‌عبدالباری جمع‌آوری شده و در ۱۹۲۵م در تونس به چاپ رسیده است (فولتون، 121).

ب ـ خطی: ۱. *تفسیرالقرآن*. ابن‌علیوه در این کتاب به تفسیر سورۀ حمد و چهل آیه از سورۀ بقره پرداخته و سپس احتمالاً به سبب بیم از مطالب نامأنوس و غریبی که اظهار کرده بود، آن را ناتمام رها کرده است. نسخۀ خطی این کتاب در زاویۀ مستغانم موجود است (لینگز، 58, 230)؛ ۲. *المواد الغیثیة الناشئ عن الحکم الغوثیة*، که تعلیقه‌ای است بر سخنان شعیب ابومدین و احتمالاً در حدود ۱۹۱۰م نوشته شده است. بخشی از این کتاب در ۱۹۴۲م به چاپ رسیده است (لینگز، 230).

مآخذ: زرکلی، *الاعلام*؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق / ۱۹۵۷م؛ مجاهد، زکی محمد، *الاعلام الشرقیة*، قاهره، مطبعة الحجازی؛ نیز:
Fulton, Alexander and Martin Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; Lings, Martin, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971.

حسین لاشی

إِبْنِ عِماد، ابوالعباس احمد بن عماد بن یوسف اَقْفَهْسی (۷۵۰-۸۰۸ ق / ۱۳۴۹-۱۴۰۵ م)، فقیه شافعی مصری. اقفهسی نسبت به‌قریۀ اقفهس در مصر است. ابن عماد از کسانی چون جمال‌الدین اسنوی، سراج‌الدین بلقینی، زین‌الدین عراقی، ابن صائغ و جمال‌الدین باجی علم آموخت (سخاوی، ۴۷/۲ ـ ۴۸؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵/۴). ابن حجر عسقلانی، رشیدی و برهان‌الدین محدث حلب از شاگردان او بوده‌اند (ابن حجر، ۳۱۵/۵؛ سخاوی، ۴۹/۲).

آثار چاپ شدۀ او اینهاست: ۱. *آداب الاکل* (بیروت، ۱۹۸۶م)، که عنوان نسخۀ خطی آن، *المنظومة العمادیة فی آداب الاکل والشرب والنوم* است؛ ۲. *القول التام فی احکام المأموم والامام* (قاهره، ۱۳۲۲ ق)؛ ۳. *کشف الاسرار عماخفی علی (عن فهم) الافکار*، که با شرح ابوعلی احمد ازهری در اسکندریه (۱۳۱۵ ق) چاپ شده است؛ ۴. *منظومة فی المعفوّات*، که شروح متعددی دارد (نک: GAL, S, II/110-111) و با شرح *فتح الجواد* از احمد بن حمزه و نیز حاشیۀ آن شرح با عنوان *بلوغ المراد* از حسین بن سلیمان رشیدی در مصر (۱۲۸۶، ۱۲۹۸ و ۱۳۲۱ ق) به‌چاپ رسیده است.

آثار خطی وی در فهرستها (GAL, II/114-116؛ GAL, S، همانجا) و آثار یافت نشدۀ او در *الضوء* سخاوی (۴۸/۲ ـ ۴۹) آمده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن قاضی شهبه، احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ نیز: GAL; GAL, S.

احمد بادکوبه هزاوه

إِبْنِ عِماد، ابوالفلاح عبدالحیّ بن احمدبن محمد عکری صالحی (رجب ۱۰۳۲ ـ ذیحجۀ ۱۰۸۹ / آوریل ۱۶۲۳ ـ ژانویۀ ۱۶۷۹)، شرح‌حال نویس و ادیب و فقیه حنبلی. ضبط «عکری» مورد اختلاف است و صورت عَکَری یا عُکْری پذیرفتنی می‌نماید (نک: زبیدی).

ابن‌عماد در صالحیهٔ دمشق زاده شد (محبی، ۲/۳۴۱)، در زادگاهش پرورش یافت و قرائت قرآن آموخت و در همانجا به فراگیری علوم اهتمام کرد. وی فقه حنبلی را از محمدبن بدرالدین بلبانی صالحی، عبدالباقی حنبلی و ایّوب‌بن احمد خلوتی صوفی فرا گرفت و به اخذ اجازه از آنان نایل آمد (همو، ۲/۳۴۰؛ غزی، ۲۴۱). آنگاه به قاهره رفت و مدتی در آنجا اقامت گزید. در این فرصت نزد عالمانی چون سلطان مزّاحی، نورالدین شَبرامَلّسی، شمس‌الدین محمد بابلی و شهاب‌الدین احمد قلیوبی که همه شافعی بودند، کسب دانش کرد و در بازگشت به دمشق به تدریس پرداخت (محبّی، همانجا). از شاگردان وی محمدامین محبی، مؤلّف *خلاصة الأثر*، مصطفی‌بن فتح‌الله حموی، عبدالقادربن احمد بصری و عثمان‌بن احمد نجدی را می‌توان نام برد (غزی، ۲۴۹). وی ذوق شعری نیز داشت و شعرهایی از او در منابع آمده است (نک: محبّی، ۲/۳۴۰ ـ ۳۴۱؛ غزی، ۲۴۵). ابن‌عماد در اواخر عمر به حج رفت و در مکّه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (محبی، ۲/۳۴۱).

آثار: تنها اثر چاپی وی *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، سرگذشت‌نامه‌ای است متضمن گزیدهٔ وقایع تاریخی جهان اسلام و تراجم علمای دین به ویژه علمای حنبلی که به صورت سال شمار تنظیم شده است. این کتاب وقایع آغاز هجرت تا سال ۱۰۰۰ ق را در بر دارد و مؤلف در آن از بسیاری از آثار متقدمان و متأخران بهره جسته و ضمن تصریح به عنوان منابع مورد استفاده در جای جای کتاب در نقل از آنها به تصحیح و تلخیص مطالب نیز نظر داشته است. از آن جمله می‌توان *طبقات الحنابلة* ابن ابی‌یعلی، *طبقات الصوفیة* سلمی، *وفیات الأعیان* ابن خلکان، *طبقات القراء* ذهبی، *انباء الغمر* ابن‌حجر، *طبقات الأولیاء* سخاوی، *بغیة المستفید* ابن‌دیبع و *تاریخ الاسلام* ابن‌قاضی شهبه را نام برد (نک: ابن‌عماد، ۱/۲۶۸، ۲۷۴، جم). هر چند تألیف این کتاب در ۱۹ رمضان ۱۰۸۰ به پایان رسیده (ابن‌عماد، ۸/۴۴۳)، اما مؤلف وقایع تاریخی و وفیات سدهٔ ۱۱ ق را در آن نیاورده است، زیرا مترصد بوده تا ذیلی بر آن بنویسد که مشتمل بر حوادث و تراجم سدهٔ مزبور باشد. این کتاب دوبار در قاهره در ۱۳۳۲ ق و ۱۳۵۰ ـ ۱۳۵۱ ق به چاپ رسیده است. از آثار خطی ابن‌عماد *اسباب الخلاص بسورة الاخلاص* (سید، ۱/۴۰)، *شرح بدیعیهٔ ابن‌حجهٔ حموی* (ظاهریه، ۱/۳۳۳)، *معطیة الامان من حنث الایمان* (خدیویه، ۷/۳۳۲) و *نزهة ذات العماد* (ظاهریه، ۳/۴۵۰) را می‌توان ذکر کرد (برای دیگر آثار، نک: GAL, S, II/403).

مآخذ: ابن‌عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، به کوشش حسام‌الدین قدسی، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ زبیدی، *تاج‌العروس*؛ سید، خطی؛ ظاهریه، خطی (علوم‌القرآن)، خیمی؛ غزی عامری، محمدبن محمد، *النعت الاکمل لاصحاب الامام احمدبن حنبل*، به کوشش محمدمطیع الحافظ و نزار اباظه، دمشق، ۱۴۰۲ ق؛ محبی، محمدامین، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی‌عشر*، قاهره، ۱۲۷۴ ق؛ نیز: GAL, S.

نجیب مایل‌هروی

اِبْنِ‌عِمادِ خُراسانی، علاءالدین محمدبن عمادالدین (د ۸۰۰ق/ ۱۳۹۸م)، از شاعران پارسی گوی سدهٔ ۸ق/۱۴م. از اشارات کوتاه تذکره‌نویسان چنین برمی‌آید که اصل ابن‌عماد از خراسان و زادگاه او نیز آنجا بوده، ولی در شیراز اقامت داشته و اکثر اوقات خود را در این شهر گذرانده است (دولتشاه، ۲۳۷؛ اوحدی، ۱۱۱؛ صبا، ۱۸). معلوم نیست که وی به کدام یک از مناطق خراسان تعلق داشته و در چه زمانی آن ناحیه را ترک کرده و به شیراز مهاجرت کرده است، ولی طول اقامت وی در شیراز موجب شده است که برخی او را شیرازی پندارند (احمدعلی خان، ۱۴۲؛ رحمعلی خان، ۳۶).

ابن‌عماد در بیشتر فنون سخن مهارت داشته (اوحدی، همانجا) و اشعار او مورد توجه سخندانان بوده است، چنانکه دولتشاه سمرقندی (همانجا) شیوایی کلام او را در غزل و قصیده ستوده است. ابن‌عماد اشعاری در مدح رسول اکرم (ص) و امامان (ع) سروده است که نشان از تشیع او دارد. اشعار او دارای مضامین عرفانی است و در غزلیات خود «ابن‌عماد» تخلص می‌کرده است.

آثار: ۱. *روضة المحبین* یا *ده نامه*. این کتاب مانند «ده نامه»های دیگری که از عهد مغول به بعد رایج شد، منظومه‌ای است عاشقانه در بیان حالات عشق و نامه‌هایی که میان عاشق و معشوق مبادله شده است. این اثر در ۷۹۴ق/۱۳۹۲م و در ۷۶۰ بیت به شکل مثنوی سروده شده و از زمان تألیف در میان اهل ادب از اشتهار ویژه‌ای برخوردار بوده است. دولتشاه، از شهرت این کتاب در زمان خود سخن می‌گوید (همانجا) و کثرت نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های جهان این گفته را تأیید می‌کند. *روضة المحبین* در ۱۳۱۴ ش، به کوشش سعید نفیسی در تهران چاپ شده است. ۲. *دیوان اشعار*، تنها نسخهٔ خطی و شناخته شدهٔ این مجموعه، در مصر (دارالکتب، ۱/۱۴۸) موجود است.

علاوه بر دو اثر یاد شده، کتاب دیگری به نام *تجوید* منظوم به ابن‌عماد نسبت داده‌اند که در ۸۰۹ق/۱۴۰۶م، سروده شده است (منزوی، ۱/۴،۷۹/۲۷۰۵)، اما با توجه به اینکه ابن‌عماد در ۸۰۰ق، درگذشته است، انتساب این اثر به وی قابل تردید است.

مآخذ: احمدعلی خان سندیلوی، *مخزن الغرائب*، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحدی، تقی‌الدین، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ دارالکتب، خطی فارسی؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رحمعلی‌خان، ایمان، *منتخب اللطایف*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ صبا، محمدمظفر، *روز روشن*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، تهران، ۱۳۴۸، ۱۳۵۱ ش.

علی بهکن

اِبْنِ عَمّار، نک: بنی عمار.

اِبْنِ عَمّار، ابوبکر محمد بن عمار بن حسین بن عمار (۴۲۲ ـ ۴۷۷ ق / ۱۰۳۱ ـ ۱۰۸۴ م)، ملقب به ذوالوزارتین، شاعر و وزیر عصر ملوک الطوایف در اندلس. با آنکه در زندگی این شخصیت ماجراجو فراز و نشیبهای بسیار دیده می‌شود، به طور کلی دو دورهٔ متمایز را

می‌توان در زندگی وی تشخیص داد: نخست دورهٔ کودکی و جوانی او تا حدود بیست و چند سالگی است که در گمنامی و تهیدستی گذشت و سپس دورهٔ درخشش سیاسی و اجتماعی وی است که با ماجراهای بسیار همراه بود و با قتل فجیع او به دست معتمد بن عباد (نک: هد، بنی عباد)، در ۵۵ سالگی به پایان رسید. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، ناهماهنگی منابع در نقل پاره‌ای اخبار مربوط به زندگی ابن عمار است. خلط و اشتباه برخی رویدادها در روایتهای مورخان، از یک سو و دشمنیها یا بدگمانیهای برخی از آنان از سوی دیگر، سبب شده است که به آسانی و با اطمینان‌خاطر نتوان به همهٔ منابع و روایتها استناد جست. در متن مقاله به برخی از این ناهماهنگیها اشاره خواهد شد.

ابن عمار در خانواده‌ای فرودست در قریهٔ کوچک شنتبوس یا شنّبوس[1]، نزدیک شلب[2]، به دنیا آمد (مراکشی، ۱۱۴؛ ابن ابار، ۱۳۱/۲؛ ابن سعید، ۳۸۹/۱؛ خالص، ۱۹). تبار وی به درستی شناخته نیست، با اینهمه برخی او را منتسب به مَهره، تیره‌ای از قبیلهٔ یمنی قضاعه دانسته‌اند (ابن ابار، همانجا؛ مقری، ۲۸۳/۱؛ خالص، همانجا). وی نخست در شلب نزد استادانی چون ابوالحجاج یوسف بن عیسی اعلم ادب آموخت، سپس به قرطبه رفت و آموخته‌های خود را کمال بخشید و در شعر و ادب چیره دست شد (مراکشی، همانجا)، اما دانش او ظاهراً از این حد فراتر نرفت و به پهنهٔ دیگر علوم نرسید (خالص، ۲۳؛ ضیف، ۱۲۰). آنگاه همچون دیگر شعرای گمنام که آرزوی شهرت و ثروت داشتند، در پی ممدوحی شعردوست و گشاده‌دست روی به دربارهای ملوک‌الطوایف اندلس آورد و شعر و هنر خود را به آنان عرضه کرد (ابن ظافر، ۷۴؛ مراکشی، همانجا؛ ابن ابار، ۱۳۱/۲، ۱۳۴؛ خالص، ۲۴ ـ ۲۵؛ قس: پرس، 56). از جزئیات احوال او در این دوره اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم که با فرودستان و پیشه‌وران بسیار در می‌آمیخته و از ادب آنان بهره می‌جسته است (ابن بسام، ۲(۱)/۳۶۹؛ ابن ظافر، ۷۴ ـ ۷۵؛ نیز نک: رکابی، ۷۶؛ پرس، همانجا). بینوایی و تنگدستی او نیز تا بدان پایه رسیده بود که گویند یک بار برای آنکه چارپای گرسنهٔ خود را از مرگ برهاند، ناگزیر چند بیتی در مدح بازرگانی توانگر سرود و با شرح بیچارگی خود دل او را به رحم آورد و اندکی جو از او صدقه گرفت (ابن بسام، ۲(۱)/۳۶۹ ـ ۳۷۱؛ مراکشی، همانجا؛ خالص، ۲۴ ـ ۲۷؛ قس: دوزی، III/83؛ پرس، 68). این روایت با آنکه شاید افسانه‌ای بیش نباشد، به روشنی خاستگاه اجتماعی و وضع نابسامان زندگی ابن عمار را پیش از پیوستن به عبادیان نشان می‌دهد. در خور توجه است که شاعر خود بعدها که به مقام و منزلتی شایسته یافت، همهٔ اشعار و مدایحی را که در این دوره سروده بود، از میان برد (ابن ابار، ۱۳۳/۲ ـ ۱۳۴)، گویی همهٔ آنچه نشانی از گذشتهٔ بی‌فروغ او ــ خواه در عرصهٔ شعر و خواه در عرصهٔ زندگی اجتماعی ــ داشت، او را خوش نمی‌آمده است (نک: خالص، همانجا). این سرگشتگیها با ورود ابن عمار به اشبیلیه و راه‌یابی وی به بارگاه معتضد ابن عباد (احتمالاً در ۴۴۵ ق / ۱۰۵۳ م) به پایان رسید.

معتضد که در این هنگام با شکست دادن تنی چند از امیران کوچک و بزرگ اندلس و گسترش قلمرو خود به صورت قدرتی بزرگ در جنوب باختری شبه‌جزیره در آمده بود، طبعاً به شاعران و هنرمندانی که ستایندهٔ پیروزیها و موفقیتهای او باشند، نیاز داشت (همو، ۳۰ ـ ۳۱). ابن عمار نیز بخت خود را با سرودن قصیده‌ای در مدح معتضد آزمود (مراکشی، ۱۱۵؛ خالصی، ۳۱). موفقیت این قصیده که البته جز از لحاظ ساخت و ترکیب الفاظ، چندان مزیتی بر مدیحه‌های رایج در آن زمان ندارد (نک: ابن عمار، ۱۸۹ ـ ۱۹۴؛ خالص، ۳۳ ـ ۳۵؛ قس: نیکل، 156-154)، سرآغاز درخشش ادبی و سیاسی او گردید. معتضد که از مدیحهٔ او سخت خشنود شده بود، او را پاداشی نیکو داد و در زمرهٔ شاعران رسمی بارگاه خود درآورد (مراکشی، ۱۱۷؛ نیز نک: پرس، 80؛ نیکل، 156). زندگی ابن عمار از این پس با حکومت خاندان عبادی گره خورد.

آشنایی شاعر با معتمد، فرزند معتضد نیز که ظاهراً در همین زمان در اشبیلیه دست داد (نک: خالص، ۳۲ ـ ۳۳؛ قس: ابن‌بسام، ۲(۱)/۳۷۱؛ ابن‌ابار، ۱۳۱/۲؛ گنثالث، ۸۹؛ دوزی، III/84)، فصل تازه‌ای در زندگی او گشود. روابط ابن‌عمار با معتمد که هنوز نوجوانی بیش نبود، به زودی بدل به دوستی صمیمانه و بسیار نزدیکی شد، چنانکه این دو جدایی یکدیگر را تحمل نمی‌توانستند کرد (مراکشی، همانجا؛ خالص، ۴۶ ـ ۴۷؛ دوزی، همانجا). چند سال بعد نیز که شلب به دست معتضد افتاد و معتمد از جانب پدر به حکومت آن شهر منصوب گردید، ابن‌عمار همراه او به شلب رفت و دوره‌ای آکنده از لذت و کامرانی را در مقام وزارت و ندیمی معتمد در قصر وی (قصر الشراجیب) سپری کرد (ابن‌خاقان، ۵؛ مراکشی، همانجا؛ خالص، ۴۷). اما روابط نزدیک این دو و هوس‌رانیهایشان در شلب که شایعه‌هایی را دربارهٔ این دو جوان بر سر زبانها انداخته بود (قس: پرس، 342)، از چشم معتضد به دور نماند، از این روی چندی بعد که اسماعیل، برادر بزرگ‌تر معتمد و ولیعهد معتضد، در توطئه‌ای بر ضد پدر گرفتار و کشته شد و امیر، معتمد را به اشبیلیه فرا خواند تا در مقام ولایت عهد جای برادر مقتولش را بگیرد (مراکشی، ۹۷، ۱۰۰؛ ابن‌عذاری، ۲۴۴/۳)، چون ظاهراً از ارتباط این دو و تأثیر شدید ابن‌عمار بر فرزند جوان خود بیمناک و ناخرسند بود، تصمیم به طرد ابن‌عمار گرفت و او را که تازه به همراه معتمد به اشبیلیه بازگشته بود، از قلمرو خود تبعید کرد (مراکشی، ۱۱۱، ۱۱۷؛ گنثالث، ۹۰). روایتی نیز در دست است حاکی از آنکه ابن‌عمار از قهر معتضد به هراس افتاد و از اشبیلیه گریخت (ابن‌بسام، همانجا). با رانده شدن ابن‌عمار از اشبیلیه سرگردانی او بار دیگر آغاز شد و این بار تا مرگ معتضد در ۴۶۱ ق / ۱۰۶۹ م ادامه یافت (مراکشی، ۱۱۷؛ خالص ۶۹). اما این سالهای تبعید که ظاهراً در نواحی خاوری اندلس گذشت (ابن‌بسام، مراکشی، همانجاها؛ خالص،

1. Estombar
2. Silves

۵۴). گرچه ابن‌عمار را از فعالیت سیاسی و اجتماعی بازداشت، از لحاظ ادبی برای او دوره‌ای پرثمر بود، چه دوری شاعر از اشبیلیه و شوق بازگشت به‌آن شهر از یک‌سو و کوشش‌مداوم برای جلب رضای معتضد از سوی دیگر، منبع برخی از اشعار نغز او در این دوره گردید (فی‌المثل، نک: ابن‌عمار، ۲۰۷ ـ ۲۲۴؛ خالص، ۵۴ ـ ۶۸). اما کوششها و مدیحه‌سراییهای شاعر برای جلب خشنودی معتضد به جایی نرسید و او ناچار تا پایان حکومت معتضد در تبعید ماند. چون معتمد به تخت نشست، بی‌درنگ ابن‌عمار را نزد خود خواند و او را در زمرهٔ مقربان خود در آورد، چنانکه به گفتهٔ مراکشی، وی از پدر و برادر نیز به معتمد نزدیک‌تر گردید (همانجا). اندکی بعد معتمد، به خواست ابن‌عمار، او را به حکومت شلب منصوب کرد و زمام همهٔ امور را به او سپرد (همو، ۱۱۸ ـ ۱۱۹؛ ابن‌ابار، ۱۳۳/۲؛ گنثالث، ۹۰ ـ ۹۱). ابن‌عمار با تشریفاتی عظیم راهی شلب گردید و حکومت آن شهر را در دست گرفت (خالص، ۸۲ ـ ۸۳؛ مراکشی، ۱۱۹؛ دوزی، III/91 - 92). اما دیری نپایید که به دستور معتمد که تاب دوری یار همنشین را نداشت، به اشبیلیه بازگشت (مراکشی، همانجا؛ دوزی III/92). به گفتهٔ خالص انگیزه‌های سیاسی معتمد و ابن‌عمار سبب بازگشت شاعر به اشبیلیه بوده است (صص ۸۳ ـ ۸۴). ابن‌عمار در بازگشت منصب وزارت یافت و از آنجا که مردی زیرک و جاه‌طلب بود، چندی نگذشت که بر همهٔ امور دولت چیره شد و به تدریج نه تنها در قلمرو عبادیان، که در سراسر اندلس و حتی در میان مسیحیان شمال بلندآوازه گشت (مراکشی، همانجا؛ خالص، ۸۴ ـ ۸۵؛ قس: ابن‌ابار، همانجا، که از سفارت ابن‌عمار در ممالک مسیحی اندلس سخن گفته است). سال بعد (۴۶۲ ق / ۱۰۷۰م) معتمد به قرطبه لشکر کشید و آن شهر را ضمیمهٔ قلمرو خود ساخت. ابن‌عمار نیز در این لشکرکشی همراه او بود (خالص، ۸۷ ـ ۸۸).

آنچه عرصهٔ زدوبندها و سیاست‌بازیهای ابن‌عمار شد، وقایع غرناطه بود. مهم‌ترین مأخذ ما در این باره خاطرات عبدالله زیری (حک ۴۶۶ ـ ۴۸۳ ق)، آخرین سلطان زیری در اندلس و امیر وقت غرناطه است که، گرچه دربارهٔ ابن‌عمار سخت یک جانبه و خصمانه داوری کرده، نوشته‌هایش از آن روی که خود در کانون وقایع و شاهد عینی ماجرا بوده، بسیار مغتنم است. چند سال پس از تصرف قرطبه به دست معتمد، آلفونسوی ششم (نک: ه د، آلفونسو) پادشاه نیرومند قشتاله سفیری نزد عبدالله زیری که در آن هنگام نوجوانی بیش نبود، فرستاد و از او خراج طلبید. امیر خواست او را رد کرد. در این میان ابن‌عمار که گویا از مدتی پیش در اندیشهٔ تصرف غرناطه و انضمام آن به قلمرو اشبیلیه بود، فرستادهٔ آلفونسو را در راه بازگشت ملاقات کرد و با او قرار گذاشت که خود مبلغی بسیار بیشتر از آنچه آلفونسو از امیر غرناطه خواسته بود، به وی دهد و در عوض نیروهای آلفونسو نیز برای فتح غرناطه به ارتش اشبیلیه یاری رسانند، به علاوه همهٔ گنجینه‌ها و غنایمی که از کاخهای غرناطه به دست آید، از آن ایشان باشد. با این توافق ابن‌عمار به سرعت دست به کار شد و برای به زانو در آوردن غرناطه دژ استوار بلیلّش را در برابر آن برپا ساخت و شهر را به محاصره در آورد. معتمد نیز خود در محاصره شرکت جست. به زودی غرناطیان به سختی افتادند و عبدالله که عرصه را بر خود تنگ می‌دید، ناچار به وساطت مأمون‌بن ذوالنون، امیر طلیطله، از آلفونسو پوزش خواست و بر شرایط وی که خود پیش‌تر آنها را رد کرده بود، گردن نهاد. از سوی دیگر رویدادی نامنتظر نقشهٔ ابن‌عمار را برای تصرف غرناطه برهم زد و آن شورشی بود که در ۴۶۷ ق به رهبری ابن‌عُکاشه و با همدستی مأمون‌بن ذوالنون، در قرطبه روی داد و به کشته شدن عبادبن معتمد، امیر شهر و ابن‌مرتین، فرمانده لشکر، انجامید. ابن‌عمار ناچار دست از محاصرهٔ غرناطه کشید و برای باز پس گرفتن قرطبه و مقابله با شورشیان به آن سو رفت. دژ بلیلش نیز به تصرف غرناطیان در آمد و شهر موقتاً از خطر رست (عبدالله زیری، ۳۱۸ ـ ۳۱۹؛ قس: خالص، ۸۸ ـ ۹۰). اما به محض آرام شدن اوضاع در قرطبه، ابن‌عمار بار دیگر روی به سوی غرناطه آورد و همچون بار پیش بر سر فتح شهر و چگونگی تقسیم غنایم با آلفونسو به توافق رسید، اما این بار عبدالله به صلاح‌دید مشاوران خود و برای جلوگیری از جنگ، خود به ملاقات آلفونسو رفت و پس از مذاکره‌های بسیار او را راضی ساخت که با دریافت مبلغی کمتر از آنچه در آغاز می‌طلبید و نیز دریافت خراج سالانه، غرناطه را به حال خود گذارَد (عبدالله زیری، ۳۱۹ ـ ۳۲۱؛ قس: خالص، ۹۰ ـ ۹۶). بدین سان غرناطه به کلی از خطر رست و طرح ابن‌عمار برای انضمام آن شهر به قلمرو بنی‌عباد به ناکامی انجامید و او تنها توانست برخی دژهای متعلق به غرناطه را به قلمرو اشبیلیه ضمیمه کند (عبدالله‌زیری، ۳۲۱ ـ ۳۲۲؛ قس: خالص، ۹۷).

گویا اندکی پس از این ماجرا بود که آلفونسو به قلمرو عبادیان لشکر کشید و اشبیلیه و قرطبه را مورد تهدید قرار داد و باز در اینجا ابن‌عمار بود که با زیرکی مانع یورش مسیحیان به این دو شهر گردید. چند و چون این ماجرا به درستی روشن نیست، اما آنچه از روایت افسانه‌آمیز مراکشی دربارهٔ نقش ابن‌عمار در این رویداد به دست می‌آید، تصویر سیاستمدار و بازیگری کارآزموده است که در اوضاعی سخت پا به میدان می‌گذارد و آلفونسو و لشکر عظیمش را، نه در صحنهٔ جنگ، که در صفحهٔ شطرنج، شکست می‌دهد و با مذاکره‌هایی هوشمندانه او را راضی به بازگشت می‌کند (صص ۱۱۹ ـ ۱۲۱؛ قس: خالص، ۹۸ ـ ۱۰۱؛ گنثالث، ۹۱؛ دوزی، III / 102 - 104؛ پرس، 344). به درستی نمی‌توان مرز میان واقعیت و افسانه را در این روایت آشکار ساخت، اما آنچه مسلم است، حیله‌های سیاسی ابن‌عمار در این ماجرا سخت کارگر افتاده است (نک: خالص، ۱۰۱ ـ ۱۰۲).

مرسیه هدف بعدی حکومت اشبیلیه بود. فکر تصاحب این شهر را ظاهراً ابن‌عمار در سر معتمد انداخت (نک: ابن‌ابار، ۱۴۴/۲؛ مؤنس، ۱۴۴/۲؛ نیکل، 158). در آن هنگام ابوعبدالرحمن ابن‌طاهر، ادیب معروف که مردی عافیت‌طلب و مسالمت‌جوی بود، بر آن شهر حکم

می‌راند (مراکشی، ۱۲۱ ـ ۱۲۲؛ خالص، ۱۰۹ ـ ۱۱۰). در ۴۷۱ ق ابن‌عمار که برای دیدار کنت رایموندو برنگر دوم[1] به برشلونه می‌رفت، مدتی در مرسیه ماند و متوجه ناتوانی حکومت ابن‌طاهر شد. پس با برخی از مخالفان ابن‌طاهر از در گفت‌وگو درآمد و کوشید آنها را برضد حکومت بسیج کند. آنگاه نزد کنت رایموندو رفت و با وعدهٔ مبلغی گزاف او را راضی به اتحاد با خود بر ضد مرسیه کرد. پیمانی بسته شد و دو گروگان نیز برای اطمینان از پای‌بندی دو طرف به تعهدهای خود مبادله گردید. به زودی نیروهای متحد، مرسیه را به محاصره در آوردند، اما شهر برخلاف انتظار پایداری کرد و این خود مایهٔ اختلاف میان متحدان گردید. رایموندو که می‌دید غلبه بر مرسیه برخلاف گفته‌های ابن‌عمار کاری چندان سهل نیست و از سوی دیگر تعلل متحد خود را در اجرای تعهدهای مالی‌خویش‌دید، خشمگین شد و گروگان خود، رشید فرزند معتمد، و نیز خود ابن‌عمار را به زندان افکند و برای رهایی آنان مبلغی گزاف مطالبه کرد. از آن سو معتمد نیز که در راه مرسیه بود، گروگان خود، عموزادهٔ رایموندو را در بند کرد. اندکی بعد ابن‌عمار که از اسارت مسیحیان رهایی یافته بود، سرشکسته و هراسان به حومهٔ جیان، توقفگاه معتمد، آمد و در قصیده‌ای آکنده از بیم و امید از امیر پوزش خواست و اوضاع و احوال را سبب شکست خود خواند. معتمد نیز او را عفو کرد و در قصیده‌ای پرمهر او را نزد خود خواند. این ماجرا با پرداخت مبلغی به مسیحیان و رهایی گروگانها پایان یافت (عبدالله زیری، ۲۳۴؛ ابن‌ابار، ۱۲۰/۲ ـ ۱۲۲؛ خالص، ۱۰۸ ـ ۱۱۹؛ دوزی، 107 - 105 / III). ابن‌خاقان به اشتباه، پوزش خواهی ابن‌عمار را به تمرد وی در مرسیه و وقایع پس از آن که مدتی بعد روی داد، پیوند داده است و حتی می‌گوید با آنکه معتمد از خطای ابن‌عمار درگذشت، او از فرط بد دلی و بدگمانی عفو امیر را باور نکرد و به سرقسطه رفت (صص ۹۰ ـ ۹۱). ظاهراً ابن‌بسام نیز در این مورد دچار اشتباه شده است (۲(۱)/۴۰۷ ـ ۴۰۹).

به هرحال ابن‌عمار از پا ننشست و دیگر بار امیر را تشویق به حمله به مرسیه کرد و با جلب نظر او از راه قرطبه به مرسیه لشگر کشید و با همکاری ابن‌رشیق فرمانده دژ بلج که به او پیوسته بود، شهر را به محاصره در آورد و خود به اشبیلیه بازگشت. دیری نپایید که مرسیه در نتیجهٔ شورشی داخلی به زانو در آمد (ابن‌ابار، ۱۲۳/۲ ـ ۱۲۴؛ ابن‌خطیب، ۲۰۱؛ خالص، ۱۲۲؛ قس: دوزی، 109 - 107 / III). چون این خبر به ابن‌عمار رسید از معتمد اجازه خواست و با کاروانی عظیم که به موکب‌شاهان می‌مانست، به مرسیه رفت و در آنجا همچون امیری بر تخت نشست (ابن‌خاقان، ۸۳؛ ابن‌ابار، ۱۴۰/۲ ـ ۱۴۱). این رفتار فخرآمیز که ظاهراً از چشم معتمد نیز به دور نمانده بود، در نظر برخی کسان، حاکی از مقاصد جاه‌طلبانهٔ ابن‌عمار بوده است (همو، ۱۳۴/۲ ـ ۱۳۵، ۱۴۰ ـ ۱۴۱؛ خالص، ۱۲۳، ۱۲۴ ـ ۱۲۷؛ گنثالث، ۹۲). به هر روی ورود ابن‌عمار به مرسیه سرآغاز دوره‌ای بسیار مهم،اما کوتاه از زندگی او بود که با سرکشی و جدایی وی از عبادیان آغاز شد و با سقوط سریع و بر باد رفتن آرزوها و سرانجام زندگیش به پایان رسید.

سرکشی ابن عمار و استقلال او از معتمد مدتی پس از فتح مرسیه آغاز شد (ابن بسام، ۳(۱)/۲۵؛ ابن خاقان، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۶۰، ۲۰۱)، گرچه عبدالله زیری، دشمن ابن عمار، مدعی است که وی از همان آغاز در پی زمینه‌سازی برای تسلط شخصی خویش بر مرسیه بوده است (ص ۳۲۴). همو در جایی دیگر می‌گوید که دشمنی میان ابن عمار و معتمد به دست رشید، فرزند معتمد که از رفتار متکبرانهٔ ابن عمار با فرزندان معتمد به ستوه آمده بود، پدید آمد (ص ۳۲۵). رفتار ابن عمار در بدو ورود به مرسیه نیز می‌تواند مؤید ادعای عبدالله زیری باشد، اما ابن عمار خود در قصیده‌ای که در همین زمان، در پاسخ به ابیات سرزنش‌آمیز معتمد در بارهٔ تغییر رفتار او پس از فتح مرسیه سروده، بدگوییهای دشمنان را مایهٔ تیرگی روابط خود با امیر خوانده و این البته با نظر دوزی سازگار است که رقیبان و دشمنان ابن عمار را عامل اصلی ایجاد کدورت میان امیر ووزیر و در نهایت گسیختگی روابط آن دو دانسته است (نک: ابن عمار، ۲۸۴ ـ ۲۸۵؛ ابن بسام، ۲(۱)/۴۰۵ ـ ۴۰۶؛ گنثالث، ۹۳؛ دوزی، 112 - III/109؛ قس: عبدالله زیری، همانجا؛ خالص، ۱۲۷ ـ ۱۳۱). آنچه مسلم است، غرور و خودسری ابن عمار از عوامل مهم طغیان او بوده است، اما سبب مستقیم این طغیان ظاهراً ماجرایی بود که میان او و ابن طاهر، امیر معزول مرسیه، گذشت: ابن طاهر که پس از فتح مرسیه در تحقیر ابن عمار سخن گفته بود (ابن بسام، ۳(۱)/۲۶)، به دستور وی در قلعهٔ مُنْتْ آقوط[2] زندانی شد و به تدبیر ابوبکر بن عبدالعزیز، امیر بلنسیه، از چنگ ابن عمار گریخت و به بلنسیه رفت (ابن ابار، ۱۲۴/۲؛ خالص، ۱۳۲ ـ ۱۳۳؛ قس: دوزی، 111-III/110). ابن عمار خشمگین قصیده‌ای سرود و در آن این دو تن را به باد حمله گرفت و به علاوه اهالی بلنسیه را به شورش بر ضد بنی عبدالعزیز فرا خواند و به فخرفروشی و خودستایی پرداخت (صص ۲۸۷ ـ ۲۹۰؛ ابن ابار، ۱۵۵/۲ ـ ۱۵۶؛ خالص، ۱۳۲ ـ ۱۳۶؛ قس: دوزی، 112 - III/111). این اشعار به گوش معتمد نیز رسید و او که خود پیش‌تر آزادی ابن طاهر را از ابن عمار خواسته بود (ابن ابار، ۱۲۴/۲) و اکنون دیگر از غرور و خودپسندی وزیر خویش به تنگ آمده بود، قصیده‌ای در همان وزن و قافیه سرود و در آن با کنایه‌هایی نیش‌دار، تبار پست و خاندان تهیدست ابن عمار را به رخ او کشید (معتمد بن عباد، ۷۲ ـ ۷۳؛ ابن بسام، ۲(۱)/۴۱۳). این اشعار گزنده واکنشی گزنده‌تر به دنبال داشت، چه ابن عمار که از این تحقیر به خشم آمده بود، به تلافی، قصیده‌ای سراپا هجو سرود و در آن معتمد و خاندان او، به ویژه رُمَیکیه همسر محبوب وی را که او نیز از خانواده‌ای فرودست برخاسته بود، سخت به استهزا گرفت. به علاوه با وقاحت تمام روابط پنهانی سالهای دور خود با معتمد جوان را به میان کشید و حتی تهدید به پرده‌دری کرد (ابن عمار، ۲۹۱ ـ ۲۹۲). با اینهمه

1. Raimundo Berenguer II
2. Monteagudo

ظاهراً از بیم خشم معتمد، قصیده را نزد خود نگاه داشت و آن را جز بر نزدیکان خویش آشکار نساخت. لیکن نسخه‌ای از آن به دست ابن عبدالعزیز و از طریق او به دست معتمد افتاد (ابن ابار، ۱۵۷/۲ ـ ۱۵۸؛ خالص، ۱۳۹ ـ ۱۴۰؛ دوزی، III/112-113) و همین کافی بود تا تمامی رشته‌های دوستی و پیوند میان امیر و وزیر را بگسلد و سبب شود که معتمد از دوست سابق خود کینه‌ای عمیق به دل گیرد.

دورهٔ حاکمیت ابن عمار در مرسیه ظاهراً با خودکامگی و نیز عیش و نوش و هوسرانی همراه بوده است (ابن ابار، ۱۴۲/۲) و البته طبیعی است که عبدالله زیری نیز در رفتار او در این دوره جز مفسده‌جویی و افراط در شراب‌خواری نبیند (ص ۳۲۴؛ خالص، ۱۴۰ ـ ۱۴۱). اما دیری نپایید که ماجرایی دیگر پیش آمد و آن وقایع طلیطله بود. در آن هنگام طلیطله اوضاعی آشفته داشت: امیرقادر بن ذوالنون (حک ۴۶۷ ـ ۴۷۸ ق/ ۱۰۷۵ ـ ۱۰۸۵ م) که پس از شورش سال ۴۷۲ ق از آن شهر گریخته بود، در اواخر ۴۷۴ ق با حمایت سپاهیان آلفونسو به طلیطله بازگشته و شهر را دستخوش آشوب و نابسامانی ساخته بود (عنان، ۱۰۳/۲ ـ ۱۰۶). در این زمان به روایت عبدالله زیری، بار دیگر ابن عمار به ماجراجویی پرداخت، بدین نحو که وی در این احوال ادارهٔ امور مرسیه را به عامل خود ابن رشیق سپرد و خود با طرح نقشه‌ای به سوی طلیطله شتافت. در آن شهر با مخالفان قادر وارد مذاکره شد و به آنان پیشنهاد کرد که امیر را بر کنار کنند و خود، با تشکیل شورایی، ادارهٔ امور را در دست گیرند و به آلفونسو نیز خراج سالانه بپردازند. اما امیر بر توطئه چیره شد و آنان که در این کار شرکت داشتند، از جمله ابن عمار، ناچار از طلیطله گریختند (همانجا). نکتهٔ درخور تأمل، سکوت منابع کهن در این باره است: هیچ یک از منابعی که به شرح حال ابن عمار و وقایع طلیطله پرداخته‌اند، به حضور او در آن شهر یا هرگونه ارتباطی میان او و رویدادهای طلیطله اشاره نکرده‌اند (نک: خالص، ۱۴۴). تنها عبدالله زیری و به تبع او، صلاح خالص (صص ۱۴۲ ـ ۱۴۵) از مداخلهٔ ابن عمار در وقایع آن شهر سخن گفته‌اند. ابن خطیب نیز در عبارتی مبهم می‌گوید که ابن عمار پس از استقلال از معتمد، گریخت و نزد ابن ذوالنون رفت (ص ۲۵۷). وانگهی می‌دانیم که در همین زمان، ابن رشیق، عامل ابن عمار در مرسیه، بر او شورید و دروازه‌های مرسیه را به روی او بست، اما منابعی که از این واقعه خبر داده‌اند، جز این نگفته‌اند که در هنگام شورش، ابن عمار برای کاری (ظاهراً سرکشی به املاک یا دژها) به خارج شهر رفته بود (ابن خاقان، ۹۰؛ مراکشی، ۱۲۲؛ ابن سعید، ۳۹۰/۱؛ ابن خطیب، ۱۶۰). حال آنکه، به روایت عبدالله زیری، در آن هنگام ابن عمار به بهانهٔ بررسی اوضاع نواحی مجاور و در واقع برای مقاصد سیاسی خود و خدمت به آلفونسو، به طلیطله رفته بود. در این صورت معلوم نیست ابن عمار چه نیازی به پنهان کاری داشته و اصولاً چگونه حقیقت واقعه‌ای بدین اهمیت بر امیر غرناطه که از صحنهٔ ماجرا به دور بوده، آشکار شده، اما از چشم مورخان آن عصر پنهان مانده است. همین امر در بارهٔ وقایع غرناطه نیز که ذکر آن رفت، صادق است. با این تفاوت که در آنجا سخنان عبدالله، با آنکه از غرض‌ورزی تهی نیست، چون خود او در متن ماجرا حضور داشته، پذیرفتنی‌تر می‌نماید. عبدالله خود مدعی است که هیچ کس همچون او از سرّ امور آگاه نیست (ص ۳۲۵)، اما این سخن به همان اندازه که اطمینان‌بخش است، شک برانگیز نیز هست. به هر روی، با آنکه در اهمیت نوشته‌های عبدالله زیری جای تردید نیست، این پرسش پیش می‌آید که با توجه به خصومت شدید وی با ابن عمار، اعتبار تاریخی گفته‌های او در این باره تا چه پایه است.

چنانکه گفته شد، در این هنگام ابن رشیق سر از فرمان ابن عمار پیچید و خود حکومت مرسیه را در دست گرفت. او که از مدتها پیش، به دور از چشم ابن عمار، به استوار ساختن موقعیت خود در مرسیه و سپردن مناصب مهم به نزدیکان خویش پرداخته بود (همو، ۳۲۴؛ ابن ابار، ۱۴۲/۲)، گویا نظر مساعد آلفونسو را نیز در این کار جلب کرده بود، چه بعدها که ابن عمار دست کمک به سوی آلفونسو دراز کرد، جز بی‌مهری و ریشخند از او ندید (نک: همو، ۱۴۵/۲ ـ ۱۴۶؛ خالص، ۱۴۳ ـ ۱۴۴؛ قس: دوزی، III/113). ابن عمار کوششهایی برای بازپس گرفتن مرسیه انجام داد، اما با مقاومت ابن رشیق و یارانش روبه‌رو شد (ابن خاقان، مراکشی، همانجاها) و ناچار به بلنسیه رفت، اما مهری از حاکمان آن دیار، یعنی بنی عبدالعزیز که دل خوشی از او نداشتند، ندید(ابن بسام، ۳۹۳/(۱)۲؛ عمادالدین، ۸۱/۲). آلفونسو نیز، چنانکه گفته شد، از او روی برتافت، پس تنها و درمانده روی به جانب سرقسطه آورد. امیر مؤتمن بن هود، برخلاف دیگران، مقدم او را گرامی داشت و برای او و خانواده‌اش جایی مناسب و مقرری شایسته‌ای معین کرد (ابن خاقان، ۹۱؛ ابن ابار، ۱۴۶/۲؛ خالص، ۱۴۵؛ قس: مراکشی، ۱۲۳)، اما آرام گرفتن در آن دیار غریب با طبع پرشر و شور ابن عمار ناسازگار بود، از این روی به لارده سفر کرد و چندی در بارگاه مستعین بن هود ماند (ابن ابار، ۱۴۶/۲)، اما از آنجا نیز دلتنگ شد و به سرقسطه بازگشت (همو، ۱۴۸/۲؛ خالص، دوزی، همانجاها).

عبدالله زیری می‌گوید که ابن هود امید داشت همچون معتمد از خدمات ابن عمار بهره‌مند گردد (ص ۳۲۵)، اما به گفتهٔ ابن خاقان، ابن عمار در پی امیری بود که همچون معتمد، زمام همهٔ امور را به او سپارد (همانجا). به زودی نیز فرصتی برای برآوردن این نیازها پیش آمد: یکی از عاملان مؤتمن سر از فرمان او پیچید و در دژی نفوذناپذیر پناه جست. ابن عمار که فرصت تازه‌ای برای ابراز لیاقت یافته بود، با اجازهٔ امیر و با همراهانی اندک، برای فرونشاندن طغیان به آن سو شتافت و با حیله‌ای جسورانه فرمانده شورشی را که از دوستان خود او بود، کشت. شورشیان نیز که غافلگیر شده بودند، چاره‌ای جز تسلیم ندیدند. بدین سان تمامی دژ به‌آسانی به فرمان مؤتمن درآمد (ابن ابار، ۱۴۸/۲ـ۱۴۹؛ خالص، ۱۴۶ـ۱۴۷؛ قس: دوزی، III/113-114). پس از این ماجرا، توجه ابن عمار به دژ شقوره جلب شد که در آن هنگام

دردست بنی‌سهیل بود. اینان خود قصد فروش دژ را به یکی از امیران مجاور، از جمله خود مؤتمن، داشتند. اما ابن عمار به مؤتمن وعده داد که دژ را بی‌دردسر تسلیم او کند و خود با سپاهی به آن سو شتافت. وی ظاهراً قصد داشت در اینجا نیز از شگردهای جسورانهٔ خود بهره گیرد، اما این بار حریف از او زیرک‌تر بود، چه در ۲۴ ربیع‌الآخر ۴۴۷ به محض ورود ابن عمار به دژ، مردان بنی‌سهیل برسرش ریختند و او را به بند کشیدند (ابن بسام، ۲ (۱) /۴۱۵، ۴۱۷؛ ابن خاقان، ۹۱-۹۲؛ ابن ابار، ۲/۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۸؛ ابن خطیب، ۱۶۰؛ خالص، ۱۴۸/۱۴۷).

واقعهٔ شقوره واپسین ماجراجویی ابن عمار و در واقع پایان زندگی سیاسی وی بود. بنی‌سهیل که خود درگذشته از ابن عمار جفا دیده بودند، حال که براو دست یافتند همچون غنیمتی پربها در معرض فروشش گذاشتند و البته چه خریداری مشتاق‌تر از معتمد که هنوز از نافرمانی و زخم زبان آتشین ابن عمار نیاسوده بود. ابن عمار خود بیهوده کوشید، با سرودن اشعاری، دوستانش را تشویق کند که با پرداخت سربها او را آزاد کنند (ابن عمار، ۳۰۵؛ خالص، ۱۵۱) و حتی دست به دامن معتمد نیز شد (ابن عمار، ۳۰۶). اما معتمد او را جز برای انتقام نمی‌خواست و به محض آنکه خبر اسارت ابن عمار را شنید، پسر خود راضی را نزد بنی‌سهیل فرستاد تا ابن عمار را به هر قیمت از آنان بخرد و نزد او فرستد. بازگشت ابن عمار به قرطبه، به عکس عزیمت پیشین او از آن شهر، با خفت و خواری تمام همراه بود: او را براستری نشاندند و به گونه‌ای بس تحقیرآمیز در قرطبه گرداندند و سپس به حضور معتمد آوردند تا بارانی از نکوهش و ناسزا برسرش فرو ریزد. آنگاه او را به همان صورت در اشبیلیه گرداندند و سپس در حجره‌ای بر دروازهٔ قصر المبارک زندانی کردند (ابن بسام، ۲ (۱) / ۴۲۲-۴۲۴؛ ابن خاقان، ۹۲، ۹۷؛ مراکشی، ۱۲۴-۱۲۵).

دورهٔ اسارت ابن عمار که تا پایان عمر او ادامه یافت، درعین حال دورهٔ درخشش و زایندگی هنری وی بود، چه او که به بخشایش و گذشت معتمد امیدبسته بود، در این مدت کوشید با سرودن اشعاری شورانگیز دل امیر را به دست آورد یا دیگران را به شفاعت نزد او وادارد (ابن بسام، ۲ (۱) / ۴۲۸؛ مراکشی، ۱۲۵؛ ابن ابار، ۲/۱۵۴؛ خالص، ۱۵۶). برخی از مشهورترین اشعار ابن عمار در این دوره سروده شده است (نک: ابن عمار، ۳۰۹-۳۲۱؛ خالص، ۱۵۶-۱۶۵؛ نیز: نیکل، 162-161). برخی از بزرگان و نزدیکان معتمد شفاعتهایی نیز نزد وی کرده بودند (ابن بسام، ۲ (۱) / ۴۱۷؛ خالص، ۱۵۴؛ دوزی، III/115)، اما چنانکه خود معتمد در رساله‌ای خطاب به یکی از شفاعت کنندگان، گفته است، خطاهای ابن عمار بزرگ‌تر از آن بود که انتظار چشم‌پوشی از آنها برود (ابن بسام، ۲ (۱) ۴۱۷-۴۱۹). با اینهمه اگر عواملی چون نفوذ برخی از دشمنان ابن عمار در امیر نبود، چه بسا وی جان سالم به در می‌برد (ابن خطیب، ۱۶۱؛ قس: ابن سعید، ۱/ ۳۹۰-۳۹۱؛ خالص، ۷۱-۷۳، ۱۶۴). در این میان بی‌پروایی خود ابن عمار نیز مزید برعلت شد، چنانکه پس از شنیدن سخنانی امیدوار کننده از معتمد، در نامه‌ای از زندان، بی‌محابا از عفو قریب‌الوقوع خود سخن گفت و خبر آن همه‌جا پیچید. معتمد خشمگین از گستاخی او، با تبرزینی به زندان او رفت و به دست خود او را کشت (ابن بسام، ۲ (۱) / ۴۲۹ - ۴۳۰؛ ابن خاقان، ۸۳؛ مراکشی، ۱۲۷-۱۲۹؛ ابن ابار، ۲/۱۵۹-۱۶۰).

با آنکه گویند معتمد خود بعداً از کردهٔ خویش پشیمان شد (ابن خاقان، ۹۸؛ ابن خطیب، ۱۶۲)، به نظر نمی‌رسد مرگ ابن عمار چندان مایهٔ تأسف معاصرانش شده باشد، چه با توجه به وحشتی که شخصیت خطرناک و زبان گزندهٔ او دردل آنان افکنده بود (ابن خاقان، همانجا؛ ابن دحیه، ۱۶۹)، طبیعی است که نابودی وی به آنان آرامش خاطر داده باشد. مورخان نیز اغلب به تلخی از او یاد کرده و از نیرنگ بازی و جاه‌طلبی او سخن گفته‌اند (عبدالله زیری، ۳۲۲، جم؛ ابن بسام، ۲ (۱) / ۴۰۵، جم؛ ابن ابار، ۲/۱۳۳). رفتار و کردار ابن عمار نیز به طورکلی این اتهامها را تأیید می‌کند، چه با بررسی زندگی و شخصیت ابن عمار تصویر مردی زیرک و سیاست‌باز جلوه‌گر می‌شود که با تجربه‌ها و قابلیتهای درخشان خود از فرصتهای مختلف بهره جسته و به سرعت از شاعری گمنام به سیاستمداری کارآزموده مبدل گردیده، تا آنجا که، به روایتی، آلفونسوی ششم او را «مرد جزیره» خوانده است (مراکشی، ۱۱۹)، مردی که البته جز علایق و منافع خود اصلی نمی‌شناخت و فی‌المثل ابایی نداشت از اینکه با مسیحیان برضد مسلمانان هم‌پیمان گردد یا برای نیل به اهداف خود از دوستانش روی برتابد یا آنان را از میان بردارد. با اینهمه برخی از روشهای سیاسی ابن عمار، از جمله سیاست ارتباط نزدیک با هر دو جبههٔ اسلامی و مسیحی اندلس (خالص، ۷۸)، به رغم زشتی آن درنظر مورخان کهن (نک: عبدالله زیری، جم؛ ابن خاقان، ۸۳)، اگر خردمندانه و به دور از فرصت طلبیهای شخصی به کار می‌رفت، شاید به چنین فرجامی منتهی نمی‌شد. گرچه به هر روی فعالیتهای ابن عمار چندان هم به حال حکومت اشبیلیه زیان‌بخش نبود و درواقع نقشه‌ها و زدوبندهای او، صرف‌نظر از تمرد وی در مرسیه، عموماً با مقاصد توسعه طلبانهٔ حکومت اشبیلیه هماهنگی داشت (گنثالث، ۹۱؛ خالص، ۸۰، ۸۵-۸۶؛ نیز نک: عبدالله زیری، ۳۲۵). معامله‌هایی نیز که او با مسیحیان می‌کرد، ظاهراً از بذل و بخششهای مالی فراتر نمی‌رفت (خالص، ۸۶). احتمالاً با توجه به همین جنبه‌های مثبت و منفی در زندگی و شخصیت ابن عمار بوده که دوست وی، ابن وهبون (ه‍ م) یکی از معدود کسانی که در رثای ابن عمار شعر سروده، در تک‌بیتی برمرگ او سخت گریسته، اما در همان حال قاتل او (معتمد) را نیز معذور شمرده است (ابن بسام، ۲ (۱) /۴۳۱، قس: فروخ، ۴/ ۶۴۰؛ پرس، 102).

در قلمرو شعر نیز آوازهٔ ابن‌عمار چندان کمتر از آوازهٔ او در عرصهٔ سیاست نیست. از برخی ستایشهای مبالغه‌آمیز دربارهٔ وی که بگذریم، می‌توان او را در ردیف شاعران بزرگ اندلس در سدهٔ ۵ق/۱۱م به شمار آورد (عمادالدین، ۲/۷۱؛ پرس، 54). بخش عمدهٔ

اشعار ابن‌عمار از میان رفته و آنچه به جای مانده است، به ۷۵۰ بیت نمی‌رسد. در این سروده‌ها غالب موضوعات شعری از مدح و وصف و غزل تا هجو و عتاب و شکایت دیده می‌شود، اما در این میان مدح غالب است. ساختمان قصاید او محکم و استوار و واجد همهٔ خصوصیات شعر اندلس، از جمله گرایش به تصنع و تصویرپردازی است. با اینهمه آنچه پاره‌ای از این قصاید را از دیگر سروده‌های ابن‌عمار متمایز می‌سازد، شور و صمیمیت سرایندهٔ آنها در بیان احساسها و عواطف درونی خویش است. اینها قصایدی است که شاعر معمولاً در لحظه‌های سخت و بحرانی زندگی خویش سروده است و برخلاف سایر اشعار او که به لحاظ سازگاری با موضوعها و اسلوبهای رایج در شعر آن عصر، چه بسا بیشتر مورد توجه متقدمان بوده، درونمایه‌ای شورانگیز دارند که حاکی از اضطرابها، رنجها و امیدهای واقعی شاعر در دوره‌های حساسی چون تبعید و اسارت و جز آن است (ضیف، ۱۱۸ - ۱۱۹؛ خالص، ۱۶۸ - ۱۷۱،جم). از این روی می‌توان آنها را نشانه‌هایی از وقایع مهم زندگی مادی و معنوی شاعر و نیز نمودی از تحول شعر اندلس در جهت گرایش به عواطف و هیجانهای عمیق انسانی شمرد.

اهمیت زندگی و شعر ابن‌عمار سبب شده که از همان آغاز آثاری دربارهٔ او و شعرش در اندلس پدید آید. برخی از متقدمان چون ابن‌قاسم شلبی و ابن‌بسام در کتابهایی که امروزه در دست نیست، به تفصیل از زندگی او سخن گفته یا اشعار برگزیدهٔ او را گردآورده بودند، چنانکه مأخذ اصلی ابن‌ابار در شرح حال وی کتاب ابن‌قاسم بوده است. دیوان اشعار ابن‌عمار نیز که پس از مرگ وی به دست ابوطاهر محمدبن یوسف تمیمی، گردآوری و تدوین گردیده (ابن‌ابار، ۱۳۴/۲) و در اندلس رواج کامل یافته بود (مراکشی، ۱۱۱)، بعدها از میان رفته است. در سدهٔ حاضر، صلاح خالص هرآنچه از قصاید و قطعات پراکندهٔ او در منابع کهن یافته، به ترتیب تاریخی، گردآورده و با عنوان «دیوان ابن‌عمار»، به ضمیمهٔ پژوهشی گسترده در زندگی، شخصیت و شعر ابن‌عمار، در بغداد (۱۹۵۷م)، منتشر ساخته است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌بسام شنترینی، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، بیروت / لیبی، ۱۹۷۹ - ۱۹۸۱م؛ ابن‌خاقان، فتح‌بن محمد، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ق؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌ظافر ازدی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن‌عمار، محمد، «دیوان» (نک: خالص در همین مآخذ)؛ خالص، صلاح، محمدبن عمار الاندلسی، بغداد، ۱۹۵۷م؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*،قاهره، ۱۹۷۰م؛ ضیف، احمد، *بلاغة العرب فی الاندلس*، قاهره، ۱۳۴۲ق/ ۱۹۲۴م؛ عبدالله زیری، [خاطرات] (نک: لوی پروونسال در مآخذ لاتین)؛ عمادالدین کاتب، محمدبن صفی الدین، *خریدة القصر* (قسم شعراء المغرب و الاندلس)، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۱م؛ عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ معتمدبن عباد، محمد، *دیوان*، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مؤنس، حسین، حاشیه بر *الحلة السیراء* (نک: ابن‌ابار در همین مآخذ)؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; Lévi - Provençal, E.,"Les mémoires de ʿAbd Allāh, dernier roi zīride de Grenade", *Al - Andalus*, Madrid/Granada, 1935, vol. III; Nykl, A.R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

مهران ارزنده

اِبْنِ عَمّار، ابوالعباس احمدبن عبیدالله بن محمدبن عمار ثقفی (د پس از ۳۱۰ق / ۹۲۲م)،کاتب، محدّث، مؤلف شیعی بغدادی. برخی به جای ابن‌عمّار، ابن عماد نوشته‌اند (آقابزرگ، ۳۱۳/۱، ۳۱۸، ۳۱۹، جم؛ قس: ابن‌ندیم، چ فلوگل، ۱۴۸) که نادرست است. وی از بزرگان شیعه بود و بعضی او را از قدریّه دانسته‌اند (ذهبی، ۱۱۸/۱؛ ابن‌حجر، ۲۱۹/۱). ابن‌رومی (۹۱۳/۳ - ۹۱۴) نیز در شعر خود به قَدَری بودن وی اشاره کرده است. از ابن‌عمار در چند مأخذ با عنوان «حمار العُزیر» یاد شده است (خطیب، ۲۵۲/۴؛ صفدی، ۱۷۲/۷) که بی‌گمان این لقب را اهل سنت آن زمان به طعن و استهزاء به او داده بوده‌اند. ابن‌رومی که در اشعار خود به ابن‌عمار اشاراتی دارد، او را، به سبب اینکه اهل جدال بوده، با عُزیر مقایسه کرده است (نک: ۲۳۲/۱ - ۲۳۸، جم). یاقوت (۲۳۵/۳) گوید: ابن‌رومی ابن‌عمار را «عزیر» خواند. ابن‌عمار گفت: به چه سبب مرا چنین نامیدی؟ گفت: عزیر با خدای خود مجادله کرد که چرا خون ۷۰٬۰۰۰ تن اسرائیلی به دست بختنصر ریخته شد. خداوند به او وحی کرد که اگر مجادله را رها نکنی، نام تو را از دیوان نبوت محو می‌کنم (قس: ابن‌شاکر، ذیل وقایع سنهٔ ۳۱۴ق).

ابن عمّار از وابستگان قاسم‌بن عبیدالله وزیر عباسی و نیز فرزند او بود و با ابن‌جراح (ه‌ م) محمدبن داوود مصاحبت داشت و او را با وی مباحثات و اخباری است (ابن‌ندیم، ۱۶۶). ابن‌رومی به سبب دوستی با ابن‌عمار که در فقر می‌زیست و پرخاشگر بود، اشعاری می‌سرود و آنها را به وی نسبت می‌داد تا دل مصاحبان او را به دست آورد، چنانکه ابن‌عمار به پایمردی همو، به ملازمت ابن‌جراح درآمد و او برای ابن‌عمار مقرّری تعیین کرد. با اینهمه وی با شاعر بغداد درآویخت و او را به باد انتقاد گرفت و هجو و عیب‌جویی کرد، و شگفت آنکه چون ابن رومی درگذشت، کتابی در تفضیل او با گزیده‌ای از اشعارش نوشت که آن را بر مردم املا می‌کرد (صفدی، ۱۷۲/۷ - ۱۷۳؛ یاقوت، ۲۳۷/۳ - ۲۴۰).

ابن‌عمار از ابن‌جراح روایت حدیث می‌کرد (ابن‌ندیم، همانجا) و نیز از پدرش عبیدالله، عثمان‌بن ابی‌شیبه، سلیمان‌بن ابی‌شیخ، عمربن شبّه، اسحاق بن ابی‌اسرائیل، محمدبن قاسم معروف به مانی موسوس و دیگران روایت کرده است. احمدبن جعفربن سلم قاضی‌ابوبکر ابن جعابی، ابن‌زنجی کاتب، ابوعمر ابن حیویه، ابوالفرج اصفهانی و

دیگران از او روایت نموده‌اند (ابوالفرج، ۱۵۷/۶، ۱۵۷/۷؛ خطیب، ۱۶۹/۳، ۲۵۲/۴ ـ ۲۵۳؛ صفدی، ۱۷۱/۷؛ یاقوت، ۲۳۳/۳؛ ابن‌نجار، ۱۴۰/۲). ابن‌اثیر هم از ابن‌عمار اخباری نقل کرده است. از جمله در یک مورد به روایت از او از گرایش سخت مأمون به علویان و نیکیهایش به آنان سخن گفته است (۴۳۸/۶).

ابن‌عمار شعر نیز می‌سرود و یاقوت (۲۴۱/۳) و ابن‌شاکر (صص ۱۵۴ ـ ۱۵۵) قطعه شعری از او به نقل از *معجم‌الشعراء* مرزبانی نقل کرده‌اند، ولی به گفتهٔ فراج (ص ۵۱۶) این قطعه در نسخهٔ خطی ناقصی از معجم که در اختیار او بوده، نیامده است.

آثار: ابن‌عمار آثار متعددی داشته است، اما با بررسی فهرستهای موجود معلوم گردید که از هیچ کدام از آنها نسخه‌ای در دست نیست. عناوین آثار او چنین است: *کتاب المبیِّضة*، که دربارهٔ مقاتل طالبیّین (آل ابی‌طالب) است، *الأنواء*، *مثالب ابی‌نواس*، *اخبار سلیمان‌بن ابی‌شیخ*، *الزیادات فی اخبار الوزراء* ابن‌جراح، *اخبار حُجربن عدی*، *اخبار ابی‌نواس*، *اخبار ابن‌الرومی والاختیار من شعره*، *المناقضات*، *اخبار ابی‌العتاهیة*، *رسالة فی بنی امیة*، *رسالة فی تفضیل بنی هاشم و اولیائهم وذمّ بنی امیة واتباعهم*، *رسالة فی امر ابن‌المحرز المحدث*، *رسالة فی مثالب معاویة و اخبار عبدالله بن معاویة بن جعفر* (ابن‌ندیم، ۱۶۶؛ همو، چ فلوگل، ۴۸؛ یاقوت، ۲۴۰/۳). ظاهراً مطالبی از کتاب اخیر در *الاغانی* آمده است (سزگین، ۲(۳)/۵۶؛ قس: ابوالفرج، ۷۳/۱۱ ـ ۷۶).

سال وفات ابن‌عمار در منابع به اختلاف یاد شده است: یاقوت در یکجا (۲۴۱/۳، به نقل از مرزبانی)، ۳۱۰ق و درجای دیگر (۲۳۳/۳)، ۳۱۴ق (قس: خطیب، ۲۵۳/۴) و ابن‌ندیم (ص ۱۶۶)، ۳۱۹ق ضبط کرده‌اند.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن‌رومی، علی‌بن عباس، *دیوان*، به کوشش حسین‌نصار، قاهره، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۳م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۲۲؛ ابن‌نجار، محمدبن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ همان، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۳۲۳ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق / ۱۹۶۳م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ فراج، عبدالستار احمد، تکمله بر *معجم الشعراء* مرزبانی، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ یاقوت، *ادبا*.

جعفر شعار

اِبْنِ‌عَمّار، احمدبن سیدی عماربن عبدالرحمن‌بن عمار، فقیه و ادیب الجزایری سدهٔ ۱۲ق/۱۸م. زندگی وی چنان ناشناخته است که حتی تاریخ دقیقی از زمان تولد و وفات وی در دست نیست، اما با توجه به اینکه ابن‌حمادوش، دوست وی، در رحلهٔ خود در ۱۱۵۹ق/۱۷۴۶م تقریظ بر کتاب خویش *الدرر علی المختصر* را به او نسبت داده و وی را از علما شمرده است و نیز با عنایت به اینکه می‌دانیم وی در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م به محمد خلیل تلمسانی اجازه داده است، می‌توان نتیجه گرفت که در ۱۱۵۹ق وی حدود ۴۰ سال داشته و تولدش در حدود ۱۱۱۹ق/۱۷۰۷م بوده است (نک‍: سعدالله، ۲۳۴/۲).

ابن‌عمار در خانواده‌ای اهل علم و ادب پرورش یافت و در علم و دین پدر را مقتدا قرار داد. وی صحیح بخاری را با واسطهٔ دایی خود محمدبن سید معروف به سیدی هدی المالکی و نیز ابوعبدالله محمدبن هادی از پدر روایت کرده است (کتانی، ۱۲۱/۱؛ سعد الله، ۲۳۳/۲ ـ ۲۳۴، ۲۸۴).

ابن‌عمار پس از سفرهای متعدد و بهره‌گیری از محضر علمای شرق و غرب سرزمینهای اسلامی، به عنوان فقیه و ادیبی عالیقدر در الجزایر نامور شد. وی از ابوحفص عمربن عقیل باعلوی، حسن‌بن محمد سعید کورانی، خلیل‌بن محمد تونی، شمس‌الدین حفنی، ابوالحسن سندی و دیگران علم آموخت و به وسیلهٔ ابوعبدالله منور تلمسانی به سلک شاذلیان درآمد. همچنین مبانی عرفان را در مصر از عبدالوهاب عفیفی فرا گرفت (کتانی، همانجا).

وی در ۱۱۶۶ق/۱۷۵۳م به حج رفت و در این سفر حسین ورتلانی همراه او بود. ابن‌عمار در ۱۱۷۲ق از حجاز به مصر رفت (حاج صادق، 289، به نقل از کتانی؛ سعدالله، ۲۳۵/۲). محل اقامت وی و آنچه در فاصلهٔ دو تاریخ مذکور بر او گذشته است، روشن نیست.

مرتبهٔ ابن‌عمار در فقه مالکی، حدیث و تفسیر بدانجا رسید که در فاصلهٔ سالهای ۱۱۸۰ ـ ۱۱۸۴ق/۱۷۶۶ ـ ۱۷۷۰م مفتی الجزایر شد و به عنوان مدرس و مفسر کتب فقهی به تدریس پرداخت و کتبی چون مختصر خلیل و مختصر ابن‌حاجب را تدریس می‌کرد (همو، ۶۹/۲ ـ ۷۰، ۲۳۴). چنانکه احمد غزال مغربی در ۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م، در مجلس درس وی در جامع کبیر الجزایر حاضر شد و از او کسب فیض کرد و قصیده‌ای نیز در مدح وی سرود. ابن‌عمار شاگردان بسیاری داشت و جمعی همچون عبدالستاربن عبدالوهاب مکی هندی و محمد خلیل تلمسانی از او اجازه دریافت کردند. وی در اجازه‌ای که به محمد خلیل مرادی داده، نام بسیاری از شیوخ خود در مصر و حرمین را ذکر کرده است (همو، ۵۱/۲، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۸۳).

ابن‌عمار در مقام ادیب و شاعری توانا، بارزترین شخصیت ادبی قرن ۱۲ق الجزایر است. او در ادب خود را پیرو بوصیری، ابن‌فارض و فتح بن خاقان می‌دانست (حفناوی، ۸۹/۱، ۹۱). دوتن از ادبای بزرگ آن دیار ابوالعباس احمد منجلاتی و محمدبن محمد معروف به ابن‌علی از استادان وی بوده‌اند و ابن‌عمار با ابن‌علی مجالس انس و مبادلات شعری داشته است. تعلق خاطر وی به استادش ابن‌علی تا حدی است که یکی از آثار خود *لواء النصر* را با یاد و نام او آغاز کرده است (حاج صادق، 272؛ سعدالله، ۳۱۶/۲ ـ ۳۱۷). به هر تقدیر ابن‌عمار که در نثر و نظم، به ویژه در موشحات، بسیار توانا بود، اشعاری در این قالب در باب مولد نبی (ص) و مدح آن حضرت سروده است. وی در وصف طبیعت نیز دستی داشت و در گونه‌های دیگر شعر نیز سخن به کمال

می‌گفت (حفناوی، ۹۱/۱؛ سعدالله، ۳۰۵/۲ ـ ۳۰۶).

ابن‌عمار در ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م به قصد توطن و اقامت در تونس بدانجا رفت، اما حضور وی در آنجا دیری نپاید و در سالهای آغازین قرن ۱۳ق/۱۹م، به دلایلی که روشن نیست، از تونس عزیمت کرد و گویا به مشرق رفت. وی در دورهٔ اقامتش در تونس کتاب *تاریخ* خود را در سیرهٔ علی بای پاشاین حسن تألیف کرد (همو، ۲۹۷/۱، ۳۷۷/۲ ـ ۳۷۸).

آثار: ۱. *نحلة اللبیب باخبار الرحلة الی الحبیب*. این اثر به نام *رحله* نیز معروف است. مقدمهٔ آن در ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م در الجزیره به چاپ رسیده که در آن ابن‌عمار به وصف علاقه و اشتیاق خود به حرمین شریفین و رسول اکرم (ص) پرداخته است. اشعار موشح مولدی و مدایح رسول اکرم (ص) نیز در آن فراوان است. قسمتهای دیگر این اثر از بین رفته است. ۲. *اجازة لمحمد خلیل المرادی*، که سعدالله متن این اجازه را در مجلهٔ *الثقافة* (۱۹۷۸م، شم۴۵) به چاپ رسانیده است. ۳. *رسالة فی مسألة وقف*، که همراه *رسالة الرد علی الوهابیة* ازاسماعیل تیمیمی در تونس چاپ شده است.

آثار منسوب: علاوه بر آثار مذکور، این آثار نیز به او نسبت داده شده است: ۱. *لواء النصر فی فضلاء العصر*. وی آن‌را در شرح زندگی رجال علم و ادب و قضا و شعر نوشته که شرح حال رجال زمان وی و یک قرن قبل از آن است (سعدالله، ۳۷۱/۱/۲؛ GAL, S, II, 689)؛ ۲. *منتخب الاسانید* یا *مقالید الاسانید*. این اثر ثبت ابن‌عمار است که شاگردش ابراهیم بن عبدالله سیاله آن را گردآوری کرده و کتانی نسخه‌ای از آن‌را در اختیار داشته است (کتانی، ۵۹۰/۲)؛ ۳. *رسالة فی الطریقة الخلوتیة*، که کتانی به او نسبت داده است (نک: حاج صادق، 290)؛ ۴. *دیوان*، که ابن‌عمار خود در ضمن دیباچهٔ رحله‌اش به آن اشاره دارد و در آن موشحات و قصایدی در مدح حضرت رسول (ص) و اشعاری دیگر آورده است (حفناوی، ۹۱/۱)؛ ۵. *حاشیة علی الخفاجی* (در ادبیات)، که شاگردش ابوراس الناصر در کتاب خود *فتح الاله* از آن یاد کرده است (سعد الله، ۲۴۰/۲)؛ ۶. *حاشیة علی صحیح البخاری*، که ابن‌ابی شنب از آن یاد کرده است (نک: همو، ۳۱/۲)؛ ۷. وی همچنین بر کتاب *الدرر علی المختصر* ابن‌حمادوش در منطق تقریظی داشته است (همو، ۱۹۰/۲).

مآخذ: حفناوی، ابوالقاسم محمد، *تعریف الخلف برجال السلف*، تونس، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سعدالله، ابوالقاسم، *تاریخ الجزائر الثقافی*، الجزایر، ۱۹۸۵م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس و الاثبات* به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نیز:
GAL, S; Hadj - Sadok, M., "Le Mawlid d'après le mufti - poète d'Alger Ibn, 'Ammār", *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957.

فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ عُمَر، نک: شهاب‌الدین دولت‌آبادی.

اِبْنِ عُمَر، نک: عبدالله بن عمر.

اِبْنِ عُمَر، جزیره، نک: جزیرهٔ ابن عمر.

اِبْنِ عَمْرو تِهامی، ابوعبدالله محمد (د ۱۲۴۴ ق / ۱۸۲۸ م)، فقیه مالکی، ادیب، لغت‌شناس، خطیب و شاعر مغربی. نیای بزرگش عمرو بن قاسم اوسی، فقیهی صالح و از اندلسیانی بود که پس از سقوط اندلس، در دوران حکومت سعدیان (۸۷۶ ـ ۱۰۵۶ ق / ۱۴۷۱ ـ ۱۶۴۶ م) به رباط مهاجرت کردند (مراکشی، ۲۱۵/۵؛ صدیق، ۱۳۷) و چون از نسل اوس و منسوب به سعد بن معاذ انصاری بودند، «تهامی»، «اوسی» و احیاناً «انصاری» نیز خوانده می‌شدند (نک: مراکشی، همانجا؛ قس: کتانی، ۲۷۹/۱؛ EI^2, S؛ سمعانی، ۳۸۹/۱). ابن عمرو، بنا به قول خود او، دررباط به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (مراکشی، ۲۱۸/۵؛ قس: کتانی، همانجا).

وی علوم معقول و منقول را در محضر علمای رباط، سَلا و فاس فراگرفت و هنوز جوان بودکه در پرتو هوش و ذکاوت خویش، در علم و ادب سرآمد اقران گردید (نک: مراکشی، ۲۲۱/۵، به نقل از *اتحاف*). اما چون در رباط ارزش دانش وی را نشناختند (نک: کتانی، ۲۸۱/۱)، در ۱۲۲۴ ق به مراکش رفت و در آنجا به تدریس و افتاء و اقامهٔ نماز جمعه مشغول شد و دانش‌پژوهان از هر سوی مغرب به حوزهٔ درس او روی آوردند (مراکشی، ۲۱۶/۵ ـ ۲۱۷). ابن عمرو پس از آنکه مدتی (بالغ بر ۱۰ سال) در مراکش ماند، عازم مصر و حجاز شد و ۴ سال نیز در آن دیار به سر برد (همو، ۲۲۳، به نقل از *اتحاف*؛ قس: کتانی، ۲۸۰/۱). در این سفر محمد بن عیسی سَلَوی فقیه که در اجازات ابن عمرو همه جانامش آمده است، وی را همراهی می‌کرد (همو، ۲۸۱/۱؛ نیز نک: مراکشی، همانجا). ابن عمرو در مراجعت از سفر مشرق باردیگر از مراکش گذشت و به رباط بازگشت (همو، ۲۱۷/۵). از آنجا که در ۱۲۳۸ ق در شهر فاس بوده است (نک: سلاوی، ۴/۹؛ قس: مراکشی، همانجا)، به نظر می‌رسد که وی نزدیک به دو دهه از پر ثمرترین سالهای خود را در خارج از زادگاه خویش سپری کرده باشد.

ابن‌عمرو فقیهی زاهد و ادیبی وارسته، در زندگی سخت کوش و در معاشرت با مردم نیک محضر بود. رویی خوش داشت و با تهیدستان مهربانی می‌کرد (مراکشی، ۲۱۶/۵). فرزندان و نزدیکانش نیز اهل علم و ادب بودند (نک: کتانی، ۲۸۰/۱). وی از سوی مادر به سادات حسنی منتسب بود (مراکشی، ۲۱۵/۵). عبور وی از فاس، به هنگام مراجعت از سفر مشرق، با درگذشت سلیمان بن محمد (حک ۱۲۰۷ ـ ۱۲۳۸ ق) مقارن بود، و در مراسمی که با حضور جمع کثیری از علما و اعیان و رجال مغرب برگزار شد (نک: سلاوی، همانجا)، بیعت‌نامهٔ سلطان عبدالرحمن بن‌هشام (حک ۱۲۳۸ ـ ۱۲۷۶ ق) به دستخط ابن‌عمرو تحریر شد (مراکشی، ۲۱۷/۵). با اینهمه وی از قبول مناصب دولتی اکراه داشت. چنانکه مدتی به نیابت از استادش ابوالعباس حِکَمی، قاضی رباط شد و مدتی هم به نیابت از قاضی دیگری، به امر قضا مشغول گردید، اما پس از درگذشت استادش از پذیرفتن این منصب سرباز زد (مراکشی، همانجا). وی بیشتر به مطالعه و بحث و تدریس می‌پرداخت (نک: همو، ۲۱۶/۵). به همین دلیل، چیزی جز یک دیوان

شعر و چند مجموعهٔ یادداشت از خود به یادگار نگذاشته است (نک: آثار).

ابن‌عمرو به روایت حدیث اهتمام می‌ورزید و به شیوهٔ محدثان مغرب، در طلب حدیث به مشرق سفر کرد. وی در مغرب از حافظ ابن‌عبدالسلام ناصری، ابوعبدالله محمد بن حافظ رباطی، ابو محمد عبدالواحد بن محمد فاسی و دیگران، در مصر از شهاب‌الدین دمهوجی و محمد بن عمر شاذلی (د۱۲۴۸ ق) و در مکه از ابوالحسن علی بیتی باعَلَوی، و در تونس از برهان‌الدین ریاحی و محمد بن خوجه، روایت کرد (کتانی، ۲۷۹/۱ ـ ۲۸۰؛ مراکشی، ۲۱۵/۵ ـ ۲۱۸؛ مخلوف، ۳۸۲). در فقاهت و قضا مورد تأیید اکثر فقیهان مالکی مذهب مغرب بود و در مشکلات فقهی و قضائی به او مراجعه و از وی استفتا می‌کردند. وقتی یکی از احکام صادرهٔ وی از سوی قاضی شهر فاس نقض گردید، همهٔ علمای مراکش بر صحت حکم او گواهی دادند و پادشاه وقت، سلیمان ابن‌محمد به اجرای آن فرمان داد (مراکشی، ۲۱۶/۵). در اصول فقه نیز تبحر داشت (نک: کتانی، ۲۷۹/۱)، با تصوف و عرفان، آشنا بود، چنانکه در ملاقات با محمد بن‌عمر شاذلی، پیر طریقت شاذلیه، از او اجازه گرفت و به او اجازه داد (مراکشی، ۲۱۷/۵). در لغت، راوی *قاموس* بود و از زبیدی (د ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۹۱م) شارح آن، بایک واسطه روایت می‌کرد (کتانی، همانجا).

ابن‌عمرو علاوه بر علم لغت، در فن عروض و نظم و نثر و ادب عرب تبحر داشته (نک: مراکشی، ۲۱۶/۵، ۲۲۱)، اما در شعر شهرت وی بیشتر مرهون قصیدهٔ قافیّه‌ای است که در ۱۷۶ بیت در ستایش حضرت رسول اکرم (ص) و در معارضه با قصیدهٔ ۲۷۵ بیتی ابن‌وَنّان (ﻫ م) معروف به *ارجوزهٔ شَمَقمَقیّه* سروده است (مراکشی، ۲۲۰/۵ ـ ۲۲۱؛ گنون، ۱۱). اهمیت این نظیره‌پردازی در آن است که ابن وَنّان در واپسین ابیات ارجوزهٔ مذکور تحدی کرده است که همانند قصیدهٔ وی راکس نتواند سرود (همو، ۱۴۶). گفته‌اند که انگیزهٔ وی برای سرودن این قصیدهٔ قافیّه که بعدها به «عمرویّه» شهرت یافت (EI²,S)، آن بود که پیش از عزیمت به مراکش، به عنایت پیامبر اکرم (ص) از بیماری نقرس شفا یافت (مراکشی، ۲۲۲/۵، به نقل از *اتحاف*). محمد بن عبدالسلام سائح در شرح این قصیده کتابی به نام *سَوق المَهر الی قافیّة ابن عمرو* پرداخته است (زرکلی، ۷۲/۷). مراکشی (۲۱۸/۵ ـ ۲۲۰) قصیدهٔ رائیّهٔ ۳۷ بیتی او را نیز آورده است. این قصیده را ابن‌عمرو در تقریظ حواشی استادش ابوعبدالله محمد رهونی بر کتاب *الرحلة العیّاشیّة* که خود راوی آن بوده، سروده است. اشعار وی از ذوق شاعرانه چندان بهره‌ای ندارد (قس: EI²,S). ابن‌عمرو در تاریخ ۱۰ ربیع‌الاول ۱۲۴۳/ اول اکتبر ۱۸۲۷ اجازه نامه‌ای عام برای روایت نوشته‌ها و مرویات خود برای فرزندش حسن و برادرانش محمد و عبدالواحد و فرزندانشان و دیگر بستگانش صادر کرد و آنان را وداع گفت و به اتفاق فرزند دیگرش محمد و برادر زاده‌اش (معروف به تهامی بن‌تهامی) عازم حج گردید (کتانی، ۲۸۰/۱). در این سفر از شهر تونس عبور کرد و مورد تعظیم و تکریم علما و مدرسین بزرگ شهر از جمله قاضی و مفتی تونس، مصطفی بیرم قرار گرفت و ناگزیر مدتی در آنجا ماند و در حوزهٔ درس ابواسحاق ابراهیم ریاحی و شیخ الاسلام ثالث، محمد بن محمد بیرم، حضور یافت و از آن دو و دیگر علمای بزرگ تونس از جمله محمد بن خوجه ومحمد آبی و محمد شاذلی اجازاتی دریافت و برای آنان اجازاتی صادر کرد (مراکشی، ۲۱۷/۵؛ مخلوف، همانجا). وی در این سفر *رحلة*، و *فهرسه‌اش* را در ماههای اقامت در حجاز نوشت (مراکشی، ۲۲۳/۵) و به دست همراهانش سپرد و مدتی پس از انجام مناسک حج در مکه درگذشت و در جوار آرامگاه حضرت خدیجه (س) به خاک سپرده شد (همانجا؛ قس: کتانی، ۲۷۹/۱). بعضی (EI²,S) به اشتباه، تاریخ عزیمت ابن عمرو را برای سفر حج تاریخ وفات وی در حجاز دانسته‌اند (قس: کتانی، ۲۷۹/۱، ۲۸۰).

آثار: ۱. *دیوان* (کتانی، ۲۸۱/۱؛ ابن سوده، ۴۳۶)، که بیشتر مشتمل بر مدح پیامبر اکرم (ص) (نک: مراکشی، ۲۱۶/۵) و پند و حکمت است (نک: همو، ۲۲۱/۵، به نقل از *اتحاف*)؛ ۲. *الرحلة الحجازیّة* (کتانی، همانجا؛ مراکشی، ۲۲۳/۵؛ نیز، نک: همانجا، به نقل از *اتحاف*: ابن‌سوده، ۳۹۱). این اثر سفرنامه‌ای است شامل شرح حال مشایخ و اساتید وی که در حدود ۱۰ دفتر بوده است (مراکشی، همانجا)؛ ۳. *فهرسة* یا *فهرست*، در چند دفتر، پراکنده و ناتمام (کتانی، همانجا، ابن سوده، ۳۶۲) ۴. *کُنّاشة*، که بنا به اصطلاح اهل مغرب، عبارت از نوعی دفتر خاطرات، یا مجموعهٔ یادداشتهای مربوط به احوال شخصی بوده و با توجه به مقام علمی و ادبی او باید از اهمیت فراوانی برخوردار بوده باشد (کتانی، همانجا؛ ابن‌سوده، ۵۱۵).

مآخذ: ابن‌سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ صدیق بن عربی، *کتاب المغرب*، رباط، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ کتانی، عبدالحیّ بن عبدالکبیر، *فهرس الفارس والاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ گنون، عبدالله، *شرح الشّمقمقیّة*، بیروت / قاهره، ۱۹۷۹ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیّة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مراکشی، عباس بن‌ابراهیم، *الاعلام بمن حلّ مراکش و اغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ نیز: EI²,S.

محمد علی لسانی فشارکی

اِبْنِ عَمید، نک: المکین جرجس.

اِبْنِ عَمید، شهرت دو تن از وزیران ادیب آل بویه که در سدهٔ ۴ق/ ۱۰م نقش سیاسی و فرهنگی مؤثری در ایران ایفاکردند. بزرگ این خاندان «عمید»، ابوعبدالله حسین بن محمد معروف به کُلَه، اصل قمی داشت (ابوعلی مسکویه، ۲۷۸/۱؛ ثعالبی، ۱۸۴/۳؛ ابوحیان، *مثالب*، ۲۳۶) و مدتی نیز در قزوین مقیم بود (رافعی، ۴۰۴/۳). گرچه گفته شده او در آغاز مشاغل حقیری داشته (نک: ابوحیان، همانجا)،

ولی به هر صورت می‌دانیم که در ۳۲۱ ق در ری وزارت وشمگیر را برعهده گرفته (ابوعلی مسکویه، همانجا؛ قس: *مجمل التواریخ*، ۳۹۰؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۸) و در ۳۲۳ ق در دستگاه مرداویج در اصفهان سمتی مهم، احتمالاً وزارت، داشته است (ابوعلی مسکویه، ۳۱۰/۱ به بعد؛ قس: ابن اثیر، ۲۹۹/۸). ابوعبدالله پس از کشته شدن مرداویج در۳۲۳ق نزد ماکان بن کاکی (حکـ در جرجان ۳۲۴ـ۳۲۸ ق) رفته، دبیری او را برعهده گرفت (ثعالبی، همانجا). در پی شکست ماکان به دست سامانیان او نیز همراه دیگر خواص ماکان به بخارا برده شد و در آنجا مورد عنایت امیرسامانی قرار گرفت (همانجا؛ قس: ابوحیان، همان، ۲۳۲). در زمان امیر نوح بن نصر (حکـ ۳۳۱ـ۳۴۳ ق) دیوان رسائل به وی سپرده شد و لقب عمید یافت (ثعالبی، ابوحیان، همانجاها؛ ابن خلکان، ۱۰۳/۵). عمید تا هنگام وفات، به عنوان کاتبی چیره‌دست، این سمت را دارا بود و رسایل وی به سبب اهمیتی که داشت، در خراسان تدوین یافته بود (ثعالبی، ۱۸۴/۳ـ۱۸۵).

برخی پنداشته‌اند که ابوعبدالله عمید، نوادهٔ شخصی به نام ابوالفضل حسین بن حسن عمید، از شیعیان امامی قم (زنده در میانهٔ سدهٔ ۳ق) بوده که یاد او در روایتی در *تاریخ قم* (قمی، ۲۰۵) آمده است (مثلاً آقا بزرگ، ۲۶۹)، اما صرف‌نظر از احتمال تحریف این نام (قس: ابن بابویه، ۴۳۴، که در همان روایت نام مزبور را ابوالفضل حسن بن حسین علوی ضبط کرده است)، باید توجه داشت که عمید لقب خانوادگی ابوعبدالله نبوده است.

دو وزیر آل بویه، ابوالفضل محمد و ابوالفتح علی فرزند و نوادهٔ اویند که اینک به شرح احوال آن دو می‌پردازیم:

۱. **ابوالفضل محمدبن حسین بن محمد** (د ۶ صفر ۳۶۰ ق/ ۹ دسامبر ۹۷۱م)، وزیر رکن‌الدولهٔ دیلمی و نویسنده‌ای که سبک جدیدی در نثر عربی پدید آورد. در زمان خود،او را به طور مطلق «استاد» یا «الاستاذالرئیس» می‌خواندند.

از زندگی او پیش از ۳۲۸ ق آگاهی چندانی در دست نیست، ولی به هر روی نمی‌توان موقعیت پدر را در دستگاه آل زیار، در رشدو پیشرفت فرزند بی‌تأثیر دانست. از استادان او در این دوره احمدبن اسماعیل بن سمکه، ادیب قمی را می‌شناسیم (طوسی، *رجال*، ۴۵۵، *الفهرست*، ۳۱؛ نجاشی، ۹۷؛ قس: ابن ندیم، ۱۵۴، که محمدبن علی بن سمکه را معلم ابن عمید دانسته است). هنگامی که عمید در ۳۲۳ ق بلاد جبل را ترک گفت، محمد در آنجا ماند و به مرور مدارج ترقی را در دولت تازه تأسیس آل بویه پیمود (ثعالبی، ۱۸۵/۳). از برخی نوشته‌ها چنین برمی‌آید که ارتباط او با پدرش منقطع بوده است (نک: ابوحیان، *مثالب*، ۲۳۲ به بعد).

در ۳۲۸ ق/ ۹۴۰م به دنبال درگذشت ابوعبدالله قمی، وزیر حسن ابن بویه ــ که بعدها رکن‌الدوله لقب یافت ــ به وزارت برگزیده شد (همدانی، ۱۱۷؛ ابن خلکان، ۱۰۴/۵؛ ابن اثیر، ۳۶۵/۸). البته طبیعی است که ابن عمید از آن پس در سالهای پرحادثهٔ ۳۲۸ـ۳۳۷ ق اشتغالات زیادی داشته باشد، اما ذکر فعالیتهای او در منابع، به طور مشخص بعد از این سالها دیده می‌شود.

در ۳۳۷ ق/ ۹۴۸م ابن عمید با همراهی علی بن کامه به فرمان رکن‌الدوله به آمل رفت و امام علوی الثائر بالله را که شهر را به تصرف خود در آورده بود، شکست داد و آمل را بازپس گرفت (صابی، ابراهیم، «التاجی»، ۳۹؛ ابن اسفندیار، ۲۹۹ـ۳۰۰). در ۳۳۹ ق وی که موظف بود مرزبان ــ امیری از آل مسافر ــ را تحت‌الحفظ از ری به اصفهان و از آنجا به قلعهٔ سمیرم برده، زندانی کند، توانست توطئهٔ دیلمیان برای رهانیدن اورا خنثی نماید (ابوعلی‌مسکویه، ۱۳۳/۲ـ۱۳۵). در همین سال، رکن‌الدوله که در پی وفات برادرش عمادالدوله، برای تحکیم امارت پسرش عضدالدوله به فارس رفته بود، تصمیم گرفت ابن عمید را در ارّجان (شهری مرزی بین فارس و خوزستان) مستقر سازد، تا پشتوانه‌ای برای عضدالدوله در شیراز باشد (همو، ۱۳۷/۲ـ۱۳۸)؛ ولی چون خبر هجوم منصور بن قراتکین از خراسان به بلاد جبال را دریافت، ابن عمید را همراه خود به صحنهٔ نبرد برد و او در جریانات مختلف این نبرد، نقش سیاسی مهمی ایفا کرد (همو، ۱۳۹/۲ـ۱۴۲؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۸ـ۴۸۹). گویا رکن‌الدوله پس از آن واقعه ابن عمید را به ارجان باز گردانید، زیرا آنگاه که در ۳۴۴ ق/۹۵۵م محمد پسر ماکان به اصفهان تاخت و شهر را در اختیار گرفت، ابن عمید از ارجان به اصفهان آمد و آن را بازستاند (ابوعلی مسکویه، ۱۵۹/۲ـ۱۶۱؛ گردیزی، ۳۵۰؛ ابن اثیر، ۵۱۱/۸). در ۳۴۵ ق نیز شورش بلکا برادر روزبهان دیلمی را در فارس سرکوب کرد و عضدالدوله را به تخت بازگردانید (ابوعلی مسکویه، ۱۶۶/۲؛ ابن اثیر، ۵۱۶/۸).

سکوت نسبی که در فاصلهٔ ۳۴۶ـ۳۵۵ ق/ ۹۵۷ـ۹۶۶م دربارهٔ فعالیتهای سیاسی ابن عمید در منابع دیده می‌شود، شاید به سبب استقرار آرام او در ارجان باشد. در این برهه گزارشهایی از حضور او در ارجان در دست است که از آن میان می‌توان به ملاقات ابن جعابی (ه‌ م) بااو در ۳۴۸ ق (خطیب بغدادی، ۳۰/۳) و ملاقات متنبی با او و مدح وی در ۳۵۴ ق (متنبی، ۱۶۱/۲) اشاره کرد. همچنین از یک سفر او به بغداد در ۳۴۸ یا ۳۴۹ ق خبر داریم (سمعانی، ۲۸۶/۳) که می‌تواند انگیزهٔ آن کمک در حل و فصل مشکلات آل بویهٔ بغداد بوده باشد.

ظاهراً هدف رکن‌الدوله از مستقر کردن ابن عمید در فارس افزون بر مقاصد سیاسی، آموزش و راهنمایی عضدالدوله بوده است (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۸۲/۲). لذا با اقتدار سیاسی عضدالدوله، ابن عمید که مأموریت خود را انجام شده می‌دید، در پی تغییر رفتار عضدالدوله نسبت به او، فارس را ترک گفت و نزد رکن‌الدوله به ری آمد(نک: همدانی، ۲۰۵). هنوز چندی از ورود او به ری نگذشته بود که در ۳۵۵ ق/ ۹۶۶م آنگاه که لشکر ۲۰٬۰۰۰ نفری غازیان خراسان به دستاویز جنگ با مسیحیان در مرزهای شمال غربی، در گذار از ری، شهر را به آشوب کشیدند، موفق شد فتنه را فرو نشاند (ابوعلی مسکویه، ۲۲۲/۲ـ۲۲۸؛ ابن اثیر، ۵۶۹/۸ـ۵۷۱). پس از این ماجرا رکن‌الدوله

ابن عمید را به همراه ابراهیم سلار به آذربایجان فرستاد تا آن دیار را به اطاعت سلار در آورد. او پس از موفقیت در این مأموریت بی‌میل نبود که به گونه‌ای خود ولایت آذربایجان را در دست گیرد، ولی رکن‌الدوله نپذیرفت (ابوعلی مسکویه، ۲۲۹/۲؛ ابن اثیر، ۵۷۱/۸ـ۵۷۲).

در اواخر ۳۵۹ ق ابن‌عمید برای آخرین نبرد خود، همراه پسرش ابوالفتح به سوی حسنویه کُرد رهسپار غرب شد، ولی به سبب ضعف جسمی وی و خودسری ابوالفتح شکاف عمیقی در سیاست لشکر پدید آمد و سرانجام ابن‌عمید پیش از آنکه درگیر نبرد شود، در همدان درگذشت (ابوعلی مسکویه، ۲۷۰/۲ ـ ۲۷۴؛ ابن‌اثیر، ۶۰۵/۸ ـ ۶۰۶).

دربارهٔ نحوهٔ سیاست ابن‌عمید گرچه اطلاعات قابل‌ملاحظه‌ای به ما نرسیده، ولی همین‌قدر می‌دانیم که او، به رغم بی‌نظمی حاکم بر تشکیلات اولیهٔ دیلمیان، سعی داشت تاحد امکان به امور دیوانی و لشکری سامان دهد (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۷۹/۲ ـ ۲۸۲). هرچند شرایط سخت در مواردی ابن‌عمید را به اعمال خشونت وامی‌داشت (مانند کشتن فجیع اسیران قلعهٔ خَست: تنوخی، ۹۷/۴ ـ ۱۰۱)، ولی تاحد مقدور تلاش داشت که از راهی مسالمت‌آمیز مسائل خود را حل نماید (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۸۰/۲). به گفتهٔ ابوعلی مسکویه او در رساله‌هایی چند به ویژه رساله‌اش به ابن‌هندو، به بیان آراء سیاسی خود پرداخته است (۲۷۹/۲). در واقع گفته شده که ابن‌عمید با تحمل فشار بی‌سامانی آغازین دولت آل‌بویه، موجب شد تا شرایط مناسبی برای وزارت شاگردش صاحب‌بن عباد مهیا شود، ولی به اندازهٔ او مورد مهر آیندگان قرار نگرفت (نک: آمد روز، 355؛ کبیر، 11).

قطع نظر از جهات سیاسی، ابن‌عمید از جهت وسعت دانش نیز زبانزد بود. در منابع عربی بیش از هر چیز ادب ابن‌عمید مورد تأکید قرار گرفته است. چیره‌دستی این ادیب ایرانی، در به کارگیری زبان عربی، به ویژه در پرداختن نثر، تا آن اندازه بود که گفته شده: «کتابت با عبدالحمید آغاز گشت و به ابن‌عمید انجام یافت» (ثعالبی، ۱۸۳/۲؛ مافروخی، ۱۰۷) و او را «جاحظ دوم» لقب دادند (ابن‌خلکان، ۱۰۴/۵). بلاغت او همواره در ادبیات عربی و فارسی سده‌های بعد ضرب‌المثل بوده است (به عنوان نمونه، نک: ثعالبی، ۱۸۳/۳، ۱۵۰/۵؛ عمادالدین، ۲۵۷/۱؛ عتبی، ۴۴۰؛ قلقشندی، ۹۳/۱؛ فسایی، ۱۰۱۶/۲).

ابن‌عمید در کتابت سبکی خاص داشت، به‌کارگیری سجع و کاربرد وسیع صنایع بدیعی را در نثر عربی از ابتکارات وی باید دانست (نک: فروخ، ۵۰۰/۲ ـ ۵۰۱؛ *مجلة المجمع العلمی*، ۸۴/۵). باتوجه به اینکه سبک او تا مدتها در مشرق و حتی اندلس الگوی نویسندگان بود (نک: قفطی، ۴۲۲؛ *مجلة المجمع العلمی*، ۳۸/۱۲، ۲۸۳، ۳۰/۳۵)، این نقل ابوحیان توحیدی را که ابن‌عمید نخستین تباه‌کنندهٔ زبان است (*الامتاع*، ۶۶/۱)، باید ناشی از بدبینی ابوحیان به‌ابن‌عمید دانست که او را به نوشتن کتاب *مثالب الوزیرین* (معایب دو وزیر: ابن‌عمید و صاحب‌بن عباد) واداشته است. به گفتهٔ ابن‌ندیم (ص ۱۴۹) وابوعلی مسکویه (۲۷۷/۲) رسایل ابن‌عمید در آن روزگار در دیوانی گردآوری شده بود. در حال‌حاضر برخی رسایل منتسب به او در میان مجموعه‌های خطی هند و ترکیه باقی مانده است (نک: GAL,S,I/153؛ زرکلی، ۹۸/۶) و نسخه‌ای نیز در دارالکتب قاهره وجود دارد که عکسی از آن به شماره ۴۷۸ در کتابخانهٔ مرکز موجود است و در صحت انتساب آن جای تأمل هست. همچنین پاره‌هایی دیگر از رساله‌های او در جای جای کتب ادب چون *یتیمة‌الدهر* ثعالبی، *زهرالآداب* حصری، *معجم‌الادباء* یاقوت و آثار ابوحیان توحیدی دیده می‌شود. از نوشته‌های او در ادب، ابن‌ندیم (همانجا) اثری با عنوان *المذهب فی البلاغات* (قس: زرکلی، همانجا) را نام برده و ابوحیان از کتابی با عنوان *الخَلق و الخُلق* یاد کرده که هنوز مسوده بوده و مؤلف فرصت پاکنویس کردن آن را نیافته بود (ابوحیان، *مثالب*، ۲۱۷). ابن‌عمید ذوق شعری نیز داشته (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۷۷/۲) و قطعاتی از اشعار او بازمانده است (در مورد منابع آن، نک: GAS, II/635).

ابن‌عمید علاوه بر ادب در فلسفه، ریاضیات، نجوم و برخی شاخه‌های علوم طبیعی نیز آگاهی داشت (ابوحیان، همان، ۲۴۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۷۷/۲ ـ ۲۷۸؛ زوتر، 59 58) و از دانش خود در طراحی ادوات جنگی و جز آن استفادهٔ عملی زیادی برده است (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۷۸/۲؛ همدانی، ۲۰۷). از تألیفات وی در زمینه‌های یاد شده رسالهٔ *المسائل الطبیعیة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ موزهٔ بغداد (GAS, VII/282) و *رسالة فی الحمرة الحادثة فی الجوّ*، نسخهٔ خطی لیدن (ورهووه، 296)، در باب هواشناسی حفظ شده است. ابوریحان نیز اثر دیگری را از او با عنوان *کتاب فی بناء المدن*، در زمین‌شناسی یاد کرده است (نک: GAS، همانجا). جز آنچه ذکر شد، برخی نظرات ابن‌عمید در پاره‌ای موضوعات علوم طبیعی در کتب آیندگان مورد توجه قرار گرفته است (مثلاً نک: ابوریحان، *الجماهر*، ۲۵۹).

شایان‌ذکر است که ابن‌عمید به رغم اینکه در دورهٔ تصدی وزارت اشتغالات سیاسی بسیار داشته، توانسته بود محیطی ایجاد کند که عالمانی از هر رشته را به کار راغب سازد. به عنوان نمونه ابویوسف رازی بخشی از کتاب هندسهٔ *اقلیدس* را برای ابن‌عمید به عربی برگرداند (ابن‌ندیم، ۳۲۶). همچنین باید گفت به تشویق ابن‌عمید بود که حسن‌بن محمد قمی بر آن شد تا *تاریخ قم* و دیوان شعر ابوجعفر عطار را گرد آورد (نک: قمی، ۱۱). فراتر از این، ابن‌عمید در ری رصدخانه‌ای ساخت که ابوالفضل هروی و ابوجعفر خازن در آن به رصد پرداختند (ابوریحان، تحدید، ۶۹ ـ ۷۰، *القانون*، ۳۶۴/۱؛ سایلی، 103 104). همچنین او بود که نوشته‌های تدوین نشدهٔ *الحاوی* را به بهای گزاف از خواهر رازی خریداری کرده، جمعی از شاگردان رازی را بر آن داشت تا کتاب را تدوین کردند (نک: ابن‌ابی‌اصیبعه، ۳۱۴/۱). وی همچنین نوشته‌های کهن یونانی را که در سور اصفهان یافته شده بود، برای استفادهٔ اهل آن به بغداد فرستاد (ابن‌ندیم، ۳۰۲) و بعضی از نویسندگان را به استنساخ کتب پیشین گمارد تا آنها را از تلف شدن باز

دارد (نک‍: ابوحیان، *مثالب*، ۲۲۹). او کتابخانه‌ای وسیع داشت که عالم نامدار ابوعلی مسکویه رازی کتابدار آن بود (نک‍: ابوعلی مسکویه، ۲۲۴/۲).

۲. ابوالفتح علی‌بن محمدبن حسین (۳۳۷ ـ ۳۶۶ ق / ۹۴۸ ـ ۹۷۷م)، وزیر رکن‌الدوله و مؤیدالدوله، ملقب به ذوالکفایتین که او نیز گاه چون پدر «استاد» خوانده می‌شد.

تولد او را در قم گفته‌اند (ثعالبی، ۲۱۵/۳). وی در محضر پدرش و استادانی چون ابوالحسین ابن فارس ادب آموخت و کاتبی زبردست شد (یاقوت، ۱۹۲/۱۳). از فعالیتهای سیاسی ـ نظامی او نخستین بار در وقایع سال ۳۵۸ ق / ۹۶۹م یاد شده است که از طرف رکن‌الدوله برای سرکوب شورش مردم قزوین بدانجا رفت و پس از فرو نشاندن آشوب مبلغی کلان از آنان دریافت نمود که خود نام آن را «مال التأدیب» نهاد (رافعی، ۴۰۴/۳؛ مستوفی، ۷۹۱ ـ ۷۹۲). در ۳۵۹ ق / ۹۷۰م در رکاب پدر به جنگ با حسنویه کُرد رفت و با مرگ پدر در همدان، جانشین او گردید و با دریافت مالی از حسنویه با او از در صلح درآمد (نک‍: ابوعلی مسکویه، ۲۷۳/۲ ـ ۲۷۴؛ ابن اثیر، ۶۰۶/۸) و پس از بازگشت به ری از سوی رکن‌الدوله به جای پدر به وزارت نصب شد (ابوعلی مسکویه، ۲۷۳/۲، ۳۰۱؛ همدانی، ۲۰۵؛ ابن‌اثیر، همانجا). در تاریخی که به دقت دانسته نیست، از نبردی بین ابوالفتح و کردها یاد شده که در آن وی با دیسم پسر دایی حسنویه جنگید و او را شکست قطعی داد (ابن‌اثیر، ۷۰۵/۸).

در ۳۶۴ ق در پی تقاضای بختیار، از امیران آل‌بویۀ عراق، رکن‌الدوله ابوالفتح را با لشکری انبوه به همراه عضدالدوله برای حمایت از او در برابر ترکان گسیل داشت (ابوعلی مسکویه، ۳۲۱/۲ به بعد؛ همدانی، ۲۱۸؛ گردیزی، ۲۰۳)؛ اما عضدالدوله پس از حل و فصل مسائل عراق، با گرفتن تأیید خلیفه، بختیار را دستگیر کرده، خود زمام امور را در دست گرفت. سپس ابن‌عمید را که انتظار می‌رفت به وزارت عراق گزیده شود، برای جلب موافقت رکن‌الدوله به ری فرستاد، ولی برخورد شدید رکن‌الدوله، عضدالدوله را بر آن داشت که عراق را ترک کند و به فارس رود (ابوعلی مسکویه، ۳۴۲/۲ ـ ۳۵۲؛ ابن‌اثیر، ۶۴۸/۸ ـ ۶۵۴). گویا ابوالفتح مدتی پس از آن در عراق ماند و روابط نزدیکی با خلیفه، بختیار و ابن‌بقیه (ه‍ م) برقرار نمود و مال و موقعیت خوبی به دست آورد (صابی، محمد، «الربیع»، ۳۴۰؛ همدانی، ۲۲۳ ـ ۲۲۴؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۳۵۴/۳). او در مدت درنگ خود در بغداد توانست از خلیفه طائع لقب «ذوالکفایتین» و کنیۀ «ابوالفتح» را دریافت دارد (صابی، محمد، همانجا؛ همدانی، ۲۲۹؛ گردیزی، ۲۰۵؛ یاقوت، ۱۹۳/۱۳ ـ ۱۹۴).

گردیزی در همان سال ۳۶۴ ق از کوشش دو وزیر آل‌بویه و سامانی، ابوالفتح و عتبی، یاد می‌کند که به صلح میان دو دولت انجامید (۲۰۵، قس: ۳۶۰). در ۳۶۵ ق ابن‌عمید در تلاش دیگری برای بهبود بخشیدن به روابط خاندان بویه و از میان برداشتن کدورتها ترتیبی داد تا رکن‌الدوله، عضدالدوله و دیگر امیران در اصفهان گرد هم آیند. در همین جریان بود که رکن‌الدوله متصرفات خود را بین پسرانش تقسیم نمود و عضدالدوله را بر دیگر برادران ریاست داد (ابوعلی مسکویه، ۳۶۱/۲ ـ ۳۶۴؛ همدانی، ۲۲۸؛ ابن‌اثیر، ۶۶۹/۸). در ۳۶۶ ق، به دنبال وفات رکن‌الدوله، مؤیدالدوله از اصفهان به ری آمده، از طرف عضدالدوله بر مسند امارت نشست و ابوالفتح را در وزارت ابقا کرد (همدانی، ۲۲۹). اما صاحب‌بن عباد که به عنوان دبیر خاص او از اصفهان به ری آمده بود، مورد سوءظن ابن‌عمید قرار داشت، لذا با شورانیدن نظامیان بر ضد او مؤیدالدوله را واداشت تا صاحب را به اصفهان باز گرداند (ثعالبی، ۲۲۱/۳؛ یاقوت، ۱۹۴/۱۳). این حرکت ابوالفتح در کنار اقدامات ناخوشایند پیشین و نفوذ تحمل‌ناپذیر او در سران لشکر و کشور، مؤیدالدوله را بر آن داشت تا با کسب موافقت عضدالدوله، ابن‌عمید را از میان بردارد. در پی دستور مؤیدالدوله او را دستگیر کرده، مورد شکنجه قرار دادند و به قتل رسانیدند. احتمال دارد که علت شکنجه، بازجویی از ابن‌عمید در مورد اموال پنهان خانوادگی بوده باشد که نتیجه‌ای نبخشید (نک‍: ابوحیان، *مثالب*، ۳۴۹ ـ ۳۵۹؛ صابی، محمد، *الهفوات*، ۵۰ ـ ۵۱؛ ثعالبی، ۲۲۲/۳؛ همدانی، ۲۲۹ ـ ۲۳۰؛ یاقوت، ۱۹۴/۱۳ ـ ۱۹۵، ۲۱۵ ـ ۲۲۷؛ ابن‌اثیر، ۶۷۵/۸ ـ ۶۷۶).

ابوالفتح به سبب جوانی در سیاست بی‌پروایی و ناپختگی خاصی داشت و در دوران حیات پدر همواره به سبب رفتار نامناسب خود با سران و مردم مورد انتقاد او قرار می‌گرفت (به عنوان نمونه، نک‍: ابوعلی مسکویه، ۲۷۱/۲ ـ ۲۷۳؛ رافعی، ۴۰۴/۳ ـ ۴۰۵؛ مافروخی، ۴۶). شاید ابوالفتح اگر عمرش وفا می‌کرد، می‌توانست در سیاست و ادب دنباله‌رو پدر باشد (برای مراجع برخی از اشعار بازماندۀ او، نک‍: GAS, II/635).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۴، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱م؛ ابن ابی‌اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *کمال‌الدین*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی‌بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمدالزین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ ابوریحان بیرونی، *تحدیدنهایات الاماکن*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *الجماهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵م؛ تنوخی، محسّن‌بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ رافعی، عبدالکریم‌بن محمد، *التدوین*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق / ۱۹۶۳م؛ صابی، ابراهیم‌بن هلال، «التاجی»، *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ صابی، محمدبن هلال، «الربیع»، *شذرات من کتب مفقودة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ همو، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ طوسی، محمدبن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانۀ مرتضویه؛ عتبی، محمدبن عبدالجبار، *تاریخ یمینی*، ترجمۀ فارسی

جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عمادالدین کاتب، *خریدة القصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ فسایی، میرزا حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، به کوشش لیپرت، لیپزیک، ۱۹۰۳م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ قمی، حسن‌بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ فارسی حسن‌بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مافروخی، مفضل‌بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ متنبی، ابوالطیب، *دیوان*، به‌کوشش‌عبدالرحمن برقوقی، بیروت، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۳۹ ق به بعد؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Amedroz, H. F., "The Vizier Abu-l-Faḍl Ibn al‘Amid», *Der Islam*, 1912, vol. III; GAL, S; GAS; Kabir, M., "Ustad Abu'l – Fadl Ibn al – ‘Amid", *Islamic Culture*, 1961, vol. XXXV; Sayılı, A., *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; *Voorhoeve*.

احمد پاکتچی

اِبْنِ عُمَیْره، نک‍: ابوالمُطَرِّف.

اِبْنِ عِنَبه، سید جمال‌الدین احمدبن علی‌بن حسین‌حسنی‌حسینی (ح ۷۴۸ ـ ۸۲۸ ق / ۱۳۴۷ ـ ۱۴۲۴م)، مورخ و نسب‌شناس شیعی. نسب وی چنانکه خود نوشته است، با ۲۰ واسطه به امام علی‌بن ابی‌طالب (ع) می‌رسد. ابن‌عنبه از اعقاب عبدالله محض به شمار می‌رود، از این‌رو تبار «حسنی ـ حسینی» دارد،زیرا از طریق پدر به امام حسن (ع) و از طریق مادر به امام حسین (ع) نسب می‌برد و به همین دلیل است که ابن‌عنبه را گاه حسنی (کیا گیلانی، ۵۵) و گاه حسینی (قمی، هدیة، ۸۴) خوانده‌اند. همچنین ابن‌عنبه را داوودی نیز نامیده‌اند، زیرا محمدبن داوودبن موسی ثانی یکی از نیاکان وی بود (کیا گیلانی،همانجا؛قمی،*الفوائدالرضویة*، ۲۱). شهرت وی به ابن‌عنبه از آن روست که نیایش «عنبهٔ اصغر» نام داشت که به نوبهٔ خود از اعقاب عنبةبن محمد وارد (عنبهٔ اکبر) بود (ابن‌عنبه، *عمدة‌الطالب*، چاپی، ۱۳۰). با اینهمه به نقل مدرس (۱۲۷/۸) برخی او را به نادرست ابن‌عنبسه، ابن‌عتبه و ابن‌عقبه نامیده‌اند. عنبهٔ اکبر، جد قبیله‌ای از اشراف بنی‌الحسن بود که در عراق و پیرامون حله می‌زیستند (زبیدی، ۴۰۰/۱). ابن‌عنبه احتمالاً در حِلّه زاده شد و از آغاز جوانی در زُمرهٔ شاگردان ابوعبدالله محمدبن قاسم‌بن معیه دیباجی (د ۷۷۶ ق / ۱۳۷۴م)،نسب‌شناس بنام شیعی در آمد و نزد او فقه، حساب، ادب، شعر و تاریخ و نسب‌شناسی آموخت و از ملازمان و خاصان استاد شد. ابن‌عنبه در دوران آموزش از کتابها و استادان متعددی بهره برد، اما بی‌گمان بیشترین توشهٔ علمی را از آثار ابن‌معیه برگرفت (ابن‌عنبه، همان، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۷۲، ۳۶۸). چنانکه از احوال او بر می‌آید، پس از مرگ ابن‌معیه، وی به سیروسیاحت پرداخت و به اصفهان و هرات و سمرقند و مکه و مذار (در دشت میشان) سفر کرد و از بسیاری نسب‌شناسان سود برد (همان، ۲۱، ۳۸، ۸۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۷۳، ۲۷۷، ۳۵۱).

ابن‌عنبه در طبقهٔ شهید اول قرار دارد و هر دو از طریق ابن‌معیه از علامهٔ حلی روایت کرده‌اند (امین، ۴۰/۳).

آثار: آثار بازمانده و یا منسوب به ابن‌عنبه جملگی در زمینه نسب‌شناسی است و از ارزش و اعتبار و والایی برخوردار است. مهم‌ترین اثر او *عمدةالطالب فی انساب آل‌ابی‌طالب* است. ابن‌عنبه این اثر را سه بار در حجمهای مختلف تحریر کرده است. تحریر نخست که از همه مفصل‌تر، ولی نامنظم است، احتمالاً در ۸۰۲ ق انجام یافته و به امیرتیمور گورکان تقدیم شده، و به همین مناسبت به *عمدة الطالب* تیموری شهرت یافته است. مؤلف در آغاز کتاب تصریح می‌کند که مطالب آن را به طور عمده از کتاب مختصر استادش، ابوالحسن علی‌بن محمدبن علی‌بن صوفی، و کتابی دیگر از شیخ‌ابوالنصر سهل‌بن عبدالله بخاری گرفته و نکاتی نیز از سایر منابع بدانها افزوده است (*عمدة الطالب*، خطی، ۴). تحریر دوم به *عمدةالطالب* جلالی معروف است و مؤلف آن را در ۸۱۲ ق با گزینش حدود دو سوم از تحریر نخستین و تنظیم آن در سه باب و تقسیم هر باب به چند فصل و افزودن مقدمه‌ای، برای جلال‌الدین حسن‌بن علی‌بن حسن‌بن محمد حسینی تدوین کرده است (*عمدة الطالب*، چاپی، ۱۸ـ ۱۹). ابن‌عنبه تحریر سوم را برای سلطان شریف محمد بن فلاح مشعشعی، جدّ سادات حاکم حویزه تهیّه کرده و در ۱۰ صفر ۸۲۷ از آن فراغت یافته است (آقابزرگ، ۳۳۷/۱۵ ـ ۳۳۹). مرعشی نجفی این سه را کبری، وسطی و صغری نام نهاده است (ص ۴۳). نسخه‌های خطی *عمدةالطالب* تیموری در کتابخانه‌های مرعشی (همانجا)، دانشگاه تهران (مرکزی، ۶۳۰/۲)، جامع کبیر صنعا (*فهرس*، ۶۱۵) و حکیم (نجف، ۴۵/۱ ـ ۴۶) موجود است. *عمدةالطالب* جلالی در ۱۳۱۸ ق / ۱۹۰۰م در بمبئی و در ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م در نجف و در ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م در همانجا و به کوشش محمد حسن آل‌طالقانی چاپ شده است. به گفتهٔ آقابزرگ (۳۳۹/۱۵) نسخه‌ای از *عمدةالطالب* مشعشعی که آغاز و پایان ندارد، در کتابخانهٔ شیخ علی آل کاشف الغطاء در نجف موجود است.

ابن‌عنبه در دیباچهٔ دو تحریر نخست گوید این کتاب را از آن رو نوشته است که گروهی در تبارنامهٔ آل ابی‌طالب تردید کرده‌اند (*عمدة الطالب*، خطی، ۴، *عمدة الطالب*، چاپی، ۱۸). وی در *عمدةالطالب* جلالی پس از یک دیباچه در مقدمه‌ای مفصل نیاکان حضرت ابراهیم (ع) و سپس فرزندانش را تا ابوطالب بر می‌شمرد و سپس از فرزندان ابوطالب: عقیل، جعفر و علی (ع) یاد می‌کند و طی فصولی فرزندان اینان را به اختصار می‌آورد. در نهایت با تفصیل بیشتری نسل علی‌بن ابی‌طالب (ع) را از طریق فرزندانش: حسن (ع)، حسین (ع)، محمد حنفیه، عباس و عمر اطرف در پنج فصل بیان

می‌کند. در این گزارشِ نسب‌شناسانه اطلاعات کوتاه، اما مفیدی از چگونگی گسترش تیرهٔ علویان در سرزمینها و محل سکونت ایشان آمده است که برای تاریخ‌نگاران راهنمای خوبی است. در پایان کتاب اصطلاحات نسب‌شناسی آمده که معلوم نیست از خود مؤلف باشد. مورخان و محدثان متأخر همچون کیا گیلانی در *سراج الانساب*، حر عاملی در *امل الآمل* و مجلسی در *بحارالانوار* از کتاب *عمدةالطالب* بسیار بهره برده‌اند. کتاب دیگر ابن‌عنبه *الفصول الفخرية فی اصول البرية*، به زبان فارسی است که در ۱۳۴۶ ش به کوشش جلال‌الدین حسینی محدث ارموی در تهران چاپ شد. این کتاب دارای یک مقدمه و سه فصل است. عنوان مقدمه «در بیان منشأ نسل» است. طی این کتاب، تبار بشر از آدم تا نوح به اختصار بیان شده است، سپس فرزندان نوح با گستردگی بیشتر و طبقه‌بندی روشن‌تری دنبال شده و اعقاب هریک از فرزندان نوح، به ویژه پادشاهان منطقهٔ بین‌النهرین و ایران و جاهای دیگر ذکر گردیده‌اند. دامنهٔ این نسب‌شناسی به قبایل عرب و اجداد و نیاکان پیامبر کشیده شده و به ابوطالب پیوند می‌یابد و در نهایت فرزندان ابوطالب به سبک و سیاق *عمدةالطالب* جلالی بررسی و مرتب شده‌اند. وی در این کتاب گاه به نقد آراء دیگران پرداخته است (ص ۱۸۹). شباهت این کتاب به *عمدةالطالب* جلالی چنان است که برخی آن را ترجمهٔ کتاب اخیر دانسته‌اند.

ابن‌عنبه این کتاب را برای فخرالدین حسن بن شمس‌الدین محمد، از نوادگان امام زین‌العابدین (ع) که از عالمان سبزوار بود، نوشت (صص ۳، ۴). آثار دیگر ابن‌عنبه که نسخه‌های خطی آنها در دست است، از این قرارند: *بحرالانساب فی نسب بنی‌هاشم* (عربی)، که در آستان قدس (آستان، ۷۶)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۷/۵)، معهد المخطوطات العربیة (وکیل، ۲(۴)/۵۹) و کتابخانهٔ حکیم در نجف (نجف، ۱۹۶/۲) وجود دارد؛ *التحفة الجمالية فی انساب الطالبية* (فارسی)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرعشی قم موجود است (مرعشی، ۴۳). زرکلی (۱۷۷/۱) از کتابی خطی به نام *رسالة فی اصول شجرة السادة آل ابی‌علوی*، تألیف وی نیز نام می‌برد.

آقابزرگ (۳۷۶/۲) کتاب‌دیگری تحت‌عنوان *انساب آل ابی‌طالب* به ابن‌عنبه نسبت داده و احتمال داده که این کتاب ترجمهٔ *عمدة الطالب* با تغییراتی اندک است.

مذهب ابن‌عنبه محل تأمل است. برخی در شیعی بودنش تردید کرده‌اند (دوانی، ۳۲۴/۴). چنین تردیدی روا نمی‌نماید، اما امامی بودن وی قطعی به نظر نمی‌آید. برخی او را زیدی دانسته‌اند (اعلمی، ۱۹۹/۳). آنچه این احتمال را تقویت می‌کند، برخی اشارات و تعبیرات اوست. مثلاً دربارهٔ امام دوازدهم (ع) می‌گوید: «ثانی عشر الائمة عند الامامية، وهو القائم المنتظر عندهم» (*عمدة الطالب*، چاپی، ۱۹۹) و مهم‌تر از آن در دیباچهٔ *عمدةالطالب* تیموری (صص ۵-۶)، آنجا که از اوصاف امیرتیمور سخن می‌گوید، او را بدین عبارت می‌ستاید: «... صاحب‌الملکات العلية والانباء النبوية، والفصاحة الصديقية، و الحصانة الفاروقية، والسماحة النورية، والحماسة المرتضوية...». با اینهمه شیعی امامی بودن او محتمل‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌نماید. به ویژه که او شاگرد و داماد ابن‌معیهٔ شیعی بود و بخش نخستین زندگیش را در خدمت او به سر برد و از چشمهٔ فکری و اعتقادی و معنوی او سیراب گشت و همواره به استاد وفادار ماند.

مآخذ: آستان قدس ف، فهرست؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌عنبه، احمدبن علی، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب*، تیموری (کبری)، خطی مشکوة، ش ۱۸۱؛ همو، *عمدةالطالب* جلالی (وسطی)، به‌کوشش محمدحسن آل‌طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الفصول الفخرية*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ اعلمی، سلیمان، *دائرة المعارف*، قم، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ خدیویه، فهرست؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ زرکلی، *اعلام*؛ دوانی، علی، *مفاخر اسلام*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *فهرس مخطوطات المکتبة الغربية بالجامع الکبیر بصنعاء*، به کوشش احمدمحمد عیسوی و محمد سعید الملیح، اسکندریه، منشأة المعارف؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضوية*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ همو، هدیة الاحباب، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کیا گیلانی، احمدبن محمد، *سراج الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، مقدمهٔ *المجدی* علی‌بن محمد عمری، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸م؛ مشکوة، خطی؛ نجف، محمدمهدی، *فهرست المخطوطات المصورة فی مکتبة الامام الحکیم العامة*، نجف، ۱۳۹۹ ق؛ وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْن عُنَیْن، ابوالمحاسن شرف الدین محمد بن نصر الله بن حسین بن عُنین (۵۴۹-۶۳۰ ق/ ۱۱۵۴-۱۲۳۳م)، شاعر هجوسرای دمشقی. نیاکان وی از انصار بودند که از مدینه به کوفه کوچ کردند و در محلی موسوم به مسجد بنی نجار ساکن شدند (یاقوت، ۸۱/۱۹-۸۲؛ ابن‌خلکان، ۱۸/۵)، اما خود وی در دمشق‌زاده شد. یاقوت که از هم روزگاران اوست، شرح مفصلی دربارهٔ وی نوشته است (۸۱/۱۹-۹۲).

وی در زادگاهش از محضر ابن عساکر بهره گرفت و نحو و لغت را از ابوالثناء محمود بن ارسلان (رسلان) شیزری آموخت. همچنین نزد قطب الدین نیشابوری که در آن زمان ریاست شافعیه را به عهده داشت و در جامع اموی دمشق مجلس تشکیل می‌داد و نیز کمال‌الدین شهر زوری قاضی القضاة دمشق اندکی فقه آموخت. در بغداد از محضر منوچهر بن ترکانشاه، راوی *مقامات حریری*، بهره‌مند شد (همو، ۸۲/۱۹؛ صفدی، ۱۲۲/۵-۱۲۳). وی در نقد شعر چیره دست گردید (ابن‌خلکان، ۳۵۱/۳) و بر کتاب *الجمهرة* ابن دُرید احاطه یافت (یاقوت، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۱۴/۵) و سپس آن را مختصر ساخت (نک: آثار). در ۵۶۵ ق، هنگامی که شانزده ساله بود، سرودن شعر را آغاز کرد (مردم بک، ۴-۵). آغاز شاعری وی مصادف بود با روزگار حکومت نورالدین محمود بن زنگی که چندان عنایتی به شعر و ادب نداشت. زیرا وی مردی پرهیزگار بود و مجالست با شاعران را زیبندهٔ خویش نمی‌یافت و یا شاید به دلیل ترک زبان بودن قادر به درک ظرایف و زیباییهای شعر نبود و شاعران هم‌روزگار وی، در سروده‌های

خویش به این دو نکته اشاره کرده‌اند (همو، ۵). ازاین روی شاعر جوان که گویی از خیر امیران و بزرگان مأیوس شده بود، به انواعی از شعر از جمله لغز روی آورد که بیشتر به سرگرمی و اقناع شخصی نزدیک بود (نک: ابن عنین، ۱۴۹ ـ ۱۷۸) و گویا در این روزگار بیشتر سرگرمی وی، شرکت در مجالس ادبی و همنشینی با شاعران بود (همانجا؛ ابن ظافر، ۴۰۲). اندکی بعد، کار او به هجوسرایی و مجون کشید و بابی‌پروایی، زبان به طعن و استهزای هم روزگاران خویش گشود. وی در قصیده‌ای ۵۰۰ بیتی که آن را «مقراض الاعراض» نامید (ابن جوزی، ۸(۲)/۶۹۶؛ ابن تغری بردی، ۲۹۴/۶)، همهٔ اعیان و اشراف هم روزگار خویش را هجو کرد و هیچ یک از آنان را فرونگذاشت (همانجاها). از این قصیده ۵۲ بیت اکنون در *دیوان* وی (صص ۱۷۹ ـ ۱۸۴) بر جای مانده است.

در ۵۷۰ ق / ۱۱۷۴ م صلاح الدین ایوبی بر دمشق مسلط شد و با آنکه با شاعران و ادیبان بر سر مهر بود (مردم بک، ۵، ۳۲)، روشن نیست از چه روی ابن‌عنین برای نزدیک شدن به وی کوششی نکرد و به جای آن با بی‌پروایی، خود او و رجال حکومتش را هجو کرد (صص ۲۱۰ ـ ۲۱۱؛ ابن جوزی، ۸(۲)/۶۹۷).

ابن مطران طبیب که از نزدیکان صلاح‌الدین بود، نزد وی به سعایت برخاست و موجبات تبعید او را از دمشق فراهم آورد، اما ابن‌عنین اقدام او را بی‌پاسخ نگذاشت و در شعری گزنده و نیش‌دار به سختی او را هجو کرد (ص ۱۳۳؛ ابن‌جوزی، ۸(۱)/۴۱۱ ـ ۴۱۲). پس از آن، نزدیک به ۲۰ سال از عمر خود را در سرزمینهای گوناگون از جمله عراق، خراسان، آذربایجان، خوارزم، ماوراءالنهر، هند و یمن گذراند. در خوارزم و ری به مجلس درس فخر رازی راه یافت (یاقوت، ۸۲/۱۹؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۴؛ سبکی، ۸۷/۸؛ قس: مردم بک، ۶ ـ ۸) و به وی ارادتی ویژه یافت و بارها در سروده‌های خویش او را ستود (همانجا). در این مدت کوشید تا با ستایش برخی حکام به مال و ثروت دست یابد (ابن فوطی، ۵۲؛ ذهبی، ۸۷)، اما گویا در این امر چندان موفق نشد (ابن‌عنین، ۳۳) و به هر جا که سفر می‌کرد از هجو و ریشخند فرمانروایان و اشراف دست نمی‌کشید (همو، ۱۲۷، ۱۴۴، ۲۳۱). سرانجام به یمن رفت و چندی بین مصر و یمن به تجارت مشغول بود (ابن وردی، ۲۴۰/۲) و در مجالس ادبی شاعران و ادیبان مصر شرکت جست و میان آنان به «شاعر شام» شهرت یافت (ابن‌خلکان، ۶۲/۶). در یمن سیف‌الاسلام طغتکین برادر صلاح الدین ایوبی را مدح گفت (صص ۳۴ ـ ۴۰) و از این راه ثروتی به دست آورد (ابن وردی، همانجا)، اما آرزوی بازگشت به دمشق که از هر جای دیگری دوست‌تر می‌داشت (نک: صص ۶۸ ـ ۹۰؛ مردم بک، ۱۳)، هیچ گاه در وی خاموش نشد و قصاید بسیاری در بیان این آرزو سرود، چنانکه اکنون بخشی از *دیوان* او را همین قصیده‌ها که با زیبایی و ظرافت بسیار سروده شده است (ابن خلکان، ۱۷/۵)، تشکیل می‌دهد. ظاهراً عصبیت عربی او (مردم بک، ۲۳) نیز براین شوق بازگشت می‌افزود. با این حال وی هرگز ناخشنودی خویش را از زمامداران دمشق پنهان نساخت (ابن‌عنین، ۸۴ ـ ۸۵، ۱۰۸). در ۵۹۷ ق، پس از مرگ عثمان ابن صلاح الدین (۵۹۵ ق) و تسلط الملک العادل بر سراسر شام و مصر (مردم بک، ۱۲)، در قصیده‌ای از وی خواست تا اجازه دهد که به دمشق باز گردد (ابن‌خلکان، ۱۶/۵؛ مردم بک، همانجا)، الملک العادل اجازه داد و او با غروری تمام که از شعرش پیداست (ص، ۹۴) به دمشق وارد شد، اما پس از چندی به هجو ملک پرداخت (ص ۲۳۹؛ ابن جوزی، ۸(۲)/۶۹۷؛ یاقوت، ۸۷/۱۹؛ ابن‌تغری بردی، ۲۹۴/۶). با تسلط الملک المعظم بر دمشق دورهٔ طلایی زندگی او آغاز شد: در شمار نزدیکان و همنشینان ملک درآمد و با هزلیّات خویش مجالس وی را گرمی بخشید (ابن‌جوزی، ۸(۲)/۶۹۶) و نزد وی از اعتبار بسیار برخوردار شد (ابن عنین، ۹۲؛ ابن‌خلکان، ۱۸/۵). در ۶۲۳ ق از سوی وی به سفارت تعیین شد و در همین سفر در شهر اربل با ابن خلکان دیدار کرد (ابن‌خلکان، ۱۵/۵). در اواخر حکومت الملک المعظم به وزارت رسید و تا پایان حکومت فرزند او الملک الناصر بر این مقام باقی بود. با آغاز حکومت الملک الاشرف بر دمشق در ۶۲۶ ق، از مقام خود برکنار شد و ۴ سال پس از آن در ۸۱ سالگی در دمشق درگذشت (ابن خلکان، ۱۸/۵؛ مردم بک، ۱۵ ـ ۱۶).

مهم‌ترین ویژگی ابن عنین هجوسرایی و هزل‌گویی و کثرت اینگونه اشعار نسبت به مضامین دیگر، در *دیوان* اوست، اما به گمان ما در پس این زبان گزنده و این چهرهٔ شوخ (ابن فوطی، همانجا) شخصیت دیگری پنهان است که باید از خلال سروده‌های وی بیرون کشید. ستایشها و هجوهای او هیچ یک بی‌سبب و از سر تفنن و یا صرفاً برای به دست آوردن مال و جاه نبوده است. وی به ندرت زبان به هجو و ریشخند مردم عادی گشود، بلکه آماج زبان زهرآگین وی همواره اشراف و صاحبان قدرت بودند که از جملهٔ آنانند: امیر بدرالدین مودود شحنهٔ دمشق (ابن عنین، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۸)، صفی‌الدین ابن‌قابض، از رجال حکومت صلاح‌الدین ایوبی (همو، ۲۰۶، ۲۰۷)، ابوالفضل یحیی قاضی القضاة دمشق (همو، ۲۲۱)، جمال‌الدین محمد بن ابی‌الفضل دَولَعی خطیب دمشق (همو، ۱۸۲، ۱۸۸)، قاضی فاضل (همو، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۹)، جمال‌الدین عبدالرحیم بن علی بن شیث وزیر الملک المعظم (همو، ۱۹۰، ۲۲۴، ۲۲۵)، قاضی ابن ابی عصرون (همو، ۱۹۱ ـ ۱۹۳)، نایب وی حرستانی (همو، ۱۸۴) و قاضی شرف‌الدین (همو، ۱۳۱). وی در کار هجو و ریشخند چندان بی‌پروا بود که حرمت الملک المعظم را نیز که وی را بسیار گرامی می‌داشت، رعایت نمی‌کرد (همو، ۲۴۳؛ نک: صفدی، ۱۲۳/۵). از فساد حاکم بر خانواده‌های اشراف سخت انتقاد می‌کرد و خلیفهٔ بغداد را در آن شریک می‌دانست (ص ۱۴۴). الملک العادل را شمشیر روزی بُر (همو، ۲۳۹) و صاحبان قدرت را باری سنگین بر دوش مردم می‌دید. دو صفت عدل و انصاف در نظر وی ستودنی بود و رجال و کارگزاران حکومت را از اینکه از این دو صفت عاریند، تحقیر می‌کرد (همو،

۲۲۹). ستایش بسیار وی از فخررازی به دلیل دانش و معرفت او بود. (نک: همو، ۵۳ ـ ۵۵؛ یاقوت، ۸۹/۱۹ ـ ۹۰)، اما با فقیهان و رجال دین میانهٔ خوشی نداشت و همواره آنان را به استهزا می‌گرفت (نک: ابن عنین، ۱۳۲، ۱۳۷، ۲۰۲؛ مردم بک، ۲۰)، چنانکه یکی از سرگرمیهای وی آن بود که به جامع دمشق رود و در رواقهای آن به گردش بپردازد و در مجالس درس و وعظ نکته‌ای برای هزل و بذله‌گویی‌های خویش بیابد (همو، ۱۹ ـ ۲۰). احتمالاً به همین سبب است که یاقوت (۸۲/۱۹) دربارهٔ وی گوید «یُخِلّ بالصلوة». گرچه وی به بد دینی متهم شد (نک: ادامهٔ مقاله)، اما همو فخر رازی را به دلیل دفاع عالمانه‌اش از دین ستود (صص ۵۳ـ۵۴؛ یاقوت، ۸۸/۱۹ـ ۹۰).

وی برخی از اهل دانش و ادب را نیز هجو کرد که رشید نابلسی شاعر، ابن سائق، ابن قلانسی و سبط ابن جوزی از آن جمله‌اند (نک: صص ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۷). بی‌سبب نیست که سبط ابن جوزی، او را بد زبان، فاسق و هرزه خوانده است (۸(۲)/۶۹۶). طرفه آنکه در میان کسانی که هجو شده‌اند، برخی از استادان او و از آن جمله کمال‌الدین شهرزوری (ابن عنین، ۱۹۷) و نیز پدر خودش به چشم می‌خورند (همو، ۲۳۹؛ امین، ۱۶۶). این رفتار و نیز میل به باده‌نوشی (یاقوت، ۸۲/۱۹) و فرو نهادن فریضهٔ دینی (ابن عنین، ۱۳۸، ۱۳۹، یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۱۲۳/۵)، موجب گردید که وی به بد دینی و کفر متهم شود (یاقوت، صفدی، همانجاها)، چنانکه سبط ابن جوزی (همانجا) همنشینی با ابن عنین را یکی از گناهان بزرگ الملک المعظم شمرده است و گوید: آنگاه که ابن عنین مدتی گوشه‌نشینی اختیار کرد و به عبادت مشغول شد، رفتار وی را به جد نگرفتند و الملک المعظم با ارسال اسباب لهو و لعب پیام داد که با آنها به عبادت پردازد (همو، ۸(۲)/۶۰۶، ۶۹۸). با این حال وی پس از آنکه بر مسند وزارت تکیه زد (دلجی، ۱۲۴)، درستکاری و صداقت خویش را نشان داد و منابعی که به بد دینی او اشاره کرده‌اند، این نکته را از یاد نبرده‌اند (نک: صفدی، ۱۲۳/۵). خود وی نیز مدّعی درست کرداری و راستی خویش بود و تبعید از دمشق را نتیجهٔ راستی و درستی که به گفتهٔ خود، تنها گناهش بود، می‌دانست (ص ۹۴؛ ابن جوزی، ۸(۲)/۶۹۷). وی در سروده‌های هجوآمیز خویش رو به سوی مردم عادی داشت. اقبال مردم و ستایش بسیار از شعر او (یاقوت، ۹۲/۱۹؛ ابن خلکان، ۱۴/۵) از همین جا سرچشمه می‌گرفت، چنانکه قطعه‌هایی از شعر او را برخی از مردم گردآورده بودند (ابن خلکان، ۱۷/۵). استفاده از واژه‌های عامیانه در این سروده‌ها (مردم بک، ۲۶، ۲۴۶) نیز گرایش او را به عامهٔ مردم تأیید می‌کند. برخی از سروده‌های وی یادآور زجلهای شاعران سده‌های بعدی است (نک: ابن شداد، ۸۷). شاید بتوان با تحلیل و بررسی اشعار وی تصویر روشنی از جامعهٔ اشرافی دمشق در روزگار وی به دست داد.

آثار: علاوه بر *دیوان* ابن عنین که در دمشق (۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م) به چاپ رسیده است، دو کتاب نیز به وی نسبت داده‌اند که عبارتند از: ۱. *تاریخ العزیزی*، در سیرهٔ الملک العزیز که ظاهراً برای طغتکین بن ایوب که در آن زمان فرمانروای یمن بود، تألیف کرده است (زرکلی، ۱۲۶/۷)؛ ۲. *مختصر الجمهرة* لابن درید، در لغت (کحاله، ۷۹/۱۲) که نشانهٔ چیره‌دستی وی در لغت بوده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان،*وفیات*؛ ابن شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عنین، محمد بن نصرالله، *دیوان*، به کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ امین، حسن، *دولة الموحدین الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۶۸ م؛ دلجی، احمد بن علی، *الفلاکة والمفلوکون*، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ مردم بک، خلیل، مقدمه بر *دیوان* (نک: هم، ابن عنین)؛ یاقوت، *ادبا*.

محمد سیدی ـ حسن صفری نادری

اِبْنِ عَوّام، ابوزکریا یحیی بن محمد بن احمد بن عوام، گیاه‌شناس برجستهٔ اندلسی اهل اشبیلیه[1]. از زندگی و تاریخ دقیق تولد و مرگ او اطلاعی به دست نیامد. به احتمال قوی در سدهٔ ۶ ق/۱۲م می‌زیسته (لکلرک، II / 109-110) و حدود سالهای ۵۴۰، ۵۴۵ و ۵۸۰ق را که برای تاریخ درگذشت او ذکر کرده‌اند (کحاله، ۲۲۲/۱۳؛ بغدادی، ۵۲۰/۲؛ زرکلی، ۲۰۸/۹)، ظاهراً بر حدس و گمان استوار است. اثر مشهور او *کتاب الفلاحة* (ه م) نام دارد که مهم‌ترین اثر دربارهٔ کشاورزی در قرون میانه به شمار می‌رود. اثر دیگر ابن‌عوام، *تربیة الکَرْم*، توسط مونکادا[2] در ۱۸۸۹م در استکهلم (سرکیس، ۱۹۴/۱) منتشر شد (نیز نک: *کتاب الفلاحة*).

مآخذ: بغدادی، *هدیه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سرکیس، *جابی*؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نیز:
Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ عَیّاش، ابوالفرج عبدالرحمن بن احمد، ملقب به زین‌الدین (ربیع الاول ۷۷۲ ـ ۱۱ صفر ۸۵۳/ اکتبر ۱۳۷۰ ـ ۵ آوریل ۱۴۴۹)، مقری شافعی مذهب حجاز. وی در دمشق زاده شد و در همانجا نشأت یافت (سخاوی، ۵۹/۴). پدرش خود از مقریان شام بود (ابن جزری، ۱۲۸/۱؛ ابن حجر، ۳۶۵/۷). وی نزد استادانی چون عمادالدین ابن کثیر، عمادالدین ابن سراج، زین الدین ابن رجب حنبلی، شمس الدین ابن سند و رسلان ذهبی دانش آموخت. در دمشق از پدرش و نیز امین ابن سلار، محمود بن شرف شاه طوسی و عمر بن شمس الدین ابن لبان

---

1. Seville 2. Carlo Moncada

و در حلب از فیروز تبریزی قرائت آموخت (سخاوی، ۵۹/۴ ـ ۶۰). در ۷۸۷ ق همراه پدرش به حج و سپس به بیت المقدس رفت. وی در ۷۹۲ ق (یا ۷۹۱ ق: ابن عماد، ۲۷۷/۷) طی سفری به قاهره، از محضر استاد پدرش ابوالفتح محمدبن احمد عسقلانی در قرائت بهره برد و از وی اجازه دریافت کرد و در اسناد به پای پدر رسید (سخاوی، ۶۰/۴؛ قس: ابن جزری، ۱۲۸/۱، ۸۲/۲). ابن عیاش نحو را از پدرش و عطاءالله دروالی هندی فرا گرفت و از سراج الدین بلقینی و پدرش فقه آموخت (سخاوی، همانجا). وی از ۸۰۹ یا ۸۱۰ ق در مکه اقامت گزید، اما پس از آن به یمن و چند بار به مدینه سفر کرد و در حرمین شریفین عهده‌دار تعلیم قرائات گردید. چنانکه ابن حجر از او با عنوان «مُقرئ‌الحرم» یاد کرده است (۳۶۶/۷؛ سخاوی، همانجا). ابن جزری و مقریزی نیز با عباراتی مشابه به مقام او در قرائت حجاز اشاره کرده‌اند (سخاوی، ۶۰/۴، ۶۱). وی در ۸۵۱ ق به علت بیماری در مکه خانه‌نشین شد، ولی تا پایان عمر تدریس را رها نکرد (همو، ۶۰/۴).

از ابن عیاش اثری با عنوان *التهذیب فیما زاد علی الحِرزَین التقریب*،در قرائات برجای مانده که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ چستر بیتی موجود است (آربری، شم 3661(3)). همچنین لامیه‌ای در قرائات به نام *غایة المطلوب فی قراءة خلف وابی جعفر ویعقوب*،به او نسبت داده‌اند (سخاوی، همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن‌حجر، احمدبن‌علی، *انباءالغمر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ نیز: Arberry.

رؤیا حقیقی ایرانی

اِبْنِ عَیّاش، احمد بن محمد بن عُبیدالله جوهری (د ۴۰۱ ق/ ۱۰۱۱ م)، محدث امامی. دربارهٔ تولد وی تاریخ بخصوصی نقل نشده است، اما می‌توان با استفاده از تاریخ وفات اقدم مشایخ او تاریخ تولد او را تخمین زد. بنابر دو سندی که ابن عیاش خود در *مقتضب الاثر* (صص ۳، ۲۴) نقل کرده، تردیدی نیست که وی از ابوبکر محمد بن عبدالله انماطی (د ۲۸۶ ق، خطیب، ۴۳۲/۵) استماع حدیث کرده و با وصف حالی که آورده،می‌توان تخمین زد که ابن عیاش حدود ۲۷۰ ق متولد شده باشد. وی چنانکه از بررسی مشایخ و شاگردانش برمی‌آید، بخش عمدهٔ عمر خود را در بغداد گذرانیده است. تنها از یک سفر وی به سامرا در حوالی ۳۳۹ ق اطلاع در دست است (ابن عیاش، ۱۲). این سفر بایستی کوتاه بوده باشد، زیرا ابن عیاش در ۳۴۰ ق ظاهراً در بغداد از سهل بن محمد طرطوسی حدیث شنیده است (همو، ۱۸). وی پس از عمری طولانی در بغداد درگذشت (طوسی، *الفهرست*، ۳۳).

پدر و جد او از افراد سرشناس بغداد در دورهٔ آل حمّاد بودند. مادرش سکینه دختر ابویعلی حسین بن یوسف از رجال برجستهٔ آل حمّاد و برادر ابوعمر محمد بن یوسف قاضی بود (همانجا؛ نجاشی، ۸۵). خانوادهٔ ابن عیاش هم از جانب پدر و هم از جانب مادر از اهل علم بوده‌اند و چنانکه خود متذکر شده است (طوسی، *مصباح*، ۷۴۱)، خاندان او با ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی از نواب خاص در ارتباط بوده‌اند. جدّ وی عبیدالله از علمای شیعهٔ بغداد و در واقع از اولین مشایخ ابن عیاش بوده است (ابن نجار، ۴۳/۲ ـ ۴۴). کتاب *مقتضب الاثر* جای شبهه‌ای در اینکه ابن عیاش شیعهٔ اثنا عشری بوده، باقی نمی‌گذارد؛ با این حال ابن عیاش چندان مورد مهر شیوخ بغداد نبوده است (نک: نجاشی، ۸۶). نجاشی (ص ۸۵) و طوسی (*الفهرست*، ۳۳، *رجال*، ۴۴۹) متذکر شده‌اند که ابن عیاش در اواخر عمر دچار اضطراب گردیده است. طوسی (همانجاها) و نجاشی (همانجا) از سعهٔ روایت ابن عیاش تمجید کرده‌اند. ذکر زمان و مکان در برخی موارد (ابن عیاش، ۱۲، ۱۸، ۳۱)، توضیح در مورد نحوهٔ تحمل حدیث (همو، ۳۱، ۴۱، ۵۳)، توضیح دربارهٔ موارد دقیق اختلاف در روایت یک حدیث (همو، ۱۸ ـ ۲۱) و توضیح در مورد تقطیعاتی که به جهت ضرورت در حدیث انجام داده (همو، ۵۰، ۵۱)، همه از شواهد دقت ضبط او در حدیث است (نیز برای شاهدی بر وسواس او در روایت، نک: ابن عیاش، ۲۴).

از مقایسهٔ احادیث ابن عیاش با نظایر آن در دیگر کتب حدیث میزان دقت وی در ضبط حدیث اعم از سند و متن بیشتر آشکار می‌شود. به عنوان نمونه حدیثِ جابربن سمره (ابن عیاش، ۴؛ قس: بخاری ۱ (۱) / ۴۰۱؛ ابن ابی زینب نعمانی، ۶۲) و حدیث سعیدبن غزوان (ابن عیاش، ۹؛ قس: ابن ابی زینب نعمانی، ۴۴؛ ابن بابویه، ۲۸۱/۱) را می‌توان ذکر کرد. ابن عیاش چنانکه در مقدمهٔ *مقتضب الاثر* متذکر شده، در مواردی به نقدِ حدیث نیز پرداخته است (مثلاً نک: ص ۵؛ خزاز، ۴۳).

در میان مشایخ او در حدیث، علی‌رغم اینکه اغلب آثار وی از دست رفته، نام بیش از ۴۰ تن در دست است. از جملهٔ آنان می‌توان از ابن عقدهٔ همدانی، ابوعلی صولی، عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن محمد بن یحیی عطار، ابن حمزهٔ طبری، ابن جعابی، محمد بن احمد منصوری، سهل بن محمد طرطوسی و حسین بن علی بزوفری نام برد (ابن عیاش، جم؛ ابن شاذان، ۴۷، ۱۲۸؛ طوسی، *مصباح*، ۷۳۶، ۷۵۹؛ طبرسی، ۳۴۹، ۳۷۰ ـ ۳۷۳). از شاگردان و روات مشهور ابن عیاش می‌توان ابن شاذان قمی، نجاشی، خزاز قمی و جعفر بن محمد دوریستی را نام برد (ابن شاذان، جم؛ نجاشی، ۶۳؛ خزاز، جم؛ ابن ابی الرضا، ۱۶۸). شیخ طوسی در موارد متعدد (*الفهرست*، ۳۳؛ *رجال*، ۴۴۹؛ الغیبة، همانجا؛ *مصباح*، ۷۳۹) با واسطهٔ «جماعة» یا «جماعة من اصحابنا» از ابن عیاش نقل کرده که باید مقصود وی برخی از شیوخ معروفش چون شیخ مفید و حسین بن عبیدالله غضائری باشد (در مورد دیگر شاگردان وی، نک: کراجکی، ۲۵۶؛ ابن نجار، ۴۳/۲ ـ ۴۴؛ طبرسی، ۳۴۹؛ علامهٔ حلی، ۱۱۱؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۲۴).

ابن عیاش، به عنوان حلقهٔ واسطه در روایت آثار سلف کوشش بسیار کرده است، چنانکه برخی از این آثار تنها به همت او به دست

آیندگان رسیده و برخی چون *طب الائمهٔ* پسران بسطام تا امروز محفوظ مانده است. از میان آثار شیعه و سنی که وی روایت کرده، می‌توان از *الخصال* و *الکمال* ابن عنبسه، *التخریج* عبیدبن کثیر و کتابهای وکیع بن جراح و موسی بن عیسی منصوری نام برد (ابن عیاش، جم؛ نجاشی، جم؛ علامهٔ حلی، ۱۱۶ ـ ۱۱۷).

ابن عیاش اطلاعات رجالی وسیعی داشته و علاوه بر آثاری که مستقلاً در این علم تألیف کرده، در جای‌جای *مقتضب الاثر* نیز به حسب مناسبت به بحثهای رجالی پرداخته است. به عنوان نمونه توضیحی که ابن عیاش (ص ۸) در مورد نسبت «طاطری» داده، در قیاس با توضیحات مراجعی چون *انساب* سمعانی (۶/۹) و *معجم البلدان* یاقوت (۴۸۸/۳) جالب توجه است. نجاشی در *رجال* خود به کرات از ابن عیاش استفاده کرده، ولی به هر دلیل مطالب مربوط به جرح و تعدیل را از وی نقل نمی‌کند.

نظری به عناوین آثار مفقود ابن عیاش و قطعات پراکندهٔ باقی مانده از آنها نشان می‌دهد که وی از افرادی بوده که در ثبت تاریخ ائمهٔ متأخر شیعه و نیز تاریخ غیبت صغری (۲۶۰ـ۳۲۹ ق / ۸۷۴ـ۹۴۱ م) نقش بسزایی داشته‌اند و این امر از آن جهت بیشتر حائز اهمیت است که وی خود غیبت صغری را درک کرده و در مورد مسائل مطروحه دربارهٔ آن دوره، چون مسألهٔ ادعای ابوبکر بغدادی شخصاً درگیر ماجرا بوده است (نک‌: طوسی، *الغیبة*، ۲۵۵). جز آنچه ذکر شد، مطالبی نیز در مورد تاریخ ائمهٔ متقدم از وی نقل شده است (نک‌: همو، *مصباح*، ۷۴۹، ۷۵۹؛ ابن شهر آشوب، *مناقب*، ۳۷۹/۴).

ابن عیاش، به گفتهٔ شاگردش نجاشی (ص ۸۶) در ادب و شعر نیز چیره‌دست بوده است. برخی از عناوین موجود در فهرست آثار وی نمودار اطلاع او در تاریخ ادبیات عرب است.

ابن عیاش ظاهراً از حرفهٔ جواهرسازی ارتزاق می‌کرده است. وی نه تنها خود به لقب «جوهری» شهرت داشته، بلکه ابن نجار (۴۳/۲) جد او عبیدالله را نیز جوهری خوانده و این دلالت بر خانوادگی بودن این حرفه در میان آنان دارد. مهارت ابن عیاش در جواهرسازی تا اندازه‌ای بوده که در این زمینه به تألیف نیز پرداخته است.

آثار چاپی: *مقتضب الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر* این کتاب که یک بار در ۱۳۴۶ ق در نجف و بار دیگر در ۱۳۷۹ ق در قم به چاپ رسیده، حاوی مجموعه‌ای از احادیث ــ عمدتاً از طریق اهل سنت ــ در اثبات ائمهٔ اثناعشر است. این کتاب از نخستین آثار امامیه در این باره بود و خزاز قمی شاگرد ابن عیاش تا حدزیادی از آن تأثیر گرفته و در واقع باید *کفایة الاثر* وی را کوششی در جهت تکمیل کار استاد دانست. از آنجا که مؤلف در *مقتضب الاثر* از ابن حمزهٔ طبری نقل کرده و ابن حمزه در ۳۵۶ ق / ۹۶۷ م وارد بغداد شده (هـ د، ابن حمزه)، تألیف این کتاب باید مربوط به بعد از سال مزبور باشد.

آثار یافت نشده:

۱. *الاغسال*. موضوع این کتاب چنانکه از موارد نقل برمی‌آید، احادیثی در باب اغسال مندوبه و احتمالاً واجبه بوده است. نسخهٔ آن تا قرن ۹ ق / ۱۵ م باقی بوده و کفعمی از آن نقل کرده است (طوسی، *الفهرست*، ۳۳؛ نجاشی، ۸۶؛ ابن طاووس، *اقبال*، ۲۱؛ افندی، ۳۱/۶؛ نوری، ۱۵۲/۱ـ۱۵۴؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۲۵۲/۲).

۲. *اخبار ابی‌هاشم*... (طوسی، نجاشی، همانجاها). از موارد نقل چنین پیداست که این کتاب مشتمل بر روایات تاریخی در مورد ائمهٔ متأخر بوده است. نسخهٔ آن تا قرن ۷ ق / ۱۳ م باقی بوده، طبرسی (ص ۳۴۹، جم)، ابن شهر آشوب (*مناقب*، ۳۹۰/۴) واربلی (۲۲۱/۳) از آن نقل کرده‌اند. علامهٔ حلی نیز در اجازه به بنی زهره (ص ۱۱۰) آن را روایت کرده است.

۳. *عمل رجب، شعبان و شهر رمضان* (طوسی، نجاشی، همانجاها)، که مورد استفادهٔ ابن طاووس در *مهج الدعوات* (ص ۴۶) قرار گرفته است.

۴. *مسائل الرجال*، که موضوع آن پرسشهایی از امام هادی (ع) و پاسخهای آنها بوده است. نسخهٔ این کتاب تا قرن ۷ ق / ۱۳ م باقی بوده و ابن ادریس در مستطرفات *السرائر* (ص ۴۷۹) و ابن طاووس در *الامان* (ص ۴۵) از آن نقل کرده‌اند.

دیگر آثار ابن عیاش که نسخه‌ای از آنها تاکنون به دست نیامده، عبارتند از: *کتاب فی ذکر الشجاج*، *اخبار جابر الجعفی*، *اخبار السید* (اسماعیل الحمیری)، *شعر ابی هاشم الجعفری*، *ما نزل من القرآن فی صاحب الامر (الزمان)* (عج)، *الاشتمال علی معرفة الرجال*، که کتابی کم‌حجم بوده و در آن راویان هر امام را ذکر کرده است، *ذکر من روی الحدیث من بنی ناشرة* (یا بنی عمار بن یاسر)، *اخبار وکلاء الائمة الاربعة*، که کتابی مختصر بوده است. افزون براین از وی کتابی با عنوان *اللؤلؤ وصنعته وانواعه*، در مورد ساخت لؤلؤ (مروارید) و انواع آن (طوسی، نجاشی، همانجاها؛ ابن شهرآشوب، *معالم*، ۲۰) یاد کرده‌اند.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۵، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن ابی الرضا، محمدبن حسن، «الاجازة الکبیرة»، *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۴؛ ابن ابی زینب نعمانی، محمدبن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *کمال الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن شاذان، محمدبن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، *الامان من اخطار الاسفار والازمان*، نجف، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ همو، *مهج الدعوات*، بمبئی، ۱۲۹۹ ق؛ ابن عیاش، احمدبن محمد، *مقتضب الاثر*، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن نجار، محمدبن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ خزاز قمی، علی‌بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ طبرسی، فضل بن حسن، *اعلام الوری*، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ طوسی، محمدبن حسن، *امالی*، بغداد،

۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، الغیبة، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، مکتبة المرتضویة؛ همو، مصباح المتهجد وسلاح المتعبد، تهران، ۱۳۳۸ـ۱۳۳۹ ق؛ علامۀ حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبیرة»، بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۴؛ کراجکی، محمدبن علی، کنزالفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸ـ۱۳۲۱ ق؛ یاقوت، بلدان.

احمد پاکتچی

اِبْنِ عیسیٰ، ابو عبدالله محمد بن احمد صَنْهاجی (د ۹۹۰ ق / ۱۵۸۲ م)، ادیب و شاعر مراکشی. پدرش ادیبی فاضل بود (ابن قاضی، درة *الحجال*، ۱۰۶/۱). ابن عیسی در دستگاه حکومتی سلطان عبدالله الغالب بالله (۹۶۴ ـ ۹۸۱ ق) و سلطان ابومروان عبدالملک (۹۸۳ ـ ۹۸۶ ق)، از سلاطین مغرب، شغل دبیری داشت (سلاوی، ۵۷/۵؛ EI²) و در زمان حکومت ابوالعباس احمد بن محمد معروف به المنصور الذهبی (۹۸۶ ـ ۱۰۱۲ ق) به ریاست دیوان (وزیر القلم الاعلی) برگزیده شد (ابن قاضی، همان، ۲۲۶/۲؛ مراکشی، ۱۹۱/۴). در همین زمان بود که وی کتاب *الممدود والمقصور* خود را به وی تقدیم داشت (مقری، ۳۱۱/۹؛ ابن سوده، ۱۸۷).

اما پس از چندی مأمون، پسر و جانشین منصور که فردی عیاش و فاسد بود، به علتی نامعلوم او را دستگیر کرد و پس از مصادرۀ اموالش وی را در فاس به زندان افکند (وفرانی، ۱۷۹؛ سلاوی، ۱۶۹/۵). ابن عیسی سرانجام در زندان درگذشت (ابن قاضی، همانجا) یا به قول مراکشی (همانجا) بـه فرمان سلطان بـه قتل رسید. وفرانی (ص ۱۶۶) ۴ بیت از اشعار او را در نکوهش دنیا و پادشاهان نقل کرده است و ابن قاضی (همانجا، جذوة الاقتباس، ۳۲۶) نثر او را بهتر از شعرش دانسته و خط وی را ستوده است. از او آثاری در دست است: ۱. بدیع *الجوهر النفیس*، نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره مـوجود است؛ ۲. *الممدود والمقصور من سَنا السلطان المنصور*، قسمتهایی از آن در فاس موجود است (زرکلی، ۷/۶). به گفتۀ زرکلی (همانجا) وی شرحی بر عینیۀ ابن سینا نیز داشته است که اثری از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، جذوة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، درة *الحجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، تونس / قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵ م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حلّ مراکش و اغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ وفرانی، محمد بن الحاج، *نزهة الحادی*، به کوشش هوداس، رباط، مکتبة الطالب؛ نیز: EI².

عباس حجت جلالی

اِبْنِ عَیْنِ زَرْبی، موفق الدین ابونصر عدنان بن نصربن منصور (د ۵۴۸ ق/ ۱۱۵۳ م)، از اهالی عین زربی (نام عربی قصبۀ باستانی آنازاربوس یا آناوارزه در استان آدانا، جنوب ترکیۀ فعلی)، پزشک، احکامی و ادیب مسلمان. وی ظاهراً در عین زربی‌زاده شد. سپس به بغداد رفت و به تحصیل طبّ و نجوم و حکمت پرداخت و در این علوم مهارت یافت. آنگاه ظاهراً در دوران خلافت الآمر فاطمی عازم دیار مصر شد (حمارنه، ۶۴۲) و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۷/۲ ـ ۱۰۸؛ لکلرک، II/51-52). در ابتدای کار در مصر نتوانست از راه پزشکی تحصیل معاش کند، ناچار در بازار شهر قاهره، در دکّه‌ای نشسته و از راه تنجیم و اختیار ساعات، کسب رزق می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). چندی بعد وزیر خلیفۀ مصر به وسیلۀ سفیری که از بغداد آمده بود و با ابن عین زربی آشنایی داشت، از مراتب فضل و منزلت او در علوم آگاه شد و بدین سان وی به دربار خلیفۀ مصر راه یافت و کارش بالا گرفت (همانجا) و معالجۀ خلیفه و خانواده‌اش به او واگذار شد (فیلسوف الدوله، ۸۱/۱). ابن عین زربی در زبان عربی مهارت داشت و در مجالس درس وی شاگردان بسیاری حاضر می‌شدند (همانجا). وی خط زیبایی نیز داشت چنانکه کتابها و رساله‌هایی در پزشکی و منطق و غیره به خط خود نوشته است. او شعر نیز می‌سروده است. ابن عین زربی سرانجام در ۵۴۸ ق، یک سال پیش از الظافر فاطمی در قاهره درگذشت (حمارنه، ۶۴۴؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا).

آثار:

الف ـ خطی: ۱. *رسائل هندسیة جرت بین کاتبه ابن الزبیر وبین ابی نصربن العین زربی*. به طوری که از نام کتاب پیداست، این رساله مجموعۀ مکاتبات هندسی است که بین ابن زبیر و ابن عین زربی انجام گرفته است. نسخه‌ای از آن در بیروت هست (GAL,S,I/890)؛ ۲. *فیما یحتاج الطبیب من علم الفلک*، که دربارۀ نیاز پزشک به دانش ستاره‌شناسی است و نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*آلوارت*، V/508)؛ ۳. *الکافی فی (صناعة) الطب*، که در ۵۱۰ ق/ ۱۱۱۶ م در مصر تألیف شد و آخرین تنقیح آن از سوی نویسنده در ۵۴۷ ق/ ۱۱۵۳ م صورت گرفت (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۸/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۳۷۷/۲؛ حمارنه، ۶۴۵، ۶۴۶). مؤلف در این کتاب، علم پزشکی را شامل دو قسمت نظری و عملی دانسته، پس از بررسیهای لازم دربارۀ تأثیر هوا، تغذیه و استراحت، به علل و عوارض امراض پرداخته و بخش بزرگ آن را به چگونگی معالجه و مداوای بیماریها اختصاص داده است. حمارنه سبک و روش منطقی و دقیق او را در بیان مسائل طبی گوناگون ستوده است (ص ۶۵۳). کهن‌ترین نسخه‌ای که اکنون در دست است، نسخۀ مورخ ۹۵۳ ق/ ۱۵۴۶ م، در کتابخانۀ پاریس است (دوسلان، 528). ابن عین زربی، به نوشتۀ خود، جهت تسهیل مراجعه و استفاده، آن را به ترتیب اعضای بدن، از سرتا پا مرتب کرده است (برای مشخصات برخی از نسخه‌های این اثر، نکـ: GAL,S, I/642؛ بلوشه، 223؛ ظاهریه، حمارنه ۲۹۷؛ احمد، ۱۷۵/۱، ۱۷۶)؛ ۴. *مقالة فی مرض السّقعة ومعالجته*، رساله‌ای است دربارۀ نوعی بیماری پوستی و مداوای آن. یک نسخه از این اثر که در تاریخ ۱۰۶۴ ق استنساخ شده در ظاهریه (ظاهریه، خیمی، ۴۲۰/۲) موجود است. این کتاب شامل

توضیح و تعریف بیماری مزبور، علل و عوامل ابتلا به آن، نشانهای بروز و بالاخره طریقهٔ معالجه با فصد، رژیم غذایی، داروها و گیاهان است (ظاهریه، حمارنه، ۴۵۵ ـ ۴۵۷).

ب ـ یافت نشده: ۱. تعذر وجود *الطبیب الفاضل ونفاق الجاهل* (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۸/۲)؛ ۲. *رسالة فی السیاسة*؛ ۳. شرح کتاب *الصناعة الصغیرة*، نوشتهٔ جالینوس؛ ۴. *مجرّبات فی الطبّ*. این مجموعه که به شکل جُنگ نوشته شده و ظافر بن تمیم بعد از وفات ابن عین زربی آن را در مصر جمع‌آوری کرده است، حاکی از آگاهیها و تجربیات دقیق او در پزشکی است (همانجا)؛ ۵. *مقالة فی الحصی وعلاجه*؛ ۶. *الرسالة المقنعة*،دربارهٔ منطق، که از سخنان ابونصر فارابی و ابن سینا تألیف و تدوین کرده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، موصل، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ حمارنه، سامی خلف، «الطبیب العربی ابن عین زربی»، *ابحاث الندوة العالمیة الاولی لتاریخ العلوم عندالعرب*، حلب، ۱۹۷۷ م؛فیلسوف الدوله، میرزا عبدالحسین‌خان، *مطرح الانظار*، تبریز، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ظاهریه، خطی: (الطب والصیدلة)، حمارنه؛ همان، خیمی، نیز:
Ahlwardt; Blochet; De Slane; GAL,S; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1971.
ابوالحسن دیانت

اِبْنِ عُیَیْنه، ابومحمد سفیان بن عیینة بن میمون هلالی (۱۰۷ ـ ۱۹۸ ق / ۷۲۵ ـ ۸۱۴ م)، محدث و فقیه کوفی. نسبت هلالی او مربوط به رابطهٔ ولاء با بنی هلال بن عامر است (ابن سعد، ۴۹۷/۵). سفیان در کوفه زاده شد (ابن حبان، ۱۴۹) و از دوران کودکی به فراگیری علم روی آورد. ابن عیینه همراه پدرش که از کارگزاران خالدبن عبدالله قسری بود، در پی عزل خالد در ۱۱۴ ق/ ۷۳۲ م رهسپار مکه شد (ابن سعد، همانجا؛ بسوی، ۱۸۶/۱). وی در ۱۲۶ ق به کوفه بازگشت (همو، ۱۸۸/۱). او سفری نیز به بغداد داشته و در ۱۵۰ و ۱۵۲ ق به یمن رفته است (ابن سعد، همانجا؛ خطیب، ۱۷۴/۹). ابن عیینه بیش از ۸۰ تن از بزرگان تابعین را درک نموده (نک: خطیب، همانجا) و از آنها حدیث شنیده است که از آن میان مالک بن انس، ایوب سختیانی، ابان بن تغلب، ثور بن یزید حمصی، جابربن یزید جُعفی، حمید بن قیس اعرج، عبدالله بن کثیر مکی، عاصم بن بهدله، ابوالزناد، عبدالله بن شُبْرُمه، عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُریج، ابن مُحَیصِن سهمی، محمد بن سائب کلبی، ابن ابی‌لیلی و محمد بن مسلم زهری شایان ذکرند (نک: مزی، ۱۷۸/۱۱ ـ ۱۸۳). وی را از اصحاب امام صادق (ع) نیز دانسته‌اند (برقی، ۴۱؛ طوسی، ۲۱۲). ابن عیینه را یکی از آگاه‌ترین محدثان به حدیث اهل حجاز و به ویژه به احادیث مربوط به تفسیر شمرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۳۲ ـ ۳۳). افراد بسیاری نیز از او حدیث شنیده‌اند که از مشاهیر آنان سفیان ثوری، عبدالله بن مبارک، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل، علی بن مدینی، یحیی بن معین، سعید ابن‌منصور، احمد بن منیع بغوی، اسحاق بن راهویه، حسن بن صالح بن حی، حسن بن محمد زعفرانی، حمادبن زید، زبیر بن بکار، ابوبکر بن ابی شیبه، عبدالرزاق صنعانی، عثمان بن محمد بن ابی شیبه، ابونعیم فضل بن دکین، محمد بن عمر واقدی و نعیم بن حماد مروزی را می‌توان نام برد (نک: احمد بن حنبل، ۲۵/۱؛ شافعی، ۸؛ سعید بن منصور، ۵۴/۱؛ ابن ابی شیبه، ۳۵/۱؛ واقدی، ۱۱۱۳/۳، جم؛ مزی، ۱۸۳/۱۱ ـ ۱۸۸). ابن عیینه مورد وثوق رجالیان و محدثان بوده و روایات او در صحاح سته و غیر آن وارد شده است (به عنوان مثال، نک: بخاری، ۲۱۱/۱؛ مسلم، ۱۴۸۳/۲؛ ابوداوود، ۳۵/۴؛ ترمذی، ۱۵۱/۴؛ نسائی، ۱۴۰/۷؛ ابن ماجه، ۷۳۴/۲)؛ با این حال در منابع گاه کم دقتیهایی چون تدلیس در اسانید (ذهبی، ۱۷۰/۲) و تلخیص متون (جاحظ، ۱۵۴/۱؛ ابن قتیبه، ۵۰۷) به وی نسبت داده شده است. از نظر مذهب ابن ندیم (صص ۲۲۶، ۲۲۷) او را زیدی می‌شمارد. وی در جرح و تعدیل راویان، صاحب نظر بوده و ابن ابی حاتم (صص ۳۵ ـ ۴۹) او را فردی نقاد به شمار آورده و برخی نظرات وی را در امر جرح و تعدیل ذکر نموده است. وی به عنوان زاهدی حکیم شناخته شده و بسیاری کلمات حکیمانه از او نقل شده است (مثلاً ابونعیم، ۲۷۰/۷ ـ ۳۰۴). ابن عیینه در سال آخر عمر خود به مکه رفت و سرانجام در ۹۱ سالگی در آنجا درگذشت و در کوه حجون به خاک سپرده شد (ابن سعد، ۴۹۸/۵؛ ابن حبان، ۱۴۹). مقبره‌ای به نام وی در استانبول وجود دارد که دلیلی بر صحت انتساب آن به وی در دست نیست (ایشلی، 95-99).

آثـار: عجلی (ص ۱۹۵) و ابن ندیم (ص ۲۸۲) تصریح کرده‌اند که از او اثری شناخته نشده است؛ بنابراین آثاری چون *جوابات القرآن* (نک: ابن ندیم، ۳۷) که برای او ذکر کرده‌اند، احتمالاً توسط دیگران تدوین شده است. همچنین ابن ندیم (همانجا) از تفسیری که به او نسبت داده شده، یاد کرده و سیوطی در *الدرالمنثور* (۶۵/۱، جم) و به گفتهٔ سزگین، ثعلبی در *الکشف والبیان* از تفسیر او استفاده کرده‌اند (نک: GAS, 1/96). نجاشی (ص ۱۹۰) نیز نوشته که وی «نسخه»ای را از امام صادق (ع) روایت کرده است. همچنین مجموعه‌هایی پراکنده از احادیث گردآوری شدهٔ ابن عیینه به صورت خطی در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (نک: *فهرس* ...، ۱۸، ۲۲، جم؛ GAS، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تقدمة المعرفة*، حیدر آباددکن، ۱۲۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش عامر عمری اعظمی، بمبئی، الدار السلفیة؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش، فلایشهامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن ماجه، محمد ابن‌یزید، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوداوود، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ احمد بن حنبل، مسند، مصر، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ برقی، احمد بن ابی عبدالله، *الرجال*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر، مصر؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش

حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛سعید بن منصور، سنن، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بمبئی، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م؛ سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ شافعی، احمد بن ادریس، مسند، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ طوسی، محمد بن حسن، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة فی‌دارالکتب الظاهریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، مصر؛ نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، به کوشش موسی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نسائی، احمد بن شعیب، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ ق / ۱۹۳۰ م؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ نیز:
GAS; İşli, Necdet, *İstanbul'da sahabe kabir ve makamlari*, Ankara, Renk ofset matbaacılık.
بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ غازی، ابوعبدالله محمدبن احمد بن محمدبن محمدبن علی بن غازی عثمانی مکناسی (۸۵۸ ـ ۹ جمادی‌الاول ۹۱۹ ق/ ۱۴۵۴ ـ ۱۳ ژوئیهٔ ۱۵۱۳م)، فقیه مالکی، مورخ، ادیب و عالم حساب. نسبش به بنی‌عثمان قبیله‌ای از کتامه در مکناسة الزیتون واقع در مغرب اقصی می‌رسد (زرکلی، ۳۳۶/۵). برخی از جمله بابا تنبکتی (ص ۳۳۴) تاریخ تولد او را با استناد به *فهرست* احمد المنجور ۸۴۱ ق/ ۱۴۳۷م نوشته‌اند، ولی ابن قاضی با اشاره به نوشتهٔ *الروض الهتون فی اخبار مکناسة الزیتون* تألیف خود ابن‌غازی، تولدش را در ۸۵۸ ق قید کرده و می‌افزاید: این تاریخ با تاریخ مندرج در کتاب *فهرست* احمد المنجور مطابقت ندارد و گویا وی از آنچه در کتاب *الروض الهتون*... آمده، آگاهی نداشته است (۳۲۰/۱). ابن غازی در مکناسة الزیتون دیده به جهان گشود و در همانجا پرورش یافت و به فرا گرفتن علم پرداخت (بابا تنبکتی، ۳۳۳). در ۸۹۱ ق به فاس سفر کرد (ابن قاضی، همانجا) و در آنجا با عده‌ای از استادان خود آشنا گردید و از دانشمندان و فقهایی مانند: نیجی، محمدبن قاسم قوری و ابی‌عبدالله صغیر دانش آموخت (بابا تنبکتی، ابن قاضی، همانجاها؛ وزیر سراج، ۱(۳)/۵۸۶). از ادریس بن یخلف بوفرحی صنهاجی ریفی که معاصر وی بود نیز استفاده کرد (ابن قاضی، ۱۶۴/۱)، سپس به مولد خود بازگشته، چندی در میان خویشاوندان به سر برد (گنون، ۲۱۸/۱، ۲۱۹). در تعبیر حدیث و علم رجال و شرح‌حال‌نگاری و گزارش جنگها تسلط داشت؛ در علم قرائت، تفسیر، ادب، عروض، حساب و فرائض (تقسیم ارث) اطلاعات گسترده‌ای داشت. او سرآمد دانشوران روزگار خویش بود و عمر خود را در طلب علم و نوشتن و نشر آن گذرانید. به فن تدریس آشنا بود، مجالس قرائت قرآن و تفسیر تشکیل می‌داد و در ماه رمضان از صحیح بخاری حدیث می‌گفت (بابا تنبکتی، همانجا). بسیاری از جویندگان دانش، از مناطق دور، در مجلس درسش حاضر می‌شدند و از وی دانش می‌آموختند که از این میان می‌توان علی بن محمد شریف تلمسانی، ابن عباس صغیر، احمد دقون، علی‌بن هارون، عبدالواحد ونشریسی، عبدالرحمن بن احمد قصری فاسی، حسن بن عثمان تاملی جزولی را نام برد (ابن مریم، ۲۵۹؛ بابا تنبکتی، همانجا؛ مخلوف، ۲۷۶؛ ابن قاضی، ۱۸۲/۱).

ابن غازی دارای منطقی قوی، بیانی شیرین و روان، خلقی نیکو و محضری پربار بود. نزد خواص و عوام عزت و احترام داشت و سخنورترین فرد زمان خود بود (بابا تنبکتی، همانجا). ابتدا در مکناسه وپس‌ازآن‌درفاس جدید مجلس وعظ و سخنرانی داشت، سپس ضمن تدریس، امامت و خطابت مسجد قرویین را نیز عهده‌دار شد (همانجا). وی برای جهاد و مراقبت و محافظت ثغور اسلامی بارها به مرابطه پرداخت و به‌همین منظور در اواخر عمر به قصر کُتامه [شهری در جزیرة الخضراء اندلس] رفت، در آنجا مریض شد و به فاس بازگشت و تا پایان عمر خود در همانجا توطن اختیار کرد (همانجا). ابن‌غازی پس از درگذشت در الکغادین فاس مقابل قبر استادش محمد قوری به خاک سپرده شد (ابن قاضی، ۳۲۰/۱). هم‌اکنون مدفن او در فاس به «باب الحمراء» شهرت دارد (کتانی، ۲۵۷/۲). یکی از شاگردان وی به نام شقرون بن ابی جمعهٔ وهرانی قصیده‌ای زیبا و طولانی در رثا و سوگ او سروده است (بابا تنبکتی، ۳۳۴).

این آثار از ابن غازی به چاپ رسیده است: ۱. *بُغیة الطلّاب فی شرح منیة الحُسّاب*، که شرح منظومهٔ خود ابن غازی در علم حساب است (فاس، ۱۳۱۷، ۱۳۱۹ ق)؛ ۲. *الروض الهتون فی اخبار مکناسة الزیتون* (فاس، ۱۳۲۶ ق /۱۹۰۸م). این کتاب مهم‌ترین و سودمندترین کتاب ابن غازی است که جزئی از آن توسط هودا[۱] به فرانسه ترجمه شده و در «مجلهٔ آسیایی[۲]» چاپ شده است (EI²)؛ ۳. *الفهرسة المبارکة*،موسوم به *التعلّل برسم (رسوم) الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والناد* در ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹م به کوشش محمد زاهی در دارالبیضاء به چاپ رسیده است؛ ۴. کلیات فقهیة علی مذهب *المالکیة* یا کلیات فی *الفقه*، در فاس چاپ سنگی شده است (برای آثار خطی او، نک: GAL, S, I/522, 546, II/96, 97, 311, 338؛ کحاله، ۱۶/۹؛ منصور، ۲۲۷؛ حجی، ۲۲، ۲۹، ۴۰، ۱۳۵، ۱۸۴).

مآخذ: ابن قاضی، احمدبن محمد، جذوة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳م؛ ابن مریم، محمدبن محمد، البستان، به کوشش محمدبن ابی‌شنب، الجزائر، ۱۳۲۶ ق /۱۹۰۸م؛ بابا تنبکتی، احمدبن احمد، «نیل الابتهاج»،در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ کتانی، محمد، *فهرس الفهارس والاثبات*، فاس، ۱۳۴۷ ق؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس المخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ وزیر سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، تونس، ۱۹۷۰م؛ نیز: EI²; GAL, S.
ابوالحسن دیانت

اِبْنِ غالِب، محمد بن ایوب بن غالب غرناطی (سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م)، مورخ و جغرافی‌دان مسلمان اندلسی، مؤلف فرحة الانفس. تاریخ

1. Houdas 2. JA.

تولد و مرگ او مشخص نیست، اما به‌گفتهٔ مقری تا ۵۶۵ ق زنده بوده است (۱۸۲/۳، چ بیروت). بغدادی (۱۸۶/۲) نویسندهٔ *فرحة الانفس* را ابوعبدالله محمد بن غالب بَلنسی، دبیر و وزیر متوفی در ۷۶۷ ق پنداشته است، اما بی‌گمان این ابوعبدالله غیر از ابن غالب مؤلف *فرحة الانفس* است، زیرا اولاً یاقوت (د ۶۲۶ ق) از کتاب ابن غالب نقل کرده است (۴۰۰/۱)، ثانیاً ابن غالب اهل بلنسیه نیست. پونس بویگس نیز به‌خطا مؤلف *فرحة الانفس* را تمّام بن غالب (د ۳۴۷ ق) و اهل اِلْبیره و یا تمّام بن غالب لغوی (د ۴۳۶ ق) پنداشته است (عبدالبدیع، ۱ (۲) / ۲۷۵ ـ ۲۷۶). به‌گفتهٔ روزنتال که ابوغالب غرناطی، مؤلف تاریخی پیرامون اندلس، را همان ابن غالب دانسته (ص ۲۵۰)، وی را باید غرناطی به‌شمار آورد. همچنین نسبت غرناطی ابن غالب در یکی از نسخه‌های *نفح الطیب* آمده است (مقری، ۱ (۲) / ۴۱۷، چ لیدن). از آنجا که همزمان با ابن غالب در سدهٔ ۶ ق شاعری به‌نام ابوعبدالله محمد بن غالب رصافی بلنسی در اندلس می‌زیسته و هر دو با ابن تومرت و عبدالمؤمن بن علی، از حکمرانان موحدون معاصر بوده‌اند و نیز از آنجا که برای ابن غالب همنامان دیگری، در اندلس می‌توان یافت، شرح حال وی با شخصیتهای دیگر در آمیخته است (نک: عباس، ۱۰، ۱۴؛ ابن بشکوال، ۱۲۰/۱ ـ ۱۲۱؛ مقری، ۱(۱) / ۳، ۵۰۳، ۱ (۲) / ۹۶، ۲۰۹، ۲۱۰، چ لیدن).

با بررسی نسخهٔ بازمانده از کتاب *فرحة الانفس* و نیز اطلاعاتی که مقری و دیگران به‌دست داده‌اند، می‌توان دوران زندگی ابن غالب را تعیین کرد. ابن غالب در اثر خویش (همو، ۱ (۲) / ۲۸۳ ـ ۲۸۴، ۲۸۹ ـ ۲۹۱، ۲۹۹، چ لیدن) از حملات مسیحیان در سالهای ۵۴۰ تا ۵۴۲ ق به‌قلعهٔ اُریط و شهرهای المریه، اشبونه و قرطبه و اخراج مسیحیان از شهرهای بیّاسه و المریه در ۵۵۲ ق سخن گفته است. ابن غالب ضمن بیان رویدادهای گوناگون اندلس از جمله تاخت و تاز مسیحیان به‌قلمرو اسلامی اندلس (۵۴۰ ق) و انتقال حکومت از مرابطون به‌دست موحدون به‌وسیلهٔ عبدالمؤمن بن علی (۵۴۱ ق)، مطالبی آورده که پیداست خود از زبان شاهدان واقعه یا معاصران شنیده بوده است. صریح‌ترین اشارهٔ وی به‌تاریخ زندگی خود آنجاست که در شرح حال ابوجعفر بن عبدالحق خزرجی قرطبی گوید: «در ۵۶۵ ق از او جدا شدم» (مقری، ۱۸۲/۳، چ بیروت). ابن غالب دوران فرمانروایی ابوسعید عثمان بن عبدالمؤمن (د ۵۷۱ ق) را درک کرده و در کتاب خود دو بار از او نام برده است (مقری، ۱ (۲) / ۲۸۴، ۲۹۸، چ لیدن).

از اثر معروف وی به‌صورتهای مختلف فَرحة یا فُرحة الانفس (مقری، ۲۹۲/۱، چ بیروت؛ ابن سعید، ۲۵۰/۲، ۳۸۲)، *فرحة الانفس فی فضلاء العصر من الاندلس* (مقری، ۳۸۶/۳، چ بیروت)، *فرحة الاندلس* (همو، ۴۵۹/۱، چ بیروت) و صورتهای دیگر یاد شده است. این اثر شامل دو بخش جغرافیایی و تاریخی است. بخش تاریخی آن موجود نیست و تنها در برخی کتابها پاره‌هایی از مطالب آن نقل شده است. مطالبی که مقری (۲۹۰/۱ ـ ۲۹۷، جم، چ بیروت) و ابن سعید (۱۷۷/۱، ۱۸۲، جم) از *فرحة الانفس* برگرفته‌اند، نشان می‌دهد که بخش تاریخی از نظر اطلاعات غنی بوده است. اما از بخش جغرافیایی گزیده‌ای برجای مانده که لطفی عبدالبدیع آن را تصحیح کرده و در مجلهٔ معهد *المخطوطات العربیة* (قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م) به‌چاپ رسانده است. شاید خود ابن غالب دست به‌این گزینش زده باشد (عبدالبدیع، ۱(۲)/۲۷۸ ـ ۲۷۹). عنوان بخش بازمانده تعلیق منتقی من *فرحة الانفس فی تاریخ اندلس* است و تنها جغرافیای آن بخش از اندلس را در بردارد که بعد از ۴۰۰ ق در تصرف مسلمانان بوده است. امتیاز تعلیق منتقی نسبت به‌سایر متون جغرافیایی در این است که تقسیم‌بندی ایالات اندلس و موقع هر ایالت را نسبت به‌ایالات مجاور توضیح داده و شهرهای هر ایالت را برشمرده، آنگاه مانند دیگر متون جغرافیایی ویژگیهای آنها را ذکر کرده است.

ابن غالب اطلاعات ارزنده‌ای نیز در زمینهٔ مسائل اقتصادی از قبیل معادن و محصولات کشاورزی و صنعتی ایالات و شهرها (نک: ۱(۲) / ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۸)، میزان مالیات در سالهای شکوفایی دولت اسلامی اندلس (۱ (۲) / ۳۰۶)، حقوق و مقرری کارکنان جامع قرطبه (۱ (۲) / ۲۹۹)، مخارج بنای الزهرا (۱ (۲) / ۳۰۱)، همچنین اطلاعات نظامی در زمینهٔ نیروی دریایی (۱ (۲) / ۲۸۳) و مخارج لشکر (۱ (۲) / ۳۰۱) به‌دست داده است. توضیحات وی پیرامون برخی نکات مانند معنی لغوی اسامی بعضی از شهرها (۱ (۲) / ۳۰۷) و برابرهای اوزان و پیمانه‌های رایج در اندلس (۱ (۲) / ۳۰۰، ۳۰۱) نشان از باریک‌بینی وی دارد. گذشته از مسافت میان شهرهای مجاور ابن غالب مسافت هر شهر را نسبت به‌قرطبه (۱ (۲) / ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۰)، همچنین ابتدا و انتهای کوهها، سرچشمه و مصب و طول هر یک از رودخانه‌ها (۱(۲) / ۳۰۷ ـ ۳۰۸) و رویدادهای مهم تاریخی را که بعد از ۴۰۰ ق در هر یک از شهرهای اندلس اتفاق افتاده، ذکر کرده است (۱ (۲) / ۲۸۴، جم). مقایسهٔ تعلیق منتقی من *فرحة الانفس* با آنچه ادریسی ــ مؤلف *نزهة المشتاق* و معاصر ابن غالب ــ دربارهٔ جغرافیای اندلس نوشته، وسعت اطلاعات ابن غالب را نشان می‌دهد. ابن غالب برعکس ادریسی که بیشتر به‌مشاهدات خود تکیه کرده و غالباً از راهها، مزارع و باغها سخن گفته، با استفاده از مآخذ مربوط به‌اندلس به‌ذکر حوادث تاریخی این سرزمین نیز پرداخته است.

ابن غالب پس از ذکر ویژگیهای هر یک از شهرها و ایالات اندلس، تقریباً یک سوم متن موجود از کتاب خود را به‌شهر قرطبه و جامع آن، بنای شهر الزهرا و شمه‌ای از اخبار عبدالرحمن بن محمد الناصر لدین الله، بانی الزهرا اختصاص داده است (۱ (۲) / ۲۹۵ ـ ۳۰۶). سپس حکمرانان اموی اندلس و مدت زمامداری هر یک را ذکر کرده و در پایان آن که ناقص به‌نظر می‌رسد، اشارهٔ مختصری به‌دوران حکومت بنی حمّود دارد. نثر وی گاه مصنوع و مسجع است (نک: ۱ (۲) / ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۴) و گاه متناسب با موضوع مورد بحث شعرهایی نیز آورده است (۱ (۲) / ۳۰۲، ۳۰۶). مقری از بخش جغرافیایی کتاب ابن

غالب مطالبی نقل کرده است (۱/۱۹۹، ۴۵۹، ۱۵۱/۳، چ بیروت؛ ابن غالب، ۱ (۲) / ۲۸۲، ۳۰۷، ۳۰۹) و در یک مورد (مقری، ۴۶۶/۱،چ بیروت) از بخش جغرافیایی *فرحة الانفس* مطالبی نقل کرده که در *تعلیق منتقی* دیده نمی‌شود.

ابن غالب در *تعلیق منتقی* از احمد بن محمد رازی (د ۳۴۴ ق) مطالبی نقل کرده است (نک: ۱(۲)/ ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۱). از آنجا که اصل عربی دو کتاب رازی به‌نامهای *اخبار ملوک الاندلس* و *الاستیعاب فی انساب اهل الاندلس* از بین رفته (عنان، ۲۷۴)، نقلهای ابن غالب از او دارای اهمیت است (نیز نک: EI²؛ عبدالبدیع، ۱(۲) / ۲۷۹). وی از کتاب *المسالک والممالک* ابوعبید بکری (د ۴۸۷ ق) نیز استفاده کرده (نک: ۱ (۲) / ۲۸۷) که ظاهراً مربوط به‌بخش مفقود شدهٔ کتاب بکری است و همچنین از آثار ابن حیان، مسعودی، احمد بن ابی الفیاض و ابن نظام مطالبی برگرفته است (نک: ۱ (۲) / ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹).

برخی (EI²) به‌خطا کتاب عبدالحق خزرجی دربارهٔ تاریخ اندلس را به‌ابن غالب نسبت داده‌اند (قس: مقری، ۱۸۱/۳ ـ ۱۸۲، چ بیروت).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن سعید، علی ابن موسی، *المُغرب*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن غالب، محمد بن ایوب، «تعلیق منتقی من فرحة الانفس فی تاریخ الاندلس»، به‌کوشش لطفی عبدالبدیع، *معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ روزنتال، فرانتس، حاشیه بر *الاعلان بالتوبیخ* (نک: سخاوی در همین مآخذ)؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به‌کوشش فرانتس روزنتال، ترجمهٔ صالح احمد علی، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ عباس، احسان، مقدمه بر *دیوان رصافی بلنسی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ عبدالبدیع، لطفی، «نص اندلسی جدید»، *معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ عنان، محمد عبدالله، *تراجم اسلامیة شرقیة واندلسیة*، قاهره، مکتبة الخانجی؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش دوزی و دیگران، لیدن، ۱۸۶۱ ـ ۱۸۶۵ م؛ همان، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۸ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

مهدی جلیلی

اِبْنِ‌غانِم، عنوان‌چندتن‌از افراد خاندانی‌که در سده‌های ۷ و ۸ق/ ۱۳ و ۱۴ م در عصر ممالیک مصر و شام می‌زیستند و بیشتر ادیب، شاعر، کاتب و یا عهده‌دار مناصب دیوانی بودند. نسب آنان به غانم بن علی مقدسی که از عارفان و صوفیان بیت‌المقدس بود، می‌رسد. اگرچه وی نیای مادری برخی از آنان بوده است، اما همه به ابن غانم شهرت یافته‌اند. برخی از افراد این خاندان بعدها از بیت المقدس به مصر و شام کوچیدند. افرادشناخته شده و بنام این خاندان بدین قرار است:

۱. **ابومحمد عزّالدین عبدالسلام بن احمدبن غانم** (د شوال ۶۷۸/ فوریهٔ ۱۲۸۰). از میان منابع کهن تنها یونینی (۱۳/۴ ـ ۲۷) دربارهٔ او به تفصیل سخن رانده و منابع بعدی چیزی بر گفته‌های او نیفزوده‌اند. از این‌رو آگاهی ما از زندگی او اندک است. وی در بیت المقدس زاده شد. از آنجا که وفات او را قبل از ۵۰ سالگی گزارش کرده‌اند (همو، ۲۵/۴)، بی‌شک ولادتش را باید پس از ۶۲۸ ق دانست. وی در آغاز جوانی به آموختن *قرآن* روی آورد و سپس علوم متداول زمان خود را فرا گرفت و آنگاه با آثار و اندیشه‌های صوفیانهٔ جدش غانم بن علی (د ۶۳۲ ق) که از مشایخ خانقاه صلاحیه و از صوفیان بنام بود، انس و الفت گرفت و گرایش به تصوف، وی را برای ورود به میدان وعظ و خطابه آماده ساخت. نخستین مجالس وعظ او به درخواست پسر عمّش و در خلوت انجام گرفت. از آن پس مجالس وی با حضور برخی از خواص ادامه یافت تا اینکه کم‌کم آوازه‌اش بالا گرفت و به رغم میل خود، مردم برای شنیدن سخنان او شتافتند. پس از مدتی بیت المقدس را به قصد مصر ترک کرد و در قاهره رحل اقامت افکند. در آنجا نیز مجالسی ترتیب داد و سخنانش چنان مورد پسند مردم قرار گرفت که در قاهره برای وی زاویه‌ای برپا کردند و از هیچ لطف و محبتی به او دریغ نورزیدند و او زندگی را تا پایان در آنجا سپری کرد، اما اقامت در قاهره را به سبب دوری از پدرو خویشانش خوش نداشت و پیوسته به قدس و دمشق سفر می‌کرد. وی در اثنای این سفرها، در جامع اموی دمشق مجالس وعظ تشکیل می‌داد که جمعی از عالمان و زاهدان در آن شرکت می‌جستند. در سخنوری چنان مهارت داشت که خطبه‌های مراسم عید را فی البداهه ایراد می‌کرد. یونینی نمونه‌هایی از خطبه‌های او را که در دمشق (ح ۶۷۰ ق) و نیز در مراسم حج (۶۷۵ ق) ایراد نموده، گزارش کرده است (۱۴/۴ ـ ۱۷، ۱۹ـ ۲۲). ابن کثیر (۲۸۹/۱۳) و ابن تغری بردی (۱۲۸/۴) سبک وی را در سخنوری همچون عبدالرحمن ابن جوزی و امثال او دانسته‌اند.

ابن غانم در آثار خود همواره در تبیین مبانی تصوف کوشیده و به بررسی شرح حال سرآمدان این مسلک پرداخته است. شاید بتوان او را از صوفیانی دانست که شیوهٔ اعتدال برگزیدند. وی سعی داشت با تأویلات بجا میان شریعت و طریقت که از دیدگاه او ظاهر و باطن دین است، سازش برقرار کند. به همین جهت بر حلاج خرده می‌گرفت که چرا راز نگه نداشت و جان بر سر آن نهاد (نک: صلاحیه، ۳۵؛ موسی پاشا، ۴۶۸ ـ ۴۶۹). وی اندیشه‌های صوفیانهٔ خود را نزدیک به فهم مردم عادی بیان می‌کرد و مجالس خود را به دور از جاه و جلال کاخهای سلاطین و حتی مساجد و مدارس تشکیل می‌داد و از همین‌رو پیوسته مورد توجه عموم قرار می‌گرفت (همو، ۴۷۲). چارچوب کلی اشعار وی نیز همان سبک و قالب سنتی قصیده است و مدایحش که همانند اشعار دیگر شعرای صوفی اساساً به مضمون عشق تعلق دارد، همه آکنده از اشارات و تعبیرات صوفیانه و باورها و معتقدات مذهبی است و در عین حال روان، ساده و دلنشین است و از ظرافتهای صنایع بدیعی و آرایشهای لفظی چون جناس، تضمین و اقتباس از آیات *قرآن* و روایات نبوی بهرهٔ فراوان دارد (صلاحیه، ۳۱؛ موسی پاشا، ۴۵۸). وی علاوه بر قصیده، مخمسات وموشحاتی نیز دارد که در لابه‌لای نوشته‌های او پراکنده است. صفدی با نقل مدیحه و موشحی از او شعرش را متوسط ارزیابی کرده است (*الوافی*، ۴۱۵/۱۸ـ۴۱۶). نثر ابن غانم آهنگین، مسجع و پرتصنع است (نک: یونینی، ۲۳/۴) و گاه اشارات و رموز عرفانی در آن در قالب تمثیل عرضه شده است.

ابن‌غانم در پی سقوط از پرتگاهی جان سپرد و در مقبرهٔ باب النصر در قاهره به خاک سپرده شد (همو، ۲۳/۴ ـ ۲۴، ۲۵).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *القول النفیس فی تفلیس ابلیس (= تفلیس ابلیس)*، حاوی مناظرات خیالی و رو در رو با شیطان که به شیوهٔ جدل بر او چیره گشته است. همان‌گونه که از نام این اثر برمی‌آید، ظاهراً مؤلف، این رسالهٔ کوچک را در رد کتاب *تلبیس ابلیس* ابن جوزی نوشته تا نشان دهد، شیطان را بر دل اولیا راهی نیست. این اثر در بمبئی (۱۸۷۴ م) و در قاهره بارها به چاپ رسیده است و برخی آن را اشتباهاً به ابن عربی نسبت داده‌اند (نک: صلاحیه، ۳۲ـ۳۴؛ موسی پاشا، ۴۵۶، ۴۶۵ـ ۴۶۷)؛ ۲. *حلّ الرموز و مفاتیح الکنوز*. مؤلف در این کتاب به تأویل و شرح برخی از مفاهیم اساسی تصوف پرداخته و ضمن آن مصایب حلاج را به روش داستانی و رمزگونه عرضه کرده است. این اثر در ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م در قاهره به نام زبدة *خلاصة التصوف* به طبع رسیده است و به اشتباه به عزالدین بن عبدالسلام سُلمی (د ۶۶۰ ق) نسبت داده شده است (نک: همو، ۴۵۷، ۴۶۷ ـ ۴۷۲؛ صلاحیه، ۳۴ ـ ۳۶)؛ ۳. *کشف الاسرار عن حِکم الطیور والازهار*، مشهورترین اثر ابن غانم است که در آن اشارات و تعابیر صوفیانه را در قالب داستانهایی از زبان پرندگان و گلها و حیوانات بیان کرده و در پایان هر داستان به مقتضای حال، ابیاتی سروده است (نک: موسی پاشا، ۴۵۶، ۴۵۸ـ۴۶۵؛ صلاحیه، ۶۹ ـ ۸۰). ترجمهٔ این کتاب به فرانسه توسط گارسن دوتاسی[1] در ۱۸۲۱ و ۱۸۷۶ م و به آلمانی به کوشش پایپر[2] در ۱۸۵۰ م به چاپ رسیده است. غیر از چاپهای متعدد این کتاب در مصر (سنگی ۱۲۷۵، ۱۲۸۰ ق، بولاق، ۱۲۹۰، ۱۳۰۷ ق)، اخیراً در دمشق نیز در ۱۹۸۸ م به کوشش احمد عبدالقادر صلاحیه و صبحی حبّاب چاپی محققانه از آن به عمل آمده است.

ب ـ خطی: ۱. *الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم الواقعة فی کل العلوم*. در این اثر مؤلف به مشکلاتی از مسائل دینی و علم نحو و اصول فقه پاسخ گفته است (دارالکتب، ۲۰۱/۶)؛ ۲. *اصطلاحات الصوفیة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، تصوف، ۸۸/۱). شیوهٔ نگارش این اثر با سبک ابن غانم سازگار نیست، از این رو در انتساب آن به وی جای تردید است (نک: صلاحیه، ۴۳)؛ ۳. *إفراد الأحد عن أفراد العدد*. این اثر در مجموعهٔ خطی مینکانا (گوتشالک، IV/129) و مکتبة الأسد (صلاحیه، ۵۱؛ قس: زرکلی، ۳۵۵/۳) موجود است؛ ۴. *دیوان شعر*. در کتابخانهٔ احمدیه در حلب نسخه ۶۰ برگی و منحصر به فرد آن نگهداری می‌شود که در واقع بخشی از دیوان دو جلدی او را تشکیل می‌دهد و شاید دو قصیدهٔ بلند صوفیانه که در برلین (*آلوارت*، شم 7766) موجود است، پاره‌ای از دیوان او باشد (یونینی، ۲۶/۴؛ صلاحیه، ۳۰)؛ ۵. *خُطَب* (طلس، ۱۵۶)؛ ۶. *ذکر اهل الحقیقة ومشایخ الطریقة* (*آلوارت*، شم 8786)؛ ۷. *رسالة تشبیه (جسم) الانسان بمملکة کاملة البنیان*. در کتابخانهٔ ظاهریه (نک: ظاهریه، همان، ۶۳۱/۱، مجامیع، ۳۸۸/۱) نسخه‌ای از آن موجود است و در واقع فصلی از کتاب *حل الرموز ومفاتیح الکنوز* هموست (نک: صلاحیه، ۳۶ـ۳۹)؛ ۸. *رسالة فی شرح حدیث السبعة الذین یظهرهم الله فی ظهوره* (GAL, S, I/809)، احتمالاً این رساله اشاره به حدیث نبوی «سبعة یظلّهم الله بظلّه...» دارد که مؤلف در ابتدای کتاب *نزهة اللواحظ فی التصوف والمواعظ*، پس از ذکر آن به شرح هفت گروه مزبور پرداخته است (نک: صلاحیه، ۴۸ ـ ۵۰)؛ ۹. *رسالة فی القضاء والقدر والارادة* (*آلوارت*، شم 2480)؛ ۱۰. *الروض الانیق والوعظ الرشیق*، مجموعه‌ای از پند و اندرزهای عارفانه که گویا توسط یکی از شاگردان او گردآوری شده است (ظاهریه، تصوف، ۷۵۳/۱ـ۷۵۴؛ *آلوارت*، شم 8789؛ ESC², II/51)؛ ۱۱. *شجرة الایمان*، که موسی‌پاشا (ص ۴۵۸) و صلاحیه (صص ۴۵ـ۴۸) دربارهٔ آن گزارش داده‌اند. بروکلمان (GAL, S، همانجا) نسخه‌ای با عنوان *الشجرة فی التصوف* معرفی کرده است که یکی بودن این دو بعید نیست؛ ۱۲. *شرح حال الاولیاء و مناقب الاتقیاء* (همانجا)؛ ۱۳. *طرق الوسائل وتملّق السائل*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC², II/27-28)، دارالکتب (نک: GAL, S، همانجا) و هامبورگ (بروکلمان، III/37-38) موجود است؛ ۱۴. *الفتوحات الغیبیة فی الاسرار القلبیة*. در این کتاب، مؤلف با تکیه برسه عنصر عقل، قلب و نفس، چگونگی تسلط و آگاهی عقل براسرار قلب را در صحنهٔ وجود خویش به شیوهٔ محاوره نوشته است (نک: صلاحیه، ۳۹ـ۴۰؛ موسی پاشا، ۴۵۷). نسخه‌های این اثر در قاهره (سید، ۱۷۵/۲)، دمشق (ظاهریه، همان، ۳۶۵/۲ـ۳۶۷) و برلین (GAL, I/587) یافت می‌شود؛ ۱۵. *کشف الاسرار و مناقب الابرار ومحاسن الاخیار*. نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، شم 8785) و مونیخ (اومر، I(2)/399) موجود است. در مورد دیگر نسخه‌های خطی به بروکلمان مراجعه شود (نک: GAL, S ،GAL، همانجاها). از برخی آثار او نیز از جمله *تفسیر القرآن العظیم*، *مختصر الشفاء قاضی عیاض*، *شرح احادیث المصطفی (ص)* و *اعتذارات*، جز نامی برجای نمانده است (نک: یونینی، ۲۶/۴ـ۲۷).

۲. **شهاب الدین احمدبن محمدبن سلمان بن حمائل** (۶۵۰ ـ ۷۳۷ ق / ۱۲۵۲ـ۱۳۳۷ م)، کاتب و شاعر. کنیهٔ او را به اختلاف ابوجعفر (ابن فضل الله، ۲۱۸/۱۶) و ابوالعباس (ابن شاکر، عیون، ۵۳۴؛ ابن رافع، ۱۷۱/۱) آورده‌اند. جد مادری وی غانم بن علی مقدسی بوده و ابن حجر نسب وی را از سوی پدر به جعفربن ابی طالب رسانده است (۳۱۴/۱). وی در مکه زاده شد (صفدی، همان، ۲۰/۸؛ ابن شاکر، *فوات*، ۱۲۸/۱) و احتمالاً دوران کودکی و نوجوانی را در دمشق گذراند. آگاهی ما دربارهٔ زندگی او و به ویژه تحصیلاتش اندک است. تنها می‌دانیم که پیش از چهارده سالگی در پی اختلاف با پدر، به باب الصغیر (در دمشق) رفت و با مسافرانی از اعراب خفاجه، راه سماوه

1. Garcin de Tassy 2. Peiper

ــ میان کوفه و بصره ــ را پیش گرفت (صفدی، همان، ۲۳/۸ـ۲۴؛ ابن شاکر، عیون، ۵۳۵؛ ابن حجر، ۳۱۵/۱). به گزارش ابن شاکر از آنجا به بحرین و نجد رفت (همانجا) و به گفته‌ای برامیر حسین بن خفاجه وارد شد و چندی ملازم او گشت و در همین مدت کوتاه، گویش مردم آنجا را آموخت (نک: ابن فضل الله، ۲۱۹/۱۶؛ صفدی، همان، ۲۴/۸؛ ابن حجر، همانجا). در آن هنگام فرزند خلیفه مستعصم در اثنای حملهٔ مغولان به بغداد، ناپدید شده بود. مردم سماوه وی را که تنها به آن دیار رفته بودو ظاهراً نام و نشان خویش را برکسی آشکار نمی‌ساخت، پسر خلیفه پنداشتند و عزیزش داشتند و به نام خلیفه به او سلام گفتند. این خبر، ملک ظاهر بَیْبَرس را در مصر نگران کرد. از این رو از عیسی بن مهنّا خواست که او را به مصر بفرستد. شهاب‌الدین در قاهره هویت خویش را برخلیفه آشکار کرد و گروهی نیز به صدق گفتار او شهادت دادند. آنگاه خلیفه، پدر او را از دمشق احضار کرد تا فرزند نوجوان را به دستش سپارد (ابن فضل‌الله، همانجا). گویا وی پس از این واقعه بود که به فراگیری علم و ادب همت گماشت و نزد برخی از علما از جمله: ابن عبدالدائم، زین (زین‌الدین) خالد، ایوب حمامی، محمدبن نشبی، یحیی بن ناصح، ابن بانیاسی، ابن ابی الیُسر و ابن مالک شاگردی کرد (صفدی، همان، ۲۰/۸؛ ابن حجر، ۳۱۴/۱ـ۳۱۵). وی کتاب *عمدة الحافظ وعدّة اللافظ* را از مؤلفش ابن مالک فرا گرفت. پس از ابن مالک چندی نزد فرزند او بدرالدین محمد و نیز مجدبن ظهیر اربلی دانش آموخت (همانجاها؛ ابن رافع، ۱۷۳/۱). ابن غانم به حفظ شعر و لغت که لازمهٔ مشاغل دیوانی بود، عنایت خاصی داشت، چندانکه زهدیات و لزومیات ابوالعلاء معرّی را از برمی‌دانست (صفدی، همان، ۱۹/۸). مدتی نیز در مصر، دمشق، صفد، غزّه و قلعة الروم، منشی دیوان انشا و گاه منشی مخصوص (کاتب السر) بود (ابن فضل الله، ۲۱۹/۱۶، ۲۲۱؛ صفدی، همانجا). فراز و نشیبهای زندگی او که بیشتر به ماجراجویی شباهت دارد و نیز وقایعی که او را از این دربار به آن دربار و از دیاری به دیار دیگر می‌کشاند، مربوط به همین دوران است. وی مدتی در دمشق کاتب شمس‌الدین غبریال بود، اما به سبب اختلافی که منشأ آن خرده‌گیری عبریال برنوشته‌های او بود، وی را فرو گذاشت و به یمن گریخت. در جنوب یمن برملک مؤیّد (د ۶۹۶ ق) وارد شد و مورد احترام و اکرام بسیار قرار گرفت. چندی بعد به سبب بیماری فرزندانش و پاره‌ای گرفتاریها، به صنعا رفت و مورد توجه امام زیدیان قرار گرفت، سپس آهنگ مکه کرد. در اواخر شعبان ۷۳۲ همراه ابن فضل الله عمری به شام رفت، ولی سال بعد، از فرط پیری و ناتوانی نتوانست همراه او به مصر بازگردد (ابن فضل الله، همانجا). وی در اواخر عمر مفلوج و گرفتار اختلال حواس شد و سرانجام در دمشق درگذشت و در دامنهٔ کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن رافع، ۱۷۲/۱). ابن غانم مردی ظریف، طنزپرداز و حاضرجواب بود و در این باب، داستانهایی نیز نقل کرده‌اند (نک: ابن فضل الله، ۲۲۱/۱۶ـ۲۲۲؛ صفدی، همان، ۲۲/۸، ۲۳، ۲۴؛ ابن شاکر، *فوات*، ۱۳۰/۱، ۱۳۲)، اما شعر و نثر او، با آنکه دیرزمانی منشی دیوان بود، سخت مورد انتقاد معاصرانش قرار گرفته است، تا آنجا که او را نویسنده‌ای ناتوان خوانده‌اند که برای نگارش قطعه‌ای، رنج بسیار می‌کشد و وقت بسیار می‌نهد و شایستگی منشیگری دیوان را ندارد (ابن فضل الله، ۲۲۴/۱۶ـ۲۲۵؛ صفدی، همان، ۲۰/۸)؛ هر چند که برخی دیگر وی را فصیح و توانا وصف کرده‌اند (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن رافع، ۱۷۳/۱). شعر او نیز خوش اقبال‌تر از نثرش نبود. ابن فضل الله (۲۲۱/۱۶) آن را نیز سست و ملال آور و پرتکلف خوانده است.

اگرچه صفدی (همان، ۱۹/۸) و ابن عماد (۱۱۴/۶) او را شافعی مذهب دانسته‌اند، اما پیوند او بازیدیان یمن و دوستی وی با افرادی با گرایش شیعی مانند نورالدین بن هلال‌الدوله و نیز سخنان گزنده و نیشدار وی در تعریض به ابوبکر و معاویه را نباید از نظر دور داشت (نک: ابن فضل الله، ۲۲۱/۱۶ـ۲۲۲).

۳. **علاءالدین ابوالحسن علی بن محمد** (۶۵۱ ـ محرم ۷۳۷ ق / ۱۲۵۳ـ اوت ۱۳۳۶ م)، ادیب، کاتب و شاعر (برادر کوچک‌تر شهاب‌الدین احمد که اندکی قبل از او درگذشت). زادگاه علاءالدین به درستی روشن نیست، ولی چنین به نظر می‌رسد که در دمشق (محل اقامت پدرش) به دنیا آمد و در همانجا نیز به تحصیل علوم پرداخت. ابتدا قرآن را حفظ کرد و سپس به فراگیری حدیث و فقه مشغول شد و کتاب *التنبیه* در فقه را از برکرد، آنگاه به ادبیات و نحو روی آورد. گروهی از مشایخ وی از این قرارند: ابن عبدالدائم، ابن ابی الیسر، زین خالد، علی بن عبدالواحد، ابن ناصح، ابن ابی عمر مقدسی (ذهبی، *ذیول*، ۱۰۶/۴، معجم، ۴۱/۲؛ ابن شاکر، عیون، ۵۲۵؛ ابن رافع، ۱۲۹/۱). از برخی قراین چنین برمی‌آید که وی با برادر خود شهاب‌الدین روابط صمیمانه‌ای نداشت و همواره برادر را رقیب و مزاحم خویش می‌پنداشت (صفدی، همان، ۲۰/۸). علاءالدین در روایت و حدیث دستی داشت و راوی صحیح مسلم و بخاری بود (ذهبی، همان، ۴۲/۲، *ذیول*، ۱۰۷/۴). برجسته‌ترین راویان او در حدیث، ذهبی و برزالی (ذهبی، معجم، ۴۱/۲؛ ابن رافع، ۱۳۰/۱) و در نقل متون و آثار ادبی، صفدی و وادی آشی بوده‌اند (صفدی، *الوافی*، ۳۴/۲۲، ۳۵، *اعیان*، ۳۹/۷؛ وادی آشی، ۹۱).

او بیش از ۶۰ سال از عمر خود را در مناصب دیوانی گذراند و برخلاف برادرش، توانگر بود (وادی آشی، همانجا). گاه از پذیرش مشاغل دولتی در شهرهای دیگر طفره می‌رفت و ترجیح می‌داد در دمشق بماند (صفدی، همان، ۴۰/۷). تذکره نویسان خوی پسندیده و گشاده‌دستی او را ستوده‌اند (ابن فضل الله، ۳۴۳/۱۲ـ۳۴۴). وی با ابن صصری روابط دوستانهٔ نزدیکی داشت و این دوستی چنان بود که وی یک بار به حیله از طرف جمال الدین افرم نایب‌السلطنه به یکی از دست‌اندرکاران حکومت نامه‌ای نوشت و توصیه کرد که ابن صصری را به قاضی القضاتی شام برگزینند و او چنین کرد. پس از چندی حیلهٔ

ابن غانم برملا شد و به جرم آن مقرر گردید که دست او را قطع کنند، اما افرم از او درگذشت و مانع اجرای حکم شد. از آن پس ابن زملکانی که مدعی قاضی القضاتی شام بود، از او سخت دلگیر شد. در عوض مقام وی نزد ابن صصری بیش از پیش فزونی گرفت (ابن شاکر، *فوات*، ۳/۷۹ـ۸۱). او نزد برخی از دولتمردان از جمله، حسام الدین لاچین، قبجق (قبجاق)، افرم و امیر تنکز منزلتی خاص داشت (صفدی، همان، ۷/۳۸)، با اینهمه چندین بار مورد بی‌مهری و اذیت و آزار قرار گرفت (همو، *الوافی*، ۲۲/۳۴؛ زغلول، ۲/۷۴)، اما هیچ‌گاه از جادهٔ صواب پافراتر ننهاد و کینه‌توزی و انتقامجویی پیشه نساخت (صفدی، همانجا). وی بارها حج گزارد و در سفر آخر به‌هنگام بازگشت از حج در تبوک درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن رافع، ۱/۱۲۸ـ۱۲۹).

علاءالدین با ادبای زمان خویش مکاتبات شعری داشت و برخی چون جمال‌الدین ابن نباته او را ستوده‌اند (صفدی، همان، ۲۲/۳۴ ـ ۳۵)، ولی گویا بیشتر از همه با شهاب‌الدین محمود پیوند دوستی داشته است (همان، ۲۲/۳۵ ـ ۳۶؛ ابن شاکر، *فوات*، ۴/۹۴ ـ ۹۵، عیون، ۵۲۷ ـ ۵۳۱؛ ابن قاضی، ۱/۳۲۱ ـ ۳۲۲، ۳/۲۲۵ ـ ۲۲۷). در تمجید از شعر او ابن فضل‌الله عمری می‌گوید که اگر این اشعار به *قلائد العقیان* ابن خاقان و ذخیرهٔ ابن بسام راه یافته بود، از بهترین اشعار آن کتابها به شمار می‌رفت (۱۲/۳۴۷). علاءالدین در رثای ابن تیمیه قصیده‌ای سروده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 7847). قطعاتی از نثر مسجع و پرتکلف او نیز که ویژگیهای نثر آن روزگار را دارد، به طور پراکنده در برخی منابع آمده است (نک‌: ابن فضل‌الله، ۱۲/۳۴۴ ـ ۳۴۷؛ صفدی، همان، ۲۲/۳۷ ـ ۳۸).

۴. جمال‌الدین عبدالله بن علاءالدین. یکی دیگر از افراد این خاندان که در زمان خود شهرتی داشته، اما آگاهی چندانی از زندگی او در دست نیست، جمال‌الدین عبدالله بن علاءالدین علی بن محمد (۷۱۱ ـ اواخر شوال ۷۴۴ ق / ۱۳۱۱ ـ مارس ۱۳۴۴ م) است. صفدی (همان، ۱۷/۳۵۱ ـ ۳۶۲) که با وی روابط دوستانه و نزدیکی داشته، ضمن ستایش از نظم و نثر او، حدود ۶۰ بیت از اشعار او را که خطاب به خود وی سروده، نقل کرده است. ابن فضل‌الله عمری (۱۲/۳۵۴ ـ ۳۶۰) نیز ضمن تجلیل بسیار از او و اظهار تأسف از اینکه در جوانی جان خود را از دست داده، ابیاتی از اشعار و قطعه‌ای از نثر مسجع او را که دربارهٔ آتش‌سوزی دمشق در ۷۴۰ ق از طرف امیر تنکز نایب شام نوشته، آورده است.

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن رافع، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عوّاد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ همو، *عیون التواریخ*، وقایع ۷۰۰ ـ ۷۶۰ ق، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول، شم ۲۷۶؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *درّة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابو النور، تونس / قاهره، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ دارالکتب، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *معجم الشیوخ*، به کوشش محمد حبیب هیلة، طائف، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زغلول سلام، محمد، الادب فی العصر المملوکی، قاهره، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *الوافی بالوفیات*، ج ۸، به کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ همان، ج ۱۷، به کوشش دُرُتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همان، ج ۲۲، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صلاحیه، احمد عبدالقادر و صبحی حبّاب، مقدمه بر *کشف الاسرار* ابن غانم، دمشق، ۱۹۸۸ م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ظاهریه، خطی؛ موسی باشا، عمر، *تاریخ الادب العربی (العصر المملوکی)*، دمشق، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ وادی آشی، محمد بن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدر آباددکن، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ نیز:

Ahlwardt; Aumer, Joseph, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae Monacensis*, Wiesbaden, 1866; Brockelmann, Carl, *Katalog der Handschriften der Staats und Universitätsbibliothek zu Hamburg*, Hamburg, 1969; ESC[2]; GAL; GAL,S; Gottschalk, H. L. et al., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, ed. D. Hopwood, Birmingham, 1963.

احمد بادکوبه هزاوه

اِبْنِ غانِم، عبداللطیف بن عبدالرحمن بن احمد بن علی بن غانم عبادی خزرجی مقدسی (۷۸۶ـ۸۵۶ ق / ۱۳۸۴ ـ ۱۴۵۲ م)، عارف، شاعر، سیّاح و فقیه شافعی. ابن غانم (یا به گفتهٔ خودش غانمی) به ابن بنانه نیز شهرت داشت (سخاوی، ۳/۳۲۷؛ طاش کوپری‌زاده، ۶۶). در قدس زاده شد و دوران کودکی و جوانی را در آنجا گذراند. قرآن، صرف و نحو، فرایض، فقه، معانی و بیان را نزد پدر و معقولات را نزد عبدالعزیز فرنوی فراگرفت. سپس به تصوف روی آورد. در ۸۱۵ ق / ۱۴۱۲ م رهسپار دیار مغرب شد و در ۸۱۷ ق از تونس برای ادای فریضهٔ حج به مکه رفت. در بازگشت از سفر حج با تنی چند از مشایخ مُسراتا (طرابلس)، تونس و تلمسان دیدار کرد و پس از ۸۲۰ ق به زادگاه خود، قدس، مراجعت نمود. ورود زین‌الدین خوافی به قدس و اقامت وی در خانهٔ ابن غانم (همانجا) سرآغاز مجاهدتهای تازه‌ای در زندگی ابن غانم شد. زین‌الدین مؤسس طریقهٔ زینیّه (از شاخه‌های سلسلهٔ سهروردیه) در ترکیهٔ عثمانی بود (نک‌: تریمینگهام، 78,270). ابن غانم به طریقهٔ زینیه وارد شد و چندی بعد همراه پیر و مراد خود خوافی، رهسپار خراسان گردید. وی ۳ سال در خدمت خوافی به سر برد و به امر او به خلوت، ریاضت و مجاهدت پرداخت و سپس به اشارت وی برای تکمیل مجاهدات به جام رفت تا در کنار مزار شیخ احمد جام (ژنده پیل) به ریاضت و چله‌نشینی مشغول شود. وی از خوافی اجازهٔ ارشاد گرفت و سرانجام خلیفه و جانشین او در طریقت شد (طاش‌کوپری‌زاده، ۲۶، ۶۷؛ سخاوی، ۳/۳۲۷). پس از بازگشت به دمشق عازم ترکیه شد و به قونیه رفت. در قونیه به زیارت مزار بزرگان عرفان، از جمله صدرالدین قونوی و مولوی شتافت. او خود حالاتی را

که در زیارت مزار این بزرگان بر او گذشته، ذکر کرده است (همانجا؛ طاش‌کوپری‌زاده، ۶۷). مدت اقامت وی را در ترکیه ۳ سال ذکر کرده‌اند. آوازهٔ وی در ترکیه چنان شد که سلطان مراد از سلاطین عثمانی خواستار دیدار او گردید (سخاوی، همانجا: ظاهراً مقصود سلطان مراد دوم ابن محمد است)، اما ابن غانم نپذیرفت و به رغم آنکه سلطان پنهانی نزد وی شتافت، ابن غانم از دیدار او خودداری کرد و دیگر بار رهسپار قدس شد و تا پس از ۸۴۰ ق / ۱۴۳۶ م در آنجا اقامت کرد، آنگاه به قاهره رفت و در مسجدی خلوت گزید (همو، ۳۲۷/۳ـ۳۲۸). از سفرهای دیگر وی خبری در دست نیست، ولی در اواخر عمر به بورسه[1] رفته و در آنجا درگذشته است. او خود تاریخ ورود خویش را به بورسه اول شعبان ذکر کرده و گفته است که تا آخر رمضان با جمعی از علما به خلوت نشسته بوده (طاش‌کوپری‌زاده، ۶۷ـ۶۸)، اما روشن نیست که این واقعه در چه سالی روی داده است. مرگ ابن غانم در قلعهٔ بورسه رخ داد و در زاویه‌ای منسوب به خود وی به خاک سپرده شد (همو، ۶۹).

از جملهٔ شاگردان و مریدان وی می‌توان تاج الدین ابراهیم بن بخشی فقیه را ذکر کرد که در قونیه به درک محضر ابن غانم نایل شد و بعد همراه وی به بورسه رفت و مرتبهٔ ارشاد یافت و پس از درگذشت ابن غانم خلیفه و جانشین او شد (همو، ۱۱۳). ابن وفا، شیخ سنان و پیری خلیفهٔ حمیدی نیز در زمرهٔ شاگردان وی بوده‌اند (نک: همو، ۲۳۸،۱۱۳؛ فرات، به نقل از مجدی، ۲۴۵).

آثار: از کتب وی آنچه اکنون موجود است، اینهاست: ۱. *تحفة واهب المواهب فی بیان المقامات والمراتب* یا *کتاب التحفة فی بیان المقامات والمراتب* (خدیویه، ۷ (۲) / ۵۸۵؛ کوپریلی، ۳۴۰/۲، ۵۷۲؛ GAL, II/300; GAL, S, II/323; ESC^2, II/31-33؛ طاش‌کوپری‌زاده، ۶۸) که آن را می‌توان مهم‌ترین اثر او دانست. حاجی خلیفه (۳۷۶/۱ـ۳۷۷، ۱۹۹۹/۲) در سه جا عنوان این اثر را با تفاوت اندکی ذکر کرده و آن را دو اثر پنداشته است و یک بار آن را به محمد بن عبدالرحمن بکری نسبت داده و تاریخ پایان آن را ذیحجهٔ ۹۲۲ گفته است؛ ۲. *حاوی القلوب* (نک: GAL، همانجا)؛ ۳. مجموعه (GAL, S، همانجا)؛ ۴. *کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر* (بغدادی، ۶۱۶/۱). حاجی خلیفه (۱۳۹۸/۲) پایان این تألیف را در ربیع‌الاول ۸۵۳ ذکر کرده است؛ ۵. *کشف الاعتقاد فی الردّ علی مذهب الالحاد* (همو، ۱۴۸۷/۲؛ بغدادی، همانجا)؛ ۶. *شفاء المتألم فی آداب المعلم و المتعلم* (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۰۵۶/۲)؛ ۷. *رسالة فی مقامات عبادالله و مراتبهم* (همو، ۸۹۳/۱)؛ ۸. *اقتباس رفع الالتباس فی بیان طریق الناس* (همو، ۱۳۴/۱ـ۱۳۵). وی آثار منظومی نیز داشته است، از جمله منظومهٔ رائیهٔ *نفحة الاسحار و رحلة الاسرار علی منهج المختار الی مشهد الانوار* (همو، ۱۹۶۸/۲؛ بغدادی، همانجا). به گفتهٔ سخاوی (۳۲۸/۳) وی منظومه‌ای نیز به نام *العقد*، برای فرزند خود سرود و نیز شرحی موسوم به *الدر الیتیم فی حل العقد النظیم*، برآن نوشت. سخاوی (همانجا) ابیاتی از آن را نقل کرده است. مولی فناری نامه‌ای منظوم برای او فرستاده که وی آن را به نظم جواب داده و طاش‌کوپری‌زاده (صص ۲۶ـ۲۷) هر دو را نقل کرده است.

مآخذ: بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد بن مصطفی، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ فرات، احمد صبحی، حاشیه بر *الشقائق* (نک: طاش‌کوپری‌زاده در همین مآخذ)؛ کوپریلی، خطی؛ نیز:
ESC^2; GAL; GAL, S; Trimingham, Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London, 1971.

مینا حنیفلی

اِبْنِ غانِمِ مَقْدِسی، نورالدین علی بن محمد بن علی بن خلیل خزرجی (۹۲۰ ـ ۱۰۰۴ ق / ۱۵۱۴ ـ ۱۵۹۶ م)، فقیه حنفی. تولد و زندگی و وفات او در قاهره بود. وی پس از حفظ قرآن و فراگیری قرائات هفتگانه در محضر شهاب‌الدین احمد بن علی مقدسی، از قاضی القضاة محمد بن ابراهیم سدیسی فقه و قرائت آموخت و صحیح بخاری و صحیح مسلم و بخشهایی دیگر از کتب حدیث را از شهاب الدین احمد بن عبدالعزیز معروف به‌ابن نجّار فرا گرفت. از دیگر مشایخ او در فقه و حدیث می‌توان شهاب‌الدین احمد بن یونس حلبی معروف به‌ابن شلبی، ناصرالدین طبلاوی، ابوالحسن بکری و شهاب رملی را نام برد. شیخ او در طریقت کریم‌الدین خلوتی بود (محبی، ۱۸۱/۳، ۱۸۵).

شیخ الاسلام خفاجی، شهاب الدین غنیمی، ابوالمعالی طالوی دمشقی، حسن بن عمار مصری شرمبلالی و گروه بسیار دیگر از شاگردان او بودند (خفاجی، ۵۳/۲؛ محبی، ۱۸۱/۳؛ مراغی، ۹۹/۳). امامت مدرسهٔ اشرفیه و ریاست مدرسان در چند مدرسهٔ قاهره با او بود (محبی، همانجا). ۲ بار به‌حج و ۳ بار به‌بیت‌المقدس رفت. گفته شده است که به‌علوم غریبه نیز آشنا بود و آن را به‌فرزندش که مورد علاقهٔ شدید او بود، آموخت، ولی چون فرزندش از این آموخته‌ها سوءاستفاده کرد، ابن غانم حکم به‌قتل او داد. صوفیه را بزرگ می‌داشت و به‌آنان با نظری مساعد می‌نگریست (همو، ۱۸۴/۳).

از آثار او *بُغیة المرتاد فی تصحیح الضاد* است که همراه با مقابسات توحیدی در هند به‌چاپ سنگی رسیده و *مصائد الشیطان و ذم‌الهوی*، به‌کوشش ابراهیم محمد جمل، توسط مکتبة القرآن در قاهره چاپ شده است. از آثار خطی او *اوضح رمز علی نظم الکنز* در فقه حنفی است. اصل کتاب از ابن نجیم (د ۹۷۰ ق) است که ابن نصیح آن را به‌نظم کشیده است. حاجی خلیفه (۱۵۱۵/۲) گوید که ابن غانم در این کتاب خرده‌هایی بر ابن‌نجیم گرفته است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌های جهان وجود دارد (نک: GAL, S, II/267). دیگر اثر خطی او *ذخیرة الناظر*، حاشیه‌ای بر *الاشباه والنظائر* ابن نجیم در فقه حنفی است (نک: همان، II/425). به‌گفتهٔ حاجی خلیفه (۹۹/۱)، تعلیقات

1. Brousse

ابن غانم بهترین و موجزترین تعلیقاتی است که بر این کتاب نوشته شده است. برای دیگر آثار خطی او به بروکلمان (GAL,II/405؛ GAL, S, II/ 395, 429) مراجعه شود.

مأخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ خفاجی، شهاب الدین احمد، *ریحانة الالباء وزهرة الحیاة الدنیا*، به‌کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مراغی، عبدالله مصطفی، *الفتح المبین فی طبقات الاصولیین*، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۳ م؛ نیز: GAL; GAL, S.

عبدالامیر سلیم

اِبْن غانیه، نک: بنی غانیه.

اِبْن غُراب، سعدالدین ابراهیم بن عبدالرزاق بن غراب (ح ۷۷۹ ـ ۸۰۸ ق/۱۳۷۷ ـ ۱۴۰۶ م)، دبیر، وزیر و دولتمرد مصری در عهد ممالیک. وی اصلاً از قبطیان اسکندریه بود (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۸۵/۱). نیای وی شمس‌الدین غراب، پس از آنکه اسلام آورد، در اسکندریه به امور دیوانی پرداخت (سخاوی، ۶۶/۱) تا آنکه به مرزبانی آنجا رسید. فرزند او، علم‌الدین عبدالرزاق در همانجا رشد یافت و پس از ورود به خدمات دیوانی به مرزبانی اسکندریه رسید. وی دارای دو پسر بود: ماجد و ابراهیم که هر دو به امور دیوانی پرداختند و دبیری پیشه کردند (مقریزی، ۴۱۹/۲؛ سخاوی، همانجا). امیر جمال‌الدین محمود بن علی حاکم اسکندریه پس از آنکه نظارت امور مالی ملک ظاهر بَرقوق را عهده‌دار شد، ابراهیم را که از مدتی پیش در دستگاه او وارد شده بود، به نمایندگی خود به قاهره فرستاد، در حالی که کمتر از ۲۰ سال داشت (ابن تغری بردی، همان، ۸۵/۱ ـ ۸۶). ابن غراب پس از آنکه به دستگاه سلطان راه یافت، به زودی مدارج ترقی را طی کرد. نخست در ۱۱ صفر ۷۹۸ق /۲۵ نوامبر ۱۳۹۵ م نظارت دیوان را برعهده گرفت و پس از آن به کمک عبدالله بن طبلاوی در ۱۹ ذیقعدهٔ همان سال به «نظارت خاص» گماشته و از نزدیکان سلطان گردید. دیری نپایید که به مقام ابن طبلاوی هم چشم طمع دوخت و نزد سلطان به سعایت از او پرداخت، تا سرانجام سلطان مسئولیت ابن طبلاوی را به او واگذاشت و او در شعبان ۸۰۰ ابن طبلاوی را دستگیر کرد و بر خانه و دیگر اموال او دست یافت (ابن فرات، ۹(۲)/۴۴۲؛ مقریزی، سخاوی، همانجاها). پس از آن با حفظ سمت در ۹ ذیقعدهٔ همان سال به جای شرف‌الدین محمد دمامینی نظارت جیش را هم برعهده گرفت (مقریزی، همانجا).

ملک ظاهر در شوال ۸۰۱ ق درگذشت، در حالی که ابن غراب را یکی از اوصیای خود تعیین کرده بود (همانجا). ملک ناصر فرج بن برقوق، به یاری ابن غراب بر جای پدر نشست. در این هنگام ابراهیم برادر خود، ماجد، را از اسکندریه فرا خواند و به وزارت گماشت (سخاوی، همانجا). این دو تا ۱۹ ربیع‌الآخر ۸۰۲ تمامی امور مصر را در دست داشتند (ابن تغری بردی، همان، ۸۶/۱ ـ ۸۷). پس از به قدرت رسیدن امیر یشبک خازن‌دار، ابن غراب و برادرش که مغضوب سلطان شده بودند، نزد امیر قطلوبغای رفتند و به وساطت او مورد محبت ملک ناصر قرار گرفته، خلعت یافتند و به مشاغل سابق بازگشتند (ابن تغری بردی، همانجا). در این احوال امیر ابوالمعالی یلبغا سالمی به سمت «استادداری» رسید و ابن غراب برحسب عادت با او هم به حسادت برخاست و از او چندان سعایت کرد تا وی معزول شد و ابن غراب علاوه بر نظارت خاص و نظارت جیوش، سمت او را هم برعهده گرفت (مقریزی، همانجا). هنگامی که ملک ناصر بر امیر یشبک خشم گرفت و به زندانش افکند، ابن غراب و برادرش از ترس پنهان شدند و مشاغلشان به دیگران سپرده شد (ابن تغری بردی، همان، ۸۸/۱)، اما ابن غراب کمی بعد به تروجه، روستایی در نزدیکی اسکندریه، رفت و با نشان دادن فرمانی از جانب سلطان، اموالی گرد آورد و به اسکندریه رفت تا یشبک را از زندان در آورد. در آنجا گروهی از جوانان و اوباش را گرد آورد و قصد شورش کرد، اما نتیجه‌ای نگرفت و از سلطان امان خواست و بخشوده شد. در ۲۳ ذیحجهٔ ۸۰۳ نزد سلطان شتافت و خلعت یافت، استادداری و نظارت خاصه نیز به او سپرده شد. در ۲۱ شعبان ۸۰۵ در مجلس سلطان میان او و امیر سودون حمزاوی مشاجرهٔ لفظی تندی در گرفت. ابن غراب چون مجلس سلطان را ترک کرد و از ارک بیرون آمد، جمعی از مملوکان سلطان بر سر وی ریختند و او را با گرز کوفتند، چندانکه عمامه از سرش افتاد. وی را به باب السلسله از دروازه‌های ارک بردند و او از امیر اینال بای امیر آخور حمایت خواست و با یاری او به خانهٔ خود رفت و مدتی از کار کناره گرفت (ابن تغری بردی، همان، ۸۸/۱ ـ ۹۱). کمی بعد ملک ناصر بار دیگر بر ابن غراب و برادرش خشم گرفت و هر دو را در زرادخانه بازداشت کرد و تاج‌الدین ابوبکر بن محمد دمامینی را خلعت داد و به جای وی به نظارت جیش گماشت. آنگاه ابن غراب و برادرش را به امیر سیف‌الدین قَیماز (ابن قایماز) سپرد. او فخرالدین ماجد را تازیانه زد و به خود ابن غراب چندان اهانت روا داشت تا از او برای پرداخت یک میلیون درهم نوشته گرفت. آنگاه آنان را به امیر یلبغا سالمی سپرد تا هر دو را بکشد، اما یلبغا از عاقبت کار ترسید و از آنان انتقام نگرفت، بلکه به احترام و بزرگواری با ایشان رفتار کرد و چندان کوشید تا جانشان را نجات داد. در ربیع‌الاول ۸۰۶ ابن قایماز از سمت «استادداری» افتاد و ابن غراب دوباره سمت استادداری و نظارت جیش را عهده‌دار شد. در ۸۰۸ ق رجال دولت از ملک ناصر روی گرداندند و به سرداری امیر یشبک به جنگ او رفتند، اما شکست خوردند و به شام گریختند. در این واقعه ابن غراب، امیر یشبک را همراهی کرد، اما کمی بعد که امیر یشبک مخفیانه به قاهره رفت، او نیز به قاهره بازگشت و به امیر اینال بای که در آن هنگام بزرگ‌ترین امیر مصر بود، متوسل شد و پرداخت ۶۰۰٬۰۰۰ دینار را به ملک ناصر وعده داد. سرانجام به پایمردی امیر جمال‌الدین حاجب بخشوده شد و دوباره منصب یافت.

در این احوال ابن غراب به مقام فتح‌الدین فتح‌الله کاتب سرّ

(منشی خاص) طمع کرد و به سعایت از او پرداخت و چندان کوشید تا فتح‌الدین معزول و بازداشت شد و خود او این سمت را در دست گرفت و چون به هدفهای خود رسید، به تضعیف دولت ملک ناصر و عزل او همت گماشت. هنگامی که ملک ناصر حکومت را رها کرد، ابن غراب سرپرستی عبدالعزیز بن برقوق را برعهده گرفت و او را بر تخت نشاند و ملک منصور لقب داد و مدت ۷۰ روز چنانکه دلخواهش بود، به ادارهٔ امور پرداخت، تا اینکه دریافت امرا قصد شورش دارند. او در این گیرودار ملک ناصر را به قاهره خوانده و مخفیانه در خانهٔ خود جای داده بود. چون از قصد امرای مصر آگاهی یافت، ملک ناصر را از نهانگاه بیرون آورد و سپس ملک ناصر همراه او و جمعی از امیران و مملوکان از راه نیل به سوی ارک حرکت کرد. یاران ملک منصور پای نفشردند و ارک را رها کردند. ملک ناصر به ارک داخل شد و بار دیگر بر کشور مسلط گردید و ادارهٔ امور را به ابن غراب واگذاشت و پایگاهش را از آنچه بود، بالاتر برد (مقریزی، ۴۲۰/۲). ابن غراب که تا این هنگام هرگز لباس دبیران را رها نکرده بود، در این مرحله از زندگی شمشیر بر کمر بست و لباس سپاهیان پوشید (ابن تغری بردی، همان، ۹۲/۱)، اما پس از آن چندان نزیست و در حالی که هنوز به ۳۰ سالگی نرسیده بود، درگذشت و تشییع جنازهٔ او از کثرت شرکت‌کنندگان از عجایب مصر بود تا به جایی که مردم برای تماشای آن سایه‌بانها و دکانهای سر راه را اجاره کردند. سلطان شخصاً بر او نماز گزارد و جنازه‌اش در بیرون ارک کنار دروازهٔ محروق دفن شد (مقریزی، همانجا).

ابن غراب را مردی خوش صورت، بخشنده و نیکوکار خوانده‌اند. نیکوکاری و مردمداری او به ویژه در حادثهٔ وبای ۸۰۶ ق آشکار شد. گفته‌اند که از هنگامی که عهده‌دار مشاغل شد، تا لحظه‌ای که درگذشت، هرگز هیچ مملوکی ــ از کوچک و بزرگ ــ به عرض حاجتی بر ابن غراب وارد نشد، مگر اینکه وی حاجتش را برآورد (ابن تغری بردی، همان، ۹۳/۱؛ سخاوی، ۶۵/۱ ـ ۶۶). ابن غراب در عین حال مردی سختگیر، تندخو و دشمن‌کُش بود. در طلب دشمن ناتوانی نشان نمی‌داد و تنها به منکوب ساختن دشمن راضی نمی‌شد و تا خون او را نمی‌ریخت، آرام نمی‌نشست (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۵۶/۱۳ ـ ۱۵۷؛ مقریزی، همانجا). او با بسیاری از مردان نیرومند در افتاد و بر آنان غلبه یافت. وی در زمینهٔ اقتصاد و کشاورزی و بازرگانی آگاهی و تجربه‌ای نداشت. چنانکه سبب بالا رفتن قیمت طلا و بر هم خوردن نظام داد و ستد و کمیابی ارزاق و گرانی کالاها شد و در نتیجه مصر رو به ویرانی نهاد (مقریزی، همانجا). ابن غراب مردی جاه‌طلب و مقام دوست بود. همین که به وزارت رسید، دستگاه و دیوان خود را به صورت دیوانهای امیران درآورد. بر در خانه‌اش طبل می‌کوفتند (سخاوی، همانجا) و مردم او را امیر خطاب می‌کردند و او خود، از کثرت مملوک و چهارپا و نوکران و کارگزاران، یک دستگاه سلطنتی پدید آورده بود، همچون سلاطین رفتار می‌کرد و در این امور کسی با او یارای برابری نداشت. از ابن غراب آثاری چند از جمله خانقاهی بر جای ماند (مقریزی، ۴۱۹/۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ همو، *النجوم*؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق.

عبدالمحمد روح‌بخشان

اِبْنِ غَرابیلی، محمد، نک‌: ابن قاسم الغزّی.

اِبْنِ غَرْسیه، ابوعامر، ادیب و نویسندهٔ اندلسی در سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م که شهرت خود را از رساله‌ای دارد که در باب شعوبیّه تألیف کرده بود. دربارهٔ احوال شخصی وی منابع اطلاع چندانی به دست نمی‌دهند. حتی نام او که در *المغرب* ابن سعید (۴۰۶/۲) «احمد» ثبت شده، در دیگر منابع تأیید نگشته است (قس: ابن ابار، *المعجم*، ۲۹۹، که احمد را نام پسر وی ابوجعفر دانسته است). به گفتهٔ ابن سعید (۴۰۶/۲ ـ ۴۰۷) اصل او از مسیحیان باسک[1] (= بشکنش) بود که در خردسالی به اسارت درآمده و به دانیه آورده شده بود. او در دانیه در شمار موالی امیر عامری مجاهد (حک‌ ۴۰۰ ـ ۴۳۶ ق) درآمد و در کنف او تربیت یافت (ابن بسام، ۳ (۲)/۷۰۴؛ ابن سعید، ۴۰۷/۲). برپایهٔ آنچه در منابع آمده است، وی در دستگاه عامریان فردی با نفوذ بود و محتملاً منصب کتابت آنان را داشت (نک‌: ابن ابار، همانجا؛ ابن سعید، ۴۰۶/۲). وی پس از وفات مجاهد به خدمت پسرش اقبال الدوله (حک‌ ۴۳۶-۴۶۸ق) درآمد (نک‌: ابن سعید، ۳۵۵/۲) و در همین اوان در رساله‌ای که خطاب به ابوجعفر ابن خراز نوشت، او را از این بابت که به خدمت امیرالمریه ابن صمادح درآمده و مدح عامریان را ترک گفته است، سرزنش کرد (نک‌: ابن بسام، همانجا؛ ابن سعید، ۴۰۷/۲؛ قس: ابن غرسیه، ۲۴۶، که در آن نام مخاطب «ابوعبدالله ابن حداد» آمده است). در همین رساله از امیری با نام «معزّالدوله» یاد شده (همو، ۲۵۳) که به شهادت سکّه‌های ضرب دولت عامری و دیگر شواهد، گویا همان اقبال‌الدوله پسر مجاهد است که هر دو لقب را داشته است (نک‌: عبادی، ۲۹).

خاندان عامری که از اصل صقلبی (اسلاو) بودند، همواره مشوّق خوبی برای گرایشهای شعوبی که پیش‌تر در اندلس سابقه داشت، به شمار می‌آمدند و حرکتهای شعوبی این توانایی را به عامریان می‌داد که با ملوک عرب نژاد دیگر نقاط اندلس برابری کنند. از اینجاست که رسالهٔ ابن غرسیه به مثابهٔ جدی‌ترین تألیف شعوبیه در اندلس به شمار آمده و همواره نظر کسانی را که به گونه‌ای شعوبیهٔ آن دیار را مورد توجه قرار داده‌اند، به سوی خود کشیده است (به عنوان نمونه، نک‌: گلدسیهر، 606 به بعد؛ گرانخا، 67؛ پرس، 286؛ عبادی، ۲۷ به بعد؛ مونرو، 13-12). وی در این رساله با استناد به نکته‌های تاریخی و داستانهای مربوط به عرب پیش از ظهور اسلام هر گونه فخری را

1. Basque

برای نژاد عرب نفی کرد و تنها اسلام را مایهٔ افتخار دانست که مخاطب آن همهٔ ملتهاست. او نه تنها برتری عرب را انکار کرد، بلکه با لحنی تند اقوام گوناگون عجم را بر عرب برتری داد (ابن غرسیه، جم).

چندی نپایید که این رساله در اندلس انتشار یافت و لحن تند آن برخی خوانندگان را چنان به خشم آورد که ابن غرسیه را فاسق خواندند و حتی او را به کفر و نفاق متّهم کردند (نک: ابن مسعده، ۲۵۶؛ ابن دودین، ۳۰۲؛ ابوالطیب قروی، ۳۱۰؛ ابوالحجاج بلوی، ۳۵۰/۱ـ ۳۵۲). براین رساله به ویژه در سده‌های ۵ و ۶ ق ردّیه‌های شدید اللحنی نوشته شد که از آن جمله‌اند: ۱. ردیهٔ ابویحیی ابن‌مسعده؛ ۲. ردیه‌ای دیگر که احتمالاً از هموست؛ ۳. ردیهٔ ابوجعفر احمدبن دودین بلنسی که تألیف آن به پیش از ۴۷۷ ق باز می‌گردد (نک: ابن بسام، ۳(۲)/ ۷۰۳ ـ ۷۰۴)؛ ۴. ردیهٔ ابوالطیب ابن منّ الله قروی، با عنوان *حدیقة البلاغة و دوحة البراعة* (نک: ابوالحجاج بلوی، ۳۵۰/۱). این ۴ ردّیه همراه اصل رساله به چاپ رسیده است (نک: سطور بعد)؛ ۵. ردّیهٔ شخصی به نام ابن عباس (در مورد هویت او، نک: فروخ، ۶۹۴/۴ ـ ۶۹۶) که متن آن را ابن بسام نقل کرده است (۳ (۲)/۷۴۶ به بعد)؛ ۶.ردیهٔ ابن ابی الخصال با نام *خطف البارق* یا *لمحة البارق* (ابن خیر، ۴۱۹؛ ابن ابار، *التکملة*، ۶۰۹/۲؛ ابوالحجاج بلوی، همانجا)؛ ۷. ردیهٔ ابومروان عبدالملک بن محمد اوسی با عنوان *رسالة الاستدلال بالحق* (همانجا)؛ ۸. ردیهٔ ابومحمد عبدالمنعم بن محمد خزرجی (همو، ۳۵۱/۱؛ ابن زبیر، ۱۹)؛ ۹. ردیهٔ محمدبن علی بن محمد تجیبی (ابن عبدالملک، ۳۴؛ ابن خطیب، ۲۲۹/۳).

نثر رسالهٔ ابن غرسیه نثری فنّی و مسجّع و ثقیل است و دارای صنایع گوناگون بدیعی از ترادف، طباق، تعریض، تضمین، اقتباس و جز آنهاست. مؤلف در این رساله به رویدادهای ادبی و حقایق تاریخی اشاره دارد و گاهی سخنش طنزآمیز و فکاهی است. مهارت وی در به کارگیری الفاظ مورد اعتراف ناقدان قرار گرفته است (هارون) عبدالسّلام، ۲۴۳؛ نیز نک: ابوحیان، ۱۱۶/۸؛ ابن سعید، ۴۰۶/۲، به نقل از *المسهب*).

تنها نسخهٔ خطی شناخته شده از رسالهٔ ابن غرسیه که ۴ ردیه را به همراه دارد، در ضمن یک مجموعه در کتابخانهٔ اسکوریال محفوظ است (نک: ESC², شم 538(10)). متن رساله را اول بار گُلدسیهر در ضمن مقالهٔ «شعوبیه...»[1] در ۱۸۹۸م تنها براساس نسخهٔ اسکوریال و بدون استفاده از *الذخیرهٔ* ابن بسام، با توضیحاتی به آلمانی به چاپ رسانید. ابن بسام نسخه‌ای از رساله را به همراه ردیه‌های ابن دودین، ابوالطیب قروی و ابن بسام در *الذخیرة* (۳ (۲)/۷۰۵ به بعد) نقل کرد. در ۱۹۵۳ م عبادی در کتاب *الصقالبة فی اسبانیا* (ص ۳۱ به بعد) براساس نسخهٔ اسکوریال و ابن بسام ویرایش جدیدی از رساله را منتشر ساخت و در همان سال عبدالسلام هارون متن رساله و چهار ردیهٔ آن را در مجموعهٔ سوم از *نوادر المخطوطات* به طبع رسانید. همچنین ترجمه‌ای از رساله و پنج ردیهٔ آن به انگلیسی توسط مونرو[2] انجام شده و در ۱۹۶۹م در برکلی /لوس‌آنجلس به چاپ رسیده است.

ابن غرسیه شعر نیز می‌سروده و چند نمونه از اشعار او را ابن سعید در *المغرب* (۳۵۶/۲) آورده است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همو، *المعجم*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن بسام شنترینی، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی/ تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دودین، احمد، «رسالة ثالثة فی الرد علی ابن غرسیة»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م، شم ۳؛ ابن زبیر، احمد، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالملک، محمدبن محمد، *الذیل و التکملة*، السفر السادس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن غرسیه، ابوعامر، «*رسالة فی الشعوبیة*»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م، شم ۳؛ ابن مسعده، ابویحیی، «الرد علی ابن غرسیة...»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م، شم ۳؛ ابوالحجاج بلوی، یوسف محمد، *الف باء*، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *البحر المحیط*، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ابوالطیب قروی، ابن منّ الله، «رسالة رابعة فی الرد علی ابن غرسیة»، *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م، شم ۳؛ عبادی، احمد مختار، *الصقالبة فی اسبانیا*، مادرید، ۱۹۵۳م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ هارون، عبدالسلام، مقدمه بر «رسالة ابی عامر بن غرسیه فی الشّعوبیّة»، *نوادر المخطوطات*، قاهره، ۱۹۵۳م، شم ۳؛ نیز:

ESC²; Goldziher, I., "Die Šuʿûbijja unter den Muhammedanern in Spanien", ZDMG, 1899, vol. LIII; Granja, F., "Ibn García, cadí de los califas Ḥammūdíes", *Al-Andalus*, 1965, vol. XXX; Monroe, J.T., *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley/Los Angeles/London, 1974; Pérès, H., *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ غَضائِری، نک: غَضائِری.

اِبْنِ غَضائِری، احمدبن حسین‌بن عبیدالله‌بن ابراهیم بن عبدالله غضائری، رجال‌شناس و محدث امامی بغداد در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م. کنیهٔ وی به اختلاف ابوالحسن یا ابوالحسین ضبط شده است (نک: طوسی، چ مرتضویه، ۱، چ حیدریه، ۲۴؛ نجاشی، ۱۱؛ ابن‌طاووس، ۲۵، ۸۲، ۱۹۵؛ علامهٔ حلی، ۸). زندگی وی در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، چرا که در منابع رجالی شیعه همچون *الفهرست* و *رجال* طوسی، *رجال* نجاشی و آثار متأخر که با استناد به این منابع نوشته شده‌اند، شرح حالی از وی به دست داده نشده و تنها نجاشی در برخی نقل قولهایی که از وی نموده، به زندگی و دانش وی اشارتی کرده است. همچنین از قراینی، نظیر سندی که افندی (۱۳۵/۲ـ۱۳۶) به نقل از *فلاح السائل* ابن‌طاووس به‌دست داده، برمی‌آید که وفات وی چندی پس از فوت پدرش (۱۵ صفر ۴۱۱) واقع شده است (قس: طوسی، چ مرتضویه، ۲). از استادان و مشایخ وی تنها پدرش حسین‌بن عبیدالله

1. "Die Šuʿûbijja..."

2. J.T. Monroe, *The Shuʿūbiyya in al-Andalus: The Risāla of Ibn García and Five Refutations.*

(هـ د. غضائری) که از محدثان بنام بغداد بوده، احمدبن عبدالواحد ابن‌عبدون و ابوالحسین محمدبن‌عثمان نصیبی را می‌شناسیم (نجاشی، ۸۳، ۲۱۹، ۲۵۸ ـ ۲۵۹؛ افندی، همانجا، به نقل از *فلاح السائل*). از شاگردان او کسی را نمی‌شناسیم، تنها می‌دانیم که نجاشی از نظرات رجالی و تاریخی وی بسیار استفاده نموده و به گفته‌های وی در زمینهٔ رجال ارزش بسیار می‌داده است (نک: نجاشی، ۲۶۹، که به اجتماع خودش با ابوالحسن علی بن محمدبن شیران اُبُلّی نزد ابن‌غضائری اشاره دارد). به هر روی نقل و پذیرش دیدگاههای ابن‌غضائری در جرح و تعدیل روات توسط نجاشی، نشان دهندهٔ میزان اعتماد و وثوق بر ابن‌غضائری است (نک: دنبالهٔ مقاله). گفتنی است که یاقوت (۲۰۲/۲) از شخصی همنام و هم‌نسب ابن‌غضائری یاد کرده و به او نسبت «اسدی» و «غضاری» داده که به نظر نمی‌رسد کسی جز ابن‌غضائری باشد. یاقوت او را از ادیبان و فضلا شمرده و افزوده که وی دارای خطی به روش خط خوشنویس معروف وزیر ابن‌مقله (هـ م) بوده است.

در مورد آثار ابن‌غضائری باید گفت که طوسی در مقدمهٔ *الفهرست* (چ مرتضویه، ۱ ـ ۲)، آنجا که دربارهٔ فهرستهای امامیه سخن می‌گوید، یادآور شده که وی دو کتاب: یکی در ذکر «مصنفات» و دیگری در یادکرد «اصول» امامیه تألیف کرده بوده است. همو افزوده که ابن‌غضائری در این دو کتاب بیش از پیشینیان کوشش کرده تا به تفصیل آثار امامیه را معرفی نماید. اما طوسی (همانجا) به نقل از منبع مجهولی نقل کرده که به سبب کم توجهی بازماندگانش، این دو کتاب و دیگر کتابهای او از بین رفته‌اند. با این وصف، نجاشی گاه با عبارت «قال احمدبن الحسین» یا «ذکر...»، بدون بردن نام کتابی از ابن‌غضائری (مگر در یک مورد، نک: دنبالهٔ مقاله)، به نقل نظرات وی می‌پردازد (صص ۱۱، ۱۹۸، جم). از بررسی این منقولات می‌توان دریافت که نجاشی احتمالاً کتاب *مصنفات* او را در دست داشته و از آن در موارد مکرر استفاده نموده است (نک: صص ۳۷، ۴۵۹، جم). ابن‌غضائری ظاهراً جز دو کتاب یاد شده، اثر دیگری در تاریخ داشته که نجاشی (ص ۷۷) در شرح حال برقی از آن بهره برده و محتملاً چیزی جز شرح حال محدثان امامیه نبوده است (قس: صص ۵۲، ۱۹۳ ـ ۱۹۴، ۲۵۸). نجاشی در ۳ مورد (صص ۱۲۲، ۱۵۴، ۱۸۵) نیز به نقل نظرات جرح و تعدیلی ابن‌غضائری دربارهٔ روات پرداخته که می‌تواند از کتابی جز آثار مذکور گرفته شده باشد.

از بررسی برگرفته‌های نجاشی از ابن‌غضائری برمی‌آید که وی در شناخت آثار امامیه اهتمام بسیار داشته و حتی برخی کتابها را تنها او دیده و شناسانیده است. دایرهٔ این تحقیق و کاوش را می‌توان در آثار ادبی و تاریخی امامیه نیز ملاحظه کرد (نک: همو، ۱۱، ۳۷، ۶۵ـ۶۶، ۱۴۱، جم). آنچه مسلم می‌نماید آن است که ابن‌غضائری در زمینهٔ «رجال‌شناسی» و «کتاب‌شناسی» از پدرش که از دانشمندان بزرگ بغداد بوده و ظاهراً مکتب ویژه‌ای در رجال‌شناسی داشته، استفادهٔ بسیار برده و شاید از این‌رو بوده که نجاشی تا بدین حد به گفته‌های همدرسش توجه داشته است. از سدهٔ ۷ق/۱۳م، در پی مطرح شدن کتابی که نخستین‌بار توسط احمدبن طاووس در *حل الاشکال* (ص ۲۵) به وی نسبت داده شد (قس: علامهٔ حلی، ۸؛ ابن‌داوود، ۱ـ۴؛ تستری، ۱، ۲۷، جم) و تنها در ذکر راویان و محدثان ضعیف بوده است، بحث پی‌گیر و گسترده‌ای در میان رجال‌شناسان متأخر درگرفته و شخصیتی از او ساخته شده که بیشتر معرف نویسندهٔ کتاب *الضعفاء* است (نک: هـ د، *الضعفاء*؛ نیز در مورد اثری احتمالی از او در زمینهٔ ممدوحین، نک: علامهٔ حلی، ۲۴۱؛ ابن‌داوود، ۳۸۳؛ شوشتری، ۲۹۲/۱).

مآخذ: ابن‌داوود حلی، حسن‌بن علی، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن‌طاووس، احمدبن موسی، «حل الاشکال»، همراه *التحریر الطاووسی*، به کوشش محمدحسن ترحینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۳ق؛ تستری، عبدالله‌بن حسین، *الضعفاء*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ شوشتری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، تهران، ۱۳۷۹ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، مرتضویه؛ همو، همان، نجف، حیدریه، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ علامهٔ حلی، حسن‌بن یوسف، *الرجال*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، *ادبا*.
حسن انصاری

اِبْنِ غَطُّوس، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (د ح ۶۱۰ ق / ۱۲۱۳ م)، ناسخ و خوشنویس اندلسی. از زندگی و احوال او آگاهی چندانی در دست نیست. تنها می‌دانیم که اهل بلنسیه بود (ابن ابار، ۵۹۳/۲؛ مراکشی، ۳۱۴/۶). پدر و برادرش نیز در خوشنویسی شهره بوده‌اند، اما بیشتر خود او را پیشوای خوشنویسان عصر خوانده‌اند و آنجا که از فضایل اهل اندلس و هنر خطاطی آنان سخن می‌رود، از نسخه‌های خطی وی به عنوان نمونه‌ای از افتخارات اندلس یاد می‌شود (نک: مقری، ۱۵۱/۳). ابن غطوس سوگند خورده بود که جز آیات *قرآن* را به قلم نیاورد. مصحفهای او که ظاهراً بسیار نفیس بوده، در میان امیران و بزرگان هواخواهان بسیاری داشته است (ابن ابار، همانجا؛ مراکشی، ۳۱۵/۶). گاه مصاحفی را که او تحریر کرده بود، هر یک به ۲۰۰ دینار می‌خریدند. به روایت صفدی (۳۵۱/۳ ـ ۳۵۲) که نمونه‌های متعددی از دست نوشته‌های او را دیده بود، وی خط را به شیوه‌ای خاص می‌نوشت و برای هر یک از حرکات رنگی برمی‌گزید: تشدید و سکون را به رنگ لاجوردی، ضمه، فتحه و کسره را به رنگ قرمز، همزه‌های کسره‌دار را به رنگ سبز و همزه‌های فتحه‌دار را به رنگ زرد می‌نگاشت و همواره بر این شیوه بود. از حاشیه نویسی پرهیز داشت و اگر در نگارش حرفی خللی راه می‌یافت، آن صفحه را یکسره باز می‌نوشت. حجره‌ای نیز به کار کتابت اختصاص داده بود که ابزارهای خطاطی خویش را در آن می‌نهاد و کسی بدان حجره راه نداشت. دقت و امانت وی در نگارش مصاحف تا بدان پایه بود که مسافتهای بسیار دور را برای تصحیح اشتباهات احتمالی خود طی می‌کرد (همانجا). از کسانی که روش او را در نگارش مصاحف دنبال کرده‌اند، می‌توان ابن خلدون بلنسی (صفدی، ۳۵۲/۳) و محمد بن

محمد بن ابی زاهر را نام برد (شکیب ارسلان، ۱۸۵/۳). ابن ابار (همانجا) نیز برخی از انواع خط را نزد او فرا گرفته است.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ مراکشی، محمد بن محمد، *الذیل والتکملة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م.

بشری حشمت بند

اِبْنِ غَلْبُون، ابوالحسن طاهر بن عبدالمنعم بن عبیدالله (د ۳۹۹ ق / ۱۰۰۹ م)، مقری شافعی مصری.

وی در مصر به فراگیری قرائت پرداخت و علاوه بر پدرش (هم، ابن‌غلبون، عبدالمنعم) ازمحضر ابوعدی عبدالعزیز بن‌علی مصری‌بهره برد. او در اواخر ۳۵۰ـ۳۶۰ یا در میانهٔ ۳۶۰ـ۳۷۰ ق برای تکمیل آموخته‌های خود رهسپار عراق شد و این پس از ۳۵۶ ق سال وفات علی‌بن محمدبن جعفر بغدادی که ازاو با واسطه روایت کرده (نک : ابن جزری، *النشر*، ۱۸۲/۱) و پیش از ۳۶۸ ق سال وفات استادانش علی ابن‌محمد هاشمی و ابوبکر قطیعی (نک : ادامهٔ مقاله) بود. طاهر در بصره از مشایخی چون علی بن محمدبن صالح هاشمی، محمدبن یوسف بن نهار حرتکی و علی بن محمد بن خُشنام قرائت آموخت (ابوعمرودانی، ۱۴ـ۱۵؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۷۲؛ ابن جزری، *غایة*، ۳۳۹/۱). در آنجا از ابن حیویهٔ نیشابوری و حسن بن رشیق حدیث شنید و در بغداد به دیدار ابوبکر قطیعی نایل شد (ذهبی، *معرفة*، ۲۹۷/۱). او ملاقاتی هم با ابن خالویه (د ۳۷۰ ق/۹۸۰ م) در حلب داشته است (همانجا). گویا طاهر در کنار قرائت به فراگیری ادب نیز توجه داشته و در پاره‌ای منابع به آگاهی او در این زمینه اشاره رفته است (نک: ناصف، ۳۸،۳۶). طاهر پس از بازگشت به مصر به عنوان استادی معتبر در قرائت شناخته می‌شد (نک: ذهبی، *العبر*، ۷۰/۳؛ ابن جزری، *غایة*، همانجا)، چنانکه ابوعمرو دانی او را میان معاصرانش در فهم و دانش بی‌همتا خوانده است (همانجا). او به ویژه پس از وفات پدرش (۳۸۹ ق/۹۹۹ م) مورد توجه اهل قرائت قرار گرفت (نک: ناصف، ۳۸، به نقل از *تاریخ* مسبّحی). به نظر می‌رسد سفر طاهر به بصره در احراز جایگاه علمی او در مصر نقش بسزایی داشته است. وی با استماع از بصریان در قرائاتی چون روایت حفص از عاصم از آنچنان طریقی برخوردار شد که همواره عالی‌ترین طریق تلقی می‌شد و مورد توجه مقریانی چون ابوعمرودانی و ابن بلیمه قرار داشت (نک: ابوعمرودانی، ۱۴؛ ابن جزری، *غایة*، ۵۶۸/۱، تحبیر، ۲۹، *النشر*، ۱۵۲/۱). وی همچنین در این سفر با قرائت یعقوب که در آن روزگار در بصره رواج داشت، آشنا شده و آن را به دو روایت رویس و روح از ابن خشنام فرا گرفت (همان، ۱۸۲/۱ـ۱۸۴). او یعقوب را در کنار قاریان هفتگانه به عنوان قاری هشتم جای داد و کتابی به نام *التذکرة* در قرائات هشتگانه پرداخت. چنین می‌نماید که *التذکرة* در مقایسه با قدیم‌ترین آثار تألیف شده در قرائات هشتگانه چون *المختار* ابوبکر احمدبن عبیدالله بن ادریس و *اختلاف القراء الثمانیة* ابوالحسن علی بن جعفر رازی (د ح ۴۱۰ ق) نخستین تألیف بوده است (نک: پرتسل، 34-30). ابن ندیم در *الفهرست* که در حدود ۳۷۷ ق نوشته شده، قرائت یعقوب را در زمرهٔ قرائات شاذ شمرده (ص ۳۳) و مقدسی در *احسن التقاسیم* که در فاصلهٔ ۳۷۵ـ۳۸۰ ق تألیف شده، تنها از رواج قرائتهای هفتگانه در مصر آگاهی می‌دهد (ص ۲۰۲)؛ بنابراین طاهر را باید از اولین مبلغان این قرائت هشتم در مصر تلقی کرد، چنانکه ابوعمرودانی نیز قرائت مزبور را از او گرفته بود (نک: ابن جزری، *النشر*، ۱۸۲/۱ـ۱۸۴). ابوعمرودانی، مقری نامدار اندلس، در فاصلهٔ ۳۹۷ـ۳۹۹ ق در مصر از او استفاده کرده است (نک: ابوعمرودانی، ۱۴ـ۱۵؛ قس: ابن جزری، *غایة*، ۵۰۳،۳۳۹/۱). اینکه نام کسانی چون ابوعمرو، ابراهیم بن ثابت اقلیشی، ابوالفضل عبدالرحمن بن احمد رازی، ابوالفتح احمدبن بابشاذ عراقی و محمدبن احمد بن علی قزوینی به عنوان شاگردان طاهر (ذهبی، *تاریخ*، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۳۳۹/۱) به چشم می‌خورد، بیانگر این نکته است که حوزهٔ قرائت مصر و به طور خاص ابن غلبون تا چه حد طالبان را از مشرق و مغرب بدان سو می‌کشیده است.

اگرچه مقایسه بین عناوین بابهای کتاب *التذکرة* (نک: پرتسل، 31-30) با *التیسیر* ابوعمرو دانی (نک: فهرست کتاب *التیسیر*) نشان می‌دهد که *التذکرهٔ* ابن غلبون می‌توانسته است الگوی ابوعمرو در باب بندی کتاب *التیسیر* و سبک تألیف وی بوده باشد، ولی کتاب ابن غلبون بیشتر در همان محدودهٔ مصر مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ابن جزری، *النشر*، ۷۳/۱-۷۴؛ روданی، ۱۵۲، که در آن اشتباهاً به جای نام طاهر نام پدر وی آمده است). *التذکرة* یکی از منابع ابن جزری در تألیف *النشر* بوده، و امروزه چند نسخهٔ خطی از آن در کتابخانه‌های وهبی افندی و عاطف افندیِ ترکیه (نک: پرتسل، همانجا، GAS,1/16) و خزانهٔ رباط (*مجموعة مختارة*، ۱۵) موجود است. شایان ذکر است که نسخه‌ای از کتاب *الحجة فی علل القراءات السبع* ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق) در کتابخانهٔ مراد ملای استانبول نگهداری می‌شود که برروی مجلدات آن نام طاهربن غلبون به عنوان کاتب نوشته شده است و در تاریخ کتابت آن ابهاماتی وجود دارد (نک: ناصف، ۳۵ـ۳۸؛ پرتسل، 19).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعمرودانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، حوادث ۳۸۱ـ۴۰۰ ق، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ روданی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ *مجموعة مختارة لمخطوطات عربیة نادرة من مکتبات عامة فی المغرب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ ناصف،

علی النجدی ودیگران، مقدمهٔ *الحجة فی علل القراءات السبع*، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ نیز:
GAS; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. XI.
بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ غَلْبون، ابوالطیب عبدالمنعم بن عبدالله بن غلبون بن مبارک (۱۲ رجب ۳۰۹ـ۷ جمادی الاول ۳۸۹ ق/ ۱۶ نوامبر ۹۲۰ ـ ۲۶ آوریل ۹۹۹م)، مقری و محدث شافعی مصری. وی در حلب زاده شد، در مصر سکنیٰ گزید و همانجا درگذشت (ابن خلکان، ۲۷۷/۵؛ ابن جزری، *غایة*، ۴۷۰/۱). ابن غلبون در قرائت از استادانی مانند ابراهیم ابن عبدالرزاق، محمدبن جعفر فریابی و ابن خالویه بهره برد (ذهبی، *تاریخ*، ۱۸۴؛ ابن جزری، همان، ۴۷۰/۱ـ۴۷۱) و از عبیدالله بن حسین انطاکی، عدی بن احمدبن عبدالباقی اذنی و احمدبن محمدبن عمارهٔ دمشقی حدیث شنید (ذهبی، همانجا). ابن سوار به خطا محمدبن سنان شیزری معروف به ابن سرج (ه م) را از مشایخ او شمرده است (نک: ابن جزری، همان، ۴۷۱/۱).

ابن غلبون بعدها خود در این دو رشته به تدریس پرداخت. برخی از شاگردان وی در قرائت عبارت بودند از: فرزندش ابوالحسن طاهر، مکی بن ابی طالب قیسی، ابوعمر طلمنکی، احمدبن نفیس و مقدسی جغرافی‌دان مشهور (ذهبی، ابن جزری، همانجاها؛ مقدسی، ۲۰۲). در حدیث نیز کسانی همچون عبیدالله بن احمدبن سخت رقّی، احمدبن ابراهیم بن کامل صوری، محمدبن جعفر میماسی و حسن بن اسماعیل ضراب از وی بهره برده‌اند (ذهبی، همانجا).

وی هم از نظر وسعت آگاهی و دقتِ علمی، و هم از نظر خصوصیات اخلاقی مورد تمجید پیشینیان قرار گرفته (ابن خلکان، همانجا، به نقل از ثعالبی؛ ذهبی، همان، ۱۸۵، به نقل از ابوعمرودانی) و وزیر وقت ابوجعفر ابن فضل نیز بسیار او را احترام می‌داشته است (ذهبی، *معرفة*، ۲۸۶/۱).

ابن غلبون در خصوص مسایل مربوط به قرائت نظراتی ابراز داشته که شاگردش مکی بن ابی‌طالب برخی از آنها را در کتاب *الکشف* بازگو کرده است (از جمله نک: ۵۸/۱، ۹۷، ۱۱۷، جم).

او علاوه بر قرائت و حدیث در ادب و شعر نیز دستی داشته است، به طوری که برخی چون ثعالبی ادب وی را ستوده‌اند (ابن خلکان، همانجا) و در منابع ابیاتی را از او نقل کرده‌اند (نک: همانجا؛ ابن جزری، *غایة*، ۴۷۱/۱).

مهم‌ترین اثر او که تاکنون نسخه‌ای از آن یافت نشده *الارشاد* در قرائات هفتگانه است که از اولین آثار مهم در این زمینه شمرده می‌شود و از همان زمانِ تألیف مورد عنایت مقریانی چون مهدوی و پس از آن مورد استفادهٔ کسانی چون ابن بلیمه قرار گرفته و ابن جزری آن را یکی از مآخذ خود در گردآوری *النشر* قرار داده است (نک: *النشر*، ۷۹/۱ـ۸۰).

اثر دیگری از او با عنوان *الاستکمال لبیان مذاهب القراء السبعة فی التفخیم والامالة*، به صورت خطی در کتابخانه‌های جامع کبیر صنعا (صنعا، ۲۲/۱)، چستربیتی (آربری، شم 4764) و موزهٔ بریتانیا (ریو، شم 1235(2)) نگهداری می‌شود. همچنین رساله‌ای خطی در خصوص استعاذه در گوتا موجود است (پرچ، شم 8(1)) که بروکلمان آن را به ابن غلبون نسبت داده است (GAL,S,I/330)، ولی چون اطلاعات کافی دربارهٔ مؤلف در نسخهٔ مزبور ذکر نشده، سزگین انتساب این اثر را به ابن غلبون مورد تردید قرار داده است (GAS, I/15؛ برای دیگر آثار منسوب، نک: حاجی خلیفه، ۶۴۴/۱ـ۶۴۵، ۱۷۳۷/۲ـ۱۷۳۸).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۳۸۱ـ۴۰۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ صنعا، خطی؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مکی بن ابی طالب قیسی، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، به کوشش محیی الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ نیز:
Arberry; GAL, S; GAS; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; *Pertsch*.
محمدصادق شریعت

اِبْنِ غَنّام، ابوطاهر ابراهیم‌بن یحیی‌بن غنام نُمَیری، معبّر حنبلی سدهٔ ۷ق / ۱۳م که به سبب تألیف معجمی در خوابگزاری شهرت یافته است. در نسخه‌ای از همین اثر به شمارهٔ ۵۵۱۰ کتابخانهٔ ظاهریه با تاریخ کتابت ۱۰۹۴ق، به وی لقب «زین‌الدین» داده شده (ظاهریه، علوم، ۷۴)، و نابلسی او را «برهان‌الدین» خوانده است (۳۵۰/۲). کنیهٔ وی نیز در برخی از منابع ابواسحاق آمده است (صفدی، ۱۶۸/۶؛ GAL, I/657). تاریخ وفات او را به اختلاف ۶۶۴ق / ۱۲۶۶م (صفدی، همانجا)، ۶۷۴ق (GAL، همانجا، به عنوان قول راجح) و ۶۹۳ق (حاجی خلیفه، ۴۱۷/۱، ۷۳۷) تعیین کرده‌اند، ولی ۷۷۹ق را که ابن‌عماد (۲۶۵/۶) به دست داده است، بی‌گمان باید خطا دانست.

در منابع متقدم ابن‌غنام با نسبتهای حَرّانی (صفدی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۳۷/۱؛ ESC[1], I/401)، مَقدِسی (نابلسی، GAL، همانجاها) و حتی بغدادی (حاجی خلیفه، همانجا) خوانده شده است، ولی این دانسته‌ها چندان به روشن‌شدن جزئیات نامعلوم زندگی او کمک نمی‌کنند. دربارهٔ موطن ابن‌غنام تنها صفدی (همانجا) تصریح کرده که وی در مصر سکنیٰ داشته و دوسلان ــ شاید تحت تأثیر نسخهٔ خطی شماره ۲۷۵۰ کتابخانهٔ ملی پاریس ــ به صراحت ولادت او را در مصر دانسته است (ص 496).

از تحصیل او این اندازه می‌دانیم که وی خود از جمال‌الدین ابراهیم‌بن سبتی به عنوان استادش نام برده و یادآور شده که بخش مهمی از آثار پیشین خوابگزاری را از او فراگرفته است (نک: ESC[2]، شم 983(1)، به نقل از *درةالاحلام*؛ EI[2]، به نقل از *عروس البستان*).

اثر برجستهٔ او *المعلم علی حروف المعجم* است که گاه با عناوین

دیگری چون تعبیر *نامح* نیز نامیده می‌شود. ابن‌غنام در این اثر طبقه‌بندی موضوعی متداول در آثار پیشین خوابگزاری را کنار نهاده و کتاب را به ترتیب الفبایی مرتب کرده است تا کاربرد آن آسان‌تر باشد. وی در ۱۴ مقاله به عنوان مقدمه بر کتاب، به ذکر کلیات پرداخته است. ابن‌غنام در برگ برگ این اثر به آیات، احادیث و اشعار استشهاد کرده و در کنار مشاهیری چون آرتمیدوروس[1] (در مورد وی، نک: فهد، «مقدمه»، 14) و ابن‌سیرین، به نقل خوابگزاریهای جاماسب، حکیم ایرانی، پرداخته که شایان توجه است.

کهن‌ترین نسخه‌های خطی *المعلم* در این کتابخانه‌ها موجود است: چستربیتی، به شمارهٔ ۳۴۸۴ به تاریخ ۶۹۷ق (*آربری*، II/99)؛ توپکاپی، به‌شماره‌های ۳۱۷۲ و ۳۱۷۳ مورخ ۷۴۳ و ۷۹۹ق (TS,III/885)؛ اولو جامع، به شمارهٔ ۱۹۸۶، احتمالاً مورخ ۷۴۵ق (فهد، «کهانت[2]» 339)؛ کمبریج، به شمارهٔ ۱۱۲، سدهٔ ۸ق (آربری، 19) و گنج‌بخش (نک: مآخذ همین مقاله). پراکندگی نسخه‌های فراوان کتاب *المعلم* از شرق تا غرب جهان اسلام را می‌توان حاکی از میزان توجه به آن دانست (در مورد نسخه‌هایی دیگر به جز آنها که در GAL, S, I/913 ؛ GAL, I/657 ؛ فهد، همان، 338، معرفی شده‌اند، نک: *آربری*، شم 4437؛ آستان، ۱۲۹؛ فهرس، ۴۱۲/۶؛ *خالدوف*، شم 10105؛ طلس، ۳۳۷؛ ظاهریه، علوم، ۷۲-۷۸، همان، هیأت، ۳۰۶-۳۰۷؛ هدایت حسین، شم 1514).

برخی چون نابلسی به بسط این کتاب پرداخته‌اند و ابوحامد محمدبن محمد قدسی، اختصاری از آن با عنوان *المحکم* فراهم آورده است (برای نسخ خطی آن، نک: GAL,S، همانجا؛ TS، شم 7439؛ نیز نک: نابلسی، ۳۵۰/۲).

بجز *المعلم* چندین منظومه را از آثار ابن‌غنام برشمرده‌اند: ۱. *درة الاحلام (وغایة المرام)*، ارجوزه‌ای در ۵۵ باب در خوابگزاری که نسخه‌هایی خطی از آن در کتابخانه‌های اسکوریال (ESC²، شم 983(1))، ازهریه (ازهریه، ۴۱۴/۶) و نسخه‌ای ناقص در برلین (*آلوارت*، شم 4264) نگهداری می‌شود. نسخه‌ای نیز احتمالاً در گوتا وجود دارد (پرچ، شم 1311). توفیق فهد با توجه به نسخه‌ای از یک منظومهٔ مشابه و همنام منتسب به جمال‌الدین دمیاطی (؟) موجود در کتابخانهٔ سلیمانیه، انتساب منظومه‌ای با این نام را به ابن‌غنام مورد تردید قرار داده است (همان، 339, 336). به هر حال یاد کرد صفدی (۱۶۸/۶) و حاجی خلیفه (۷۳۷/۱) از این منظومه در زمرهٔ آثار ابن‌غنام و نیز سازگاری اطلاعات داده شده در نسخهٔ این منظومه (نک: ESC²، همانجا) با شخصیت ابن‌غنام، پذیرش سخن فهد را مشکل می‌سازد؛ ۲. *عروس البستان فی النساء والاعضاء والانسان*، ارجوزه‌ای مشتمل بر ۴۵ باب و حدود ۱۰۰۰ بیت در خوابگزاری که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 4263) وفهد از نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ لاله‌لی به شمارهٔ 1636 مکرر، با عنوان منظومه یاد کرده است («کهانت»، 339؛ نیز نک: ظاهریه، هیأت، ۳۰۳)؛ ۳. قصیدهٔ لامیه در علم تعبیر که صفدی آن را در عرض *درة‌الاحلام* آورده است (۱۶۸/۶)؛ ۴. *قلادة الدر المنثور فی ذکر البعث والنشور*، منظومه‌ای دربارهٔ روز رستاخیز که به گفتهٔ بروکلمان در حاشیهٔ *خریدة‌العجائب* ابن‌وردی در ۱۳۰۲ق در قاهره به چاپ رسیده است (GAL,S,I/913). از این اثر نسخه‌ای به شمارهٔ ۳۴۳۱ در کتابخانهٔ ملی پاریس وجود دارد که دوسلان دربارهٔ مؤلف آن سکوت کرده (ص 598)، ولی وایدا آن را از ابن‌غنام دانسته است (صص 114,562).

کتاب *المعلم* را از نظر چگونگی ترتیب بایدابتکاری در آثار خوابگزاری‌عربی تلقی‌کرد. درمیان‌مؤلفان‌عربی ابن‌غنام نخستین کسی است که به معجم‌نویسی در زمینهٔ خوابگزاری پرداخته است (در این مورد، نک: نابلسی، ۲/۱)، ولی در بیزانس در قرون وسطی یک «تعبیر الرؤیا» با ترتیب الفبایی وجود داشته که به عنوان «کتاب دانیال نبی به بخت نصر[3]» تلقی می‌شده است و اشتاین اشنایدر[4] در مقالهٔ «خوابنامهٔ دانیال...[5]» و درکسل[6] در مقالهٔ «خوابنامهٔ دانیال‌نبی[7]» به بررسی این متن پرداخته‌اند (نک: فهد، «کهانت»، 335؛ *پاولی*، 2241-2240). توفیق فهد ابن‌غنام را به عنوان اولین کسی که در خوابگزاری عربی مطالب را به نظم کشیده، یاد کرده و این را ابتکار دیگری برای او شمرده است (فهد، همان، 339؛ EI²)، ولی باید یادآور شد که نه تنها این نوع منظومه‌ها پیش‌تر در بیزانس رواج داشته (چون اشعار منسوب به آستر امپسیخوس[8] و نیکفوروس[9]، د ۸۲۹م، نک: همانجا)، بلکه در ادبیات عربی نیز نمونه دارد. از این دست است *ارجوزة فی تعبیر الرؤیا* سرودهٔ ابوالحسن علی‌بن سکن معافری ظاهراً در سدهٔ ۴ق / ۱۰م (نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ کوپریلی به شمارهٔ (۱)۱۲۰۲ موجود است؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۶۲/۱) و قصیدهٔ رائیه سرودهٔ قیروانی [ابن‌ابی‌طالب] که مورد استفادهٔ ابن‌غنام قرار گرفته (ابن‌غنام، ذیل «الحجب»).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن‌عماد، عبدالحی ابن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌غنام، ابراهیم‌بن‌یحیی، *المعلم علی حروف المعجم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش پاکستان، شم ۴۲۲؛ حاجی خلیفه، کشف؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق / ۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی؛ *فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة*، قاهره، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ کوپریلی، خطی؛ نابلسی، عبدالغنی، *تعطیر الانام*، قاهره، کتابخانهٔ عیسی البابی؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; Arberry, A. J., *A Second Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts in the University & Colleges of Cambridge*, Cambridge, 1952; *De Slane*; EI²; ESC¹; ESC²; Fahd, T., *La divination arabe*, Leiden, 1966; id, introd. *Le livre des songes* d'Artémidore d'Ephèse, Damascus, 1964; GAL; GAL, S; Hidayat Hosain, M. et al., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1951; *Khalidov*; *Pauly*; *Pertsch*; TS; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953.

احمد پاکتچی

1. Artemidorus of Ephesus 2. *La divination arabe.* 3. *Oneirokritikon biblion ton prophetou Daniel pros ton basilea Naboukhodonosor kata alphabeton.* 4. M. Steinschneider 5. "Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters" 6. F.X. Drexel 7. "Das Traumbuch des Propheten Daniel" 8. Astrampsykhos 9. Nikephorus

اِبْنِ غَنّام، حسین بن ابی بکر بن غنام (د ذیحجهٔ ۱۲۲۵/ ژانویهٔ ۱۸۱۱ م)، مورخ، فقیه، ادیب و از مشایخ وهابی. ابن غنام در مبرّ از نواحی احساء متولد شد، دوران کودکی و نوجوانی را در آنجا سپری کرد (زرکلی، ۲۵۱/۲) و مقدمات علوم را نزد علمای آنجا فرا گرفت (ابن بشر، ۱۸۴/۱)، سپس برای ادامهٔ تحصیل راهی دِرعیّه، نخستین پایتخت آل سعود شد و در زمرهٔ شاگردان و مریدان محمدبن عبدالوهاب مؤسس وهابیت درآمد (کحاله، ۳۱۷/۳). پس از آن به تدریس زبان عربی و کلام پرداخت (EI^2) و کسانی چون سلیمان و عبدالرحمن نوادگان محمدبن عبدالوهاب و همچنین احمدبن ناصربن معمر نزد او درس خواندند. وی در درعیه درگذشت (همانجا؛ ابن بشر، همانجا).

ابن غنام در دانشهای گوناگون و نیز در نظم و نثر دستی توانا داشت (همانجا). او نخستین وقایع نگار وهابی و از مروجان و مدافعان عمدهٔ این فرقه در دوران نوپایی آن به شمار می‌رود. آثار متعدد او در ترویج و توسعهٔ افکار و تعلیمات محمدبن عبدالوهاب نقش بسزایی داشت. او در نوشته‌هایش خود را یک وهابی مؤمن نشان داد و مخالفینش را کافر و دشمن خدا خواند (ابوحاکمه، 2,3).

از او دو اثر برجای مانده است:

۱. *تاریخ نجد*، نام اصلی آن «روضة الافکار والافهام لمُرتاد حال الامام وتعداد غزوات ذوی الاسلام» است. این کتاب که به درخواست محمدبن عبدالوهاب نگارش یافته،دارای چهار بخش است:

نویسنده در بخش اول به تشریح احوال مسلمانان و سرنوشت اسلام در عربستان و دیگر کشورهای اسلامی نظیر مصر، یمن، شام وعراق پرداخته و از بعضی عقاید و آداب و رسوم مسلمانان چون زیارت قبور و اعتقاد به نذور و طلب شفاعت از اولیاءالله، که به ظنّ او بدعت در اسلام است، به شدت انتقاد کرده، با استناد به احادیث و روایاتی از پیامبر اسلام (ص) در زمینهٔ رد این اعتقادات، آنان را به شرک و کفر متهم می‌سازد (نک: صص ۱۳ ـ ۷۷). او دراین بخش زمینه را برای توجیه افکار وهابیت آماده ساخته تا در فصول بعدی بدان بپردازد.

بخش دوم شامل شرح جزئیات زندگی شیخ محمد بن عبدالوهاب و چگونگی به‌شهرت رسیدن او و تأثیر افکار و عقایدش بر مردم و شیوخ معاصرش می‌باشد.

بخش سوم با عنوان غزوات شامل قدیم‌ترین وقایع جنبش وهابیت است. او شرح وقایع را با حوادث ۱۱۵۹ ق/ ۱۷۴۶ م آغاز می‌کند،یعنی یک سال بعد از آنکه محمد بن عبدالوهاب مجبور به‌ترک عُیینه در نجد شد و در پی یافتن پناهگاهی وارد درعیه گردید. ابن غنام با آنکه تا ۱۲۲۵ ق در قید حیات بوده، اما فقط تا ۱۲۱۲ ق به‌شرح وقایع پرداخته است.

بخش چهارم که مفصل‌ترین بخش کتاب است به‌آراء و نظرات شیخ محمد بن عبدالوهاب و نامه‌ها و پیامهای او اختصاص دارد و به‌شرح جزئیات کیش وهابیت و نظرات و فتاوی محمد بن عبدالوهاب پرداخته است.

تاریخ ابن غنام به‌علت ثبت دقیق مراحل پیشرفت و توسعهٔ وهابیت و نقل وقایعی که خود او شاهد آنها بوده بسیار حائز اهمیّت است و بدین لحاظ اکثر نویسندگانی که در مورد تاریخ معاصر جزیرة العرب تحقیق کرده‌اند، آثار او را مورد استفاده و استناد قرار داده‌اند.

تاریخ نجد چند بار به‌طبع رسیده و ظاهراً آخرین چاپ آن در ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م به‌کوشش ناصرالدین اسد در بیروت انجام یافته است.

۲. *العقد الثمین فی شرح احادیث اصول الدین*. مؤلف این کتاب را به‌امیر عبدالعزیز بن محمد بن سعود اهداء نموده است. نسخه‌ای از آن در المکتبة السعودیهٔ ریاض موجود است (زرکلی، همانجا).

خود وی از کتاب دیگرش به‌نام *رفع الملام عن الائمة الاعلام* یاد کرده است (EI^2) که اثری از آن برجای نیست.

مآخذ: ابن بشر، عثمان بن عبدالله، *عنوان المجد فی تاریخ نجد*، ریاض، ۱۳۸۵ ق؛ ابن غنام، حسین بن ابی بکر، *تاریخ نجد*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:
Abu Hakima, Ahmad Mustafa, History of Eastern Arabia, Beirut, 1965; EI^2.

عنایت الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ‌فاتِک، ابوالوفاء محمودالدوله مبشّربن فاتک، حکیم، ادیب، طبیب و مورخ ذوفنون مصری دمشقی الاصل. از تاریخ تولد و وفات وی آگاهی دقیق در دست نیست. به گفتهٔ قفطی (صص ۱۷۶، ۱۷۷) در پایان سدهٔ ۵ ق / ۱۱م حیات داشته است. از سوی دیگر به گفتهٔ یاقوت (۷۷/۱۷)، نخستین نویسندهٔ سرگذشت ابن‌فاتک، او در دوران خلافت الظاهر (۴۱۱ ـ ۴۲۷ق) والمستنصر (۴۲۷ ـ ۴۸۷ق) خلفای فاطمی مصر، می‌زیسته که قول صفدی (۵۷/۲۵) نیز مؤید آن است. امّا عبدالرحمن بدوی ویراستار کتاب *مختار الحکم و محاسن الکلم* ابن‌فاتک در مقدمهٔ نسبتاً مفصل خود (ص ۷) بر آن کتاب، به این دلیل که نام المستعلی بالله خلیفهٔ فاطمی در اواخر سدهٔ ۵ ق (۴۸۷ ـ ۴۹۵ق) به عنوان معاصر ابن‌فاتک ذکر نشده، صحت قول قفطی را که ابن‌فاتک در پایان سدهٔ ۵ق حیات داشته، موردتردید قرار داده است. اما از لقب «آمری» که ابن ابی اصیبعه (۹۸/۲) برای او ذکر کرده، می‌توان احتمال داد که وی لااقل در اوایل دوران حکومت الآمر خلیفهٔ فاطمی که در ۴۹۵ق به خلافت نشست، زنده بوده است. پس قول قفطی در زنده بودن ابن‌فاتک در پایان سدهٔ ۵ ق از این طریق تأیید می‌شود (قس: سیوطی، ۵۴۰/۱). تنها آگاهی مشخصی که از سنوات فعالیتهای ابن‌فاتک در دست است، تصریح خود اوست در گزارش احوال جالینوس (صص ۲۸۸ ـ ۲۸۹) که با توجه به آن می‌توان دست‌کم یقین داشت که وی در ۴۴۵ق / ۱۰۵۳م بیشترین قسمت کتاب *مختارالحکم* را نوشته و چه‌بسا که تألیف آن را نیز در همان سال به اتمام رسانیده بوده است (قس: روزنتال، 133،که با استناد به نسخ خطی متعددی از کتاب مزبور، قرائت بدوی را نادرست و سال ۴۴۰ق را

صحیح می‌داند؛ نیز نک‍: بدوی، ۷).

از اتفاق مورخان در نامیدن ابن‌فاتک به لقب امیر و به ویژه ابن‌ابی اصیبعه (همانجا) که او را از امیران بزرگ مصر نامیده و یاقوت (همانجا) که او را صاحب کتابخانه‌ای با کتابهایی بیرون از شمار دانسته، پیداست دولتمردی بزرگ و بی‌نیاز از مال و جاه بوده است. از گزارش قفطی که وی را دمشقی الاصل و ساکن مصر خوانده است، معلوم نیست که خود به مصر مهاجرت کرده یا خانواده‌اش پیش از تولد او ساکن مصر شده بودند.

ابن‌فاتک در علوم بسیاری دست داشت: از جمله ادب، تاریخ، علم سِیَر (یاقوت، همانجا) و نیز در منطق و دیگر اجزای حکمت تألیفاتی داشت که در میان حکما مشهور بود (ابن‌ابی اصیبعه، ۹۹/۲). چنانکه از تألیفاتش برمی‌آید بیشترین آنها را آثار طبی و منطقی و فلسفی تشکیل می‌داده است. در هیأت و ریاضیات شاگرد ابن‌هیثم (ه‍ م) ریاضی‌دان و مهندس بزرگ مسلمان بود [که برای مطالعه و اجرای عملیات بستن سدی بر روی رودخانهٔ نیل به مصر سفر کرده بود] و حکمت و فلسفه را از ابن‌آمدی (ه‍ م) آموخت. به گفتهٔ ابن‌ابی اصیبعه (همانجا) به صناعت طب نیز پرداخت و ملازمت ابن‌رضوان (ه‍ م) طبیب مشهور مصری را اختیار کرد، اما از اشتغال او به مداوای بیماران گزارشی نقل نشده است، اگرچه به نظر می‌رسد که وی به تدریس و تألیف کتب طبی نیز می‌پرداخته است. با توجه به این گزارش قفطی (همانجا) که می‌گوید: علمای زمان از وی طلب افاضه و افادهٔ علمی داشتند و او نیز جهت طالبان حلقهٔ درسی تشکیل می‌داد و دانشهای خویش را در اختیار آنان می‌گذاشت. از همین نکته که خواستاران درس ابن‌فاتک شاگردان معمولی نبوده، بلکه خود از علمای زمان به شمار می‌رفتند، مرتبهٔ بلند وی در دانشها و آراء او هویداست. با توجه به نکات فوق و گزارشهای بعدی، ابن‌فاتک را صاحب شخصیتی سخت مجذوب علوم و معارف می‌یابیم که به نشر و ترویج آنها می‌کوشید. زمانی که تألیفی در دست نداشت، به استنساخ آثار متقدمان می‌پرداخت (ابن‌ابی اصیبعه، همانجا) و جاذبهٔ علم و مباحثات علمی و تصنیف و تألیف و کتابت آثار گذشتگان بر او چنان بود که حتی از توجه به امور شخصی و خانوادگی نیز غفلت می‌کرد. ابن‌ابی اصیبعه (همانجا) از قول شیخ سدیدالدین منطقی نقل می‌کند که ابن‌فاتک کتابخانه‌ای بزرگ داشت و به مجرد رسیدن به خانه به آنجا می‌رفت و مشغول مطالعه و تألیف می‌شد. همسر وی که از خاندان دولتمردان بود، از این بی‌توجهی ابن‌فاتک به خود (قس: صفدی ۵۷/۲۵) رنجشی داشت و به همین سبب بلافاصله پس از وفات او با کنیزان خود به کتابخانه رفت و همهٔ کتابهای او را در حوض بزرگ خانه انداخت. این چنین بود که ابن‌ابی اصیبعه بسیاری از این کتابها را که بر اثر آب خراب شده بودند، بعدها دیده بود. از ابن‌فاتک دختری بر جای ماند که در اسکندریه احادیث نبوی را روایت می‌کرد (قفطی، ۱۷۶ ـ ۱۷۷).

آثار: تألیفات بسیاری به ابن‌فاتک نسبت داده شده است. یاقوت و صفدی از کتابی به نام *سیرة المستنصر* نام برده‌اند که در سه جلد است و اکنون در دست نیست. به نظر عبدالرحمن بدوی عجیب آن است که اگر چنین کتابی از ابن‌فاتک که معاصر المستنصر و از امرای دربار او و آگاه بر مسائل مهم او به شمار می‌رفت، وجود می‌داشت، چرا ابن‌تغری بردی صاحب کتاب *النجوم الزاهرة* که فصل بلندی را به المستنصر اختصاص داده، هیچ‌گونه نقل قولی از آن دربارهٔ او نیاورده، در حالی‌که فراوان از مورخان دیگر نقل قول کرده است (ص ۱۰).

تنها اثری که از ابن‌فاتک بر جای مانده، *مختار الحکم ومحاسن الکلم* است که کتابی است در اخبار فلاسفهٔ قدیم و در ۱۳۷۷ق / ۱۹۵۸م نخستین‌بار به کوشش عبدالرحمن بدوی در مادرید منتشر شده است. بدوی در مقدمهٔ این کتاب جنبه‌های مختلف اثر و زندگی مؤلف آن را مورد بررسی قرار داده، همچنین به ترجمه‌های متعدد تمام یا بخشی از آن به زبانهای اروپایی به تفصیل اشاره کرده است. ویرایش عبدالرحمن بدوی و مقدمهٔ وی بر کتاب مذکور، در یک مقالهٔ انتقادی از سوی فرانتس روزنتال (صص 158-132) مورد شرح و نقد و گاه طعنه (نک: ص 132: عنوان مقاله و سطرهای ۵ـ۶، ۱۲ـ۱۳) قرار گرفته است.

مآخذ: ابن‌ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌فاتک، مبشر، *مختار الحکم و محاسن الکلم*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ بدوی، عبدالرّحمن، مقدمه بر *مختارالحکم* (نک: ابن‌فاتک در همین مآخذ)؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شـ ۲۹۲۰؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *اخبار العلماء*، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:
Rosenthal, Franz, "Al – Mubashshir ibn Fātik, Prolegomena to an Abortive Edition", *Oriens*, Leiden, 1961, vols. XIII – XIV.
بخش علوم

اِبْنِ فاخِر، ابوالکرم مبارک بن فاخر بن محمد (۴۳۱ یا ۴۴۸ ـ ۱۵ ذیقعدهٔ ۵۰۰ ق/ ۱۰۴۰ یا ۱۰۵۶ ـ ۸ ژوئیهٔ ۱۱۰۷ م)، نحوی و لغوی بزرگ بغداد. در برخی از منابع شهرت وی ابن دبّاس یا دبّاس آمده است (ابن انباری، ۲۶۵، حاشیه؛ یاقوت، ۵۵/۱۷؛ ابن خلکان، ۱۰۳/۳؛ ذهبی، *العبر*، ۳۸۰/۲). در مورد حرفهٔ پدر او و اینکه آیا حقیقتاً دبّاس (شیره گیر یا شیره‌فروش) بوده یا نه، اطلاعی نداریم، اما این را می‌دانیم که برادر مادری او ــ ابوعبدالله حسین ــ نیز به بارع بن دباس (ه‍ م) یا ابن دباس معروف بوده است (ابن انباری، ۲۶۵؛ ابن جوزی، ۱۶/۱۰ ـ ۱۹؛ قفطی، ۲۵۷/۳) و با توجه به وجوه اشتراکی که دو برادر در زمینه‌های علمی و ادبی داشته‌اند، بعید نیست که مؤلفان در نامیدن ابن فاخر به ابن دباس، دچار اشتباه شده باشند.

ابن فاخر در بغداد زاده شد و ظاهراً تا آخر عمر در همان شهر زیست، لیکن گاه سفرهایی به حجاز و یمن می‌کرد و گمان می‌رود که هدف او از این مسافرتها اخذ لغت از اعراب پاک زبان آن دیار بوده است، ولی اهل یمن نیز از او استفاده‌ها می‌کرده‌اند (قفطی، ۲۵۶/۳).

تا آنجا که می‌دانیم ابن فاخر به نحو و لغت و نیز حدیث بیشتر می‌پرداخته است. وی در نحو و لغت شهرت بسیار داشت و از جملهٔ

استادان به شمار می‌آمد (ابن جوزی، ۱۵۴/۹؛ ابن اثیر، ۴۳۹/۱۰). در نحو پیرو مکتب بصره ، به ویژه ابوعلی فارسی بود (قفطی، ۲۵۷/۳) و *الکتاب* سیبویه و شرح ابوسعید سیرافی بر آن را تدریس می‌کرد (ابن انباری، ۲۶۷، ۲۸۲). استاد بزرگ ابن فاخر در علم نحو عبدالواحد ابن برهان عُکبری بوده است (همو، ۲۴۴، ۲۶۶؛ یاقوت، ۵۴/۱۷). وی همچنین در طلب این علم در مجلس درس استادانی چون ابوالقاسم رقی، عیسی بن عمر بن اصغر، ابوالحسین بن شاهویه، هلال صابی، ابوالقاسم تنوخی حضور می‌یافت (ذهبی، سیر، ۳۰۲/۱۹).

ابن فاخر حدیث را در محضر قاضی ابوطیب طاهربن‌عبدالله‌طبری و ابومحمد حسین بن علی جوهری شنیده و از ابوطیب روایت کرده است (ابن جوزی، همانجا؛ قفطی، ۲۵۶/۳؛ ذهبی، *العبر*، همانجا)، لیکن در این زمینه برخی از مشایخ چون شیخ ابوالفضل ابن ناصر ــ از مشایخ ابن جوزی ــ و ابومنصور ابن خیرون، او را به تزویر و کذب و دروغ‌پردازی در روایت متهم کرده و گفته‌اند که وی ادعای شنیدن مطالبی را از تنوخی و ابوطیب و دیگران می‌کرده که هرگز نشنیده بوده است (ابن جوزی، همانجا؛ قس: یاقوت، همانجا؛ ذهبی، *العبر*، ۳۸۰/۲، سیر، ۳۰۲/۹ ـ ۳۰۳).

شاگرد برجستهٔ ابن فاخر، ابومحمد عبدالله بن علی،مشهور به ابن بنت‌الشیخ ابومنصور خیاط یا سبط الخیاط بوده است (ابن انباری، ۲۶۶، ۲۸۲؛ ذهبی، سیر، همانجا). کسان دیگری نیز چون پدر سمعانی (یاقوت، ۵۵/۱۷)، ابوطاهر سلفی، ابومعمّر انصاری، ابوطالب محمدبن علی کتانی (ذهبی، همان، ۳۰۲/۱۹) درمجلس درس او حاضر شده و کسب علم کرده‌اند.

ابن فاخر در مجالس درس شیوهٔ خاصی داشت که گاه مورد انتقاد قرار می‌گرفت: مثلاً پیش پای طلاب برمی‌خاست و آنان را بسیار تکریم می‌نمود. این کار از دیدگاه شیوخی چون خطیب تبریزی، زشت و ناپسند و اهانت به مقام علم به شمار آمده است، تا آنجا که بیتی بدین مضمون در حق وی می‌خواند: «آن کسی که در مجلس درس، پیش پای شاگردان برمی‌خاست، علم را خوار می‌داشت» (یاقوت، همانجا، صفدی، ۵۲).

تنها اطلاعی که از شیوهٔ نگارش او داریم گفتهٔ ابن مکتوم است مبتنی بر اینکه وی نثری متکلف و آمیخته با صنایع لفظی، اما بلیغ داشت. وی از خطی خوش و خوانا نیز برخوردار بود که اهل علم به سبب آن وی را ارج می‌نهادند (نک: قفطی، ۲۵۷/۳).

چندین کتاب به ابن فاخر نسبت داده‌اند که هیچ یک از آنها در دست نیست. این تألیفات عبارتند از: ۱. جواب مسائل؛ ۲. شرح *الالف و اللام* مازنی؛ ۳. شرح خطبهٔ *ادب الکاتب* ابن قتیبه. قفطی می‌نویسد (۲۵۶/۳) که وی این کتاب را در یمن تألیف کرد و آنگاه در عراق شرح دیگری بدان افزود؛ ۴. *المعلم در نحو*؛ ۵. *نحو العرف* (ابن انباری، ۲۶۶؛ یاقوت، ۵۴/۱۷؛ قفطی، ۲۵۶/۳، ۲۵۷). به گفتهٔ قفطی، این اثر به رغم کوچکی حجم شامل مشکلات عمدهٔ نحو بوده است (همانجا). ابن فاخر تألیف کتابهای دیگری را نیز آغاز کرده بوده، لیکن عمرش کفاف نداده است که آنها را به اتمام برساند (همو، ۲۵۷/۳).

وی در بغداد وفات یافت و در همانجا در مقبرهٔ باب حرب دفن گردید (ابن انباری، ۲۶۷؛ ابن جوزی، ۱۵۴/۹؛ قفطی، یاقوت، همانجاها). برخی سال وفات او را ۵۰۵ق دانسته‌اند (ابن خلکان، ۱۰۳/۳؛ ذهبی، سیر، ۳۰۳/۱۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۵م؛ یاقوت، *ادبا*.

نوری شاهنگیان

اِبْنِ فارِس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا بن حبیب (د ۳۹۵ق/ ۱۰۰۵م)، نحوی، لغوی، ادیب، شاعر و یکی از چهره‌های درخشان ادب عربی در سدهٔ ۴ ق. سال و محل تولد او به درستی روشن نیست، اما ظاهراً در یکی از روستاهای قزوین به دنیا آمده و برپایهٔ یکی از گزارشها (یاقوت، *ادبا*، ۹۲/۴ـ۹۳)، خود وی این روستا را کرسف گفته است. با این حال یاقوت (*بلدان*، ۶۸۱/۴) وی را به روستای موسی آباد و در جای دیگر (همان، ۹۴۰/۴) به روستای ولیدآباد از توابع همدان منسوب ساخته و همو در *معجم‌الادباء* (۸۲/۴) به نقل از سلفی گفته است که اصل وی از قزوین بوده است. برخی نیز او را همدانی دانسته و گفته‌اند نسبت قزوینی از آن روی به او داده شده که به لهجهٔ قزوینی سخن می‌گفته است (قفطی، ۹۴/۱). این آشفتگی در تعیین زادگاه وی با قول قاضی عیاض (۶۱۰/۴) که او را یکی از رجال خراسان معرفی کرده است، فزونی می‌یابد. دربارهٔ سال تولد او نیز همهٔ منابع سکوت کرده‌اند و علت آن بی‌گمان روستازادگی و گمنامی او در آغاز زندگی بوده است. نخستین آگاهی ما دربارهٔ زندگی او از آغاز تحصیلات اوست. وی در قزوین نزد پدرش زکریا بن فارس که فقیهی شافعی مذهب و دانشمندی اهل لغت و ادب بود، دانش آموخت و چندی بعد از همو کتاب *اصلاح المنطق* ابن سکّیت را روایت کرد. درموارد دیگری نیز از پدر خود روایت کرده است (ابن فارس، معجم مقاییس، ۵/۱؛ یاقوت، *بلدان*، ۴۰۵/۱، *ادبا*، ۸۵/۴).

وی از آغاز تشنهٔ آموختن بود و چنانکه پیداست، در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکرد. آوازهٔ هر استادی را در هر جا که شنید، به سوی وی شتافت؛ در قزوین، همدان، زنجان، میانه، اصفهان و بغداد به تحصیل پرداخت (رافعی، ۲۱۵/۲؛ قفطی، ۹۵/۱؛ ابن دمیاطی، ۶۵، ۶۶) و استادان بسیار دید، به گونه‌ای که اکنون نام بیش از ۳۰ تن از استادان او در دست است که معروف‌ترین آنها اینانند: ابوالفضل محمد بن عمید (ابن فارس، همان، ۲۰۶/۱)، علی بن ابراهیم بن سلمهٔ قطان

(رافعی، همانجا؛ یاقوت، *ادبا*، ۸۲/۴، ۲۱۸/۱۲ ـ ۲۱۹، ۲۲۱)، ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (ابن دمیاطی، ۶۶؛ یاقوت، همان، ۸۳/۴)، ابوسعید سیرافی (حمودی، ۴۰) و گروهی دیگر (برای فهرست کامل استادان وی و نیز برخی اشتباهات تاریخی دربارهٔ آنها، نک: سلطان، ۱۵/۱ ـ ۱۹). گفته‌اند که ابن فارس در بغداد با ابن‌داوود (هـ م) فقیه ظاهری و مؤلف کتاب معروف *الزهرة* نیز دیدار و شعری از او روایت کرده است (یاقوت، همان، ۲۲۵/۲)، ولی از آنجا که ابن داوود یک قرن پیش از او درگذشته، این سخن راست نمی‌تواند بود. بنابراین یا مراد یاقوت ابن داوود دیگری است و یا از سلسله سند یاقوت، دست کم یک واسطه ساقط شده است.

ابن فارس به زودی در فقه، حدیث، نحو، لغت و شعر و ادب دانش کافی به دست آورد (ابن خلکان، ۱۱۸/۱؛ قاضی عیاض، همانجا) و شهرتش عالمگیر شد. وی که فقیه زبردستی بود، به شیوهٔ اهل حدیث مجلس املا داشت (رافعی، همانجا؛ ذهبی، ۴۶۴/۱۵) و به گفتهٔ ثعالبی (۲۹۷/۳) اتقان علمی دانشمندان و ذوق و ظرافت کاتبان و شاعران را در خود جمع کرده بود و مقام او در همدان، با ابن لنکک در عراق، ابن خالویه در شام، ابن علاف در فارس و ابوبکر خوارزمی در خراسان برابر بود. به گفتهٔ صاحب بن عباد نوشته‌هایش از اشتباه خالی بود (نک: ابن انباری، ۲۲۰). وی سراسر عمر خود را به تحصیل، تعلیم و تألیف گذراند، چنانکه نوشته‌های کوتاه وی را از شمار بیرون دانسته و گاه در این باره داستانهای گزافه‌آمیز گفته‌اند (نک: ابن دمیاطی، ۶۷).

چند تن از چهره‌های بزرگ ادبی و سیاسی در سدهٔ ۴ ق از شاگردان او بوده‌اند. نخستین آنها بدیع‌الزمان همدانی پایه‌گذار فن مقامه‌نویسی است که گفته‌اند، این فن را از وی آموخت (حمودی، ۱۶۴. دربارهٔ تفصیل این مطلب، نک: همو، ۹۹ ـ ۱۷۶). این شاگرد و استاد به رغم برخی کدورتها، همواره با یکدیگر روابطی دوستانه داشته‌اند (زکی مبارک، ۳۳ ـ ۳۵).

صاحب بن عباد وزیر دانشمند و ادب‌دوست دیلمیان از دیگر شاگردان او بود که ظاهراً به این شاگردی بسیار افتخار می‌کرده است (نک: ابن انباری، ۲۲۰ ـ ۲۲۲). ابوالفتح ابن‌عمید، فرزند ابوالفضل ابن عمید که جانشین پدر در مقام وزارت شد و نیز ابوطالب مجدالدوله واپسین فرمانروای آل بویه، از دیگر شاگردان او بوده‌اند (ابوحیان، ۴۵۲، ۴۸۶؛ یاقوت، همان، ۸۳/۴، ۲۳۱/۶، ۱۹۲/۱۴؛ ابن انباری، ۲۱۹ ـ ۲۲۰). افزون بر اینان مآخذ گوناگون نام گروه بسیاری را در شمار شاگردان او برشمرده‌اند. زهیر عبدالمحسن سلطان (۱۹/۱ ـ ۲۲) فهرستی نسبتاً جامع از شاگردان وی فراهم آورده است.

ابن فارس روابط نزدیکی با خاندان ابن عمید داشت. وی در آغاز شاگرد ابوالفضل بود، سپس در شمار دوستان و نزدیکان او درآمد، چنانکه در مجالس او شرکت می‌کرد (یاقوت، همان، ۱۹۸/۱۴، *بلدان*، ۵۱۲/۳؛ ذهبی، ۱۲۴/۱۶) و احتمالاً از بخششهای او نیز بهره‌مند می‌شد. گویا به سبب همین دوستی و دانش گستردهٔ او بود که معلمی ابوالفتح را به عهده گرفت و به عقیدهٔ برخی از معاصران کتاب *مجمل اللغة* را برای وی تألیف کرد (نک: حمودی، ۲۵۲ ـ ۲۵۳). این روابط نزدیک موجب وابستگی و تعصب فراوان ابن فارس به این خاندان گردید (یاقوت، *ادبا*، ۸۷/۴؛ صفدی، ۲۸۰/۷) و همین امر سبب شد تا صاحب بن عباد، به سبب رقابتهای سیاسی با آنان، نسبت به او بی‌مهر گردد. روابط وی با صاحب بن عباد اندکی پیچیده است، چه صاحب از سویی وی را به دلیل وابستگی به خاندان ابن عمید مورد نکوهش قرار داده (یاقوت، همان، ۲۳۱/۶) و از سوی دیگر از وی به عنوان استاد خویش به نیکی یاد کرده است (ابن انباری، ۲۲۰). اگرچه بسیاری از مآخذ بر اینکه صاحب بن عباد شاگرد او بوده، تأکید کرده‌اند، اما روشن نیست که وی در چه روزگاری نزد ابن فارس به تحصیل پرداخته است؛ به ویژه آنکه مآخذ کهن‌تر به این مطلب اشاره‌ای نکرده‌اند و ظاهراً این امر پس از گزارش ابن انباری از گفتهٔ وی دربارهٔ ابن فارس که او را «شیخنا» نامیده، به مآخذ پس از وی راه یافته است و نیز چنین می‌نماید که صاحب بن عباد پس از آنکه ابن فارس به ری انتقال یافت و مورد توجه و محبت فخرالدوله قرار گرفت، او را استاد خود نامیده است. اگر این گمان درست باشد، می‌توان گفت که سخن صاحب در این باب، به قصد کسب افتخار و برای نگهداشتن ابن فارس در جمع ادیبان پیرامون خود بوده است، زیرا پیش از این، هر دو آنها سخت بر یکدیگر خرده می‌گرفته‌اند (یاقوت، همانجا؛ ابوحیان، ۳۱۹ ـ ۳۲۰). ازاین‌رو ناگزیر باید سخن زکی مبارک (ص ۳۳) را که می‌گوید: ابتدا میان آن دو دوستی بود و سپس به کدورت انجامید، واژگونه بدانیم. در تأیید آنچه گفته شد، یک دلیل دیگر نیز می‌توان برشمرد: گفته‌اند که ابن فارس کتاب *الحَجَر* را در همدان تألیف کرد و برای صاحب بن عباد فرستاد، اما صاحب به دلیل وابستگی او به خاندان ابن عمید، نخست فرمان داد تا آن را بازگردانند، اما سپس ادب‌دوستی او، وی را از این کار بازداشت و پاداشی گرچه اندک برای او فرستاد (یاقوت، *ادبا*، ۸۷/۴؛ ذهبی، ۱۰۴/۱۷ ـ ۱۰۵). این رویداد پس از مرگ ابوالفتح ابن عمید و به وزارت رسیدن صاحب بن عباد بود (قفطی، ۹۳/۱) که بر اثر آن، ابن فارس حامی خویش را ازدست داد، چه پس از آن ابن فارس به ری رفت و تا پایان عمر درآن شهر بماند و کتاب *الصاحبی* را نیز در همین شهر تألیف و به صاحب بن عباد تقدیم کرد و در همانجا درگذشت (برای موارد اختلاف دربارهٔ تاریخ درگذشت وی، نک: حمودی، ۵۲ ـ ۵۳).

آراء و نظریات: ابن فارس در نحو پیرو مکتب کوفه است (صفدی، ۲۷۸/۷؛ سیوطی، ۳۵۲/۱) و در میان استادان وی نیز چند تن از نمایندگان مکتب کوفه به چشم می‌خورند (نک: حمودی، ۳۷؛ زکی مبارک، ۳۲). با اینهمه گویی وی به استدلالهای نحویان خواه کوفی و خواه بصری چندان دل نمی‌بست، زیرا دربیتی که شهرت بسیار یافته، بیماری چشم دلبران را به «حجت نحویان» تشبیه کرده است (یاقوت،

همانجا). وی بر پایهٔ آیاتی از قرآن کریم (بقره/۲/۳۱، قلم/۶۸/۱، علق/۹۶/۱ ـ ۵)، زبان و خط، هردو را توقیفی می‌داند و به شیوهٔ اهل حدیث موازین فلسفی و عقلی را خوار می‌شمارد و از فیلسوفان به خواری یاد می‌کند (*الصاحبی*، ۶، ۱۰، ۶۶، ۷۶؛ زکی مبارک، ۳۹). از سوی دیگر در نقد ادبی دارای نظرگاهی اندیشمندانه و پویاست و از شاعران و ادیبان روزگار خود در برابر پیشینیان و کهنه‌پرستان به‌دفاع برمی‌خیزد و هر روزگاری را دارای ویژگیها و آفرینش و نوآوری ادبی ویژهٔ خود می‌داند، و می‌گوید: هرگز نمی‌توان به‌کتابها قناعت کرد و اگر چنین شود، فرهنگ و ادب از رشد و پیشرفت باز می‌ماند (نک: نامهٔ وی به‌محمدبن سعید بن کاتب در *یتیمة الدهر* ثعالبی، ۳/۳۹۷ـ۴۰۲). وی در اینجا، در چهرهٔ منتقدی آزاداندیش آشکار می‌گردد که بر نوآوریهای شاعران هم روزگار خویش به‌خوبی آگاه است و کوششهای آنان را در برابر پیشینیان می‌ستاید و گرچه این سخن تازگی نداشت و پیش از آن ابن‌قتیبه در این راه گامهای استواری برداشته بود (گودفروا، ۴۸)، اما مقایسهٔ این دیدگاه با آنچه ابن فارس در کتاب *الصاحبی* گفته، ممکن است، موجب شگفتی گردد. با اینهمه این تناقض بسیار طبیعی است، چه وی همواره قلمرو دین و ادب را از یکدیگر جدا ساخته و بدین سان برای زبان عربی و دانشهای مربوط به‌آن اعتباری تقریباً شرعی قائل شده است (*الصاحبی*، ۱۶). احاطهٔ کامل بر زبان عربی را نیز تقریباً ناممکن دانسته و نیک دانستن این زبان را برای فقیهان و اهل دین امری ناگزیر می‌شمارد و برخی از آنان را به‌دلیل عدم توجه کافی به‌ظرایف آن و سهل‌انگاری در درست سخن گفتن بدان، نکوهش و آنان را به‌آموختن لغت و چیره‌دستی در آن تشویق می‌کند (همان، ۲۶، ۵۰، ۵۵ ـ ۵۶). تا آنجا که بدین منظور کتابی مستقل تألیف کرده است (هارون، ۲۲). البته دیگر آثار وی نیز از این غرض تهی نیست.

اگرچه وی محقق و ادیبی است که در رشته‌های گوناگون مانند نقد شعر، تفسیر قرآن، فقه، صرف و نحو و... دارای دانشی گسترده است (نک: آثار)، اما شهرت و اهمیت وی در لغت و نیز آثاری که در این زمینه تألیف کرده، به‌گونه‌ای است که همهٔ آنها را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. کتاب *الصاحبی* وی نخستین اثری است که در آن به‌دور از بحثهای سنتی نحویان به‌مباحث زبان‌شناختی پرداخته است. همین کتاب است که بعدها مبنای کار سیوطی در *المزهر* قرار گرفت (درویش، ۱۲۲). کتاب *مجمل اللغة* او نیز در تاریخ فرهنگ‌نویسی عرب که با کتاب *العین* خلیل آغاز می‌شود و با ازهری و ابن درید اندک اندک دگرگون می‌گردد، نقطهٔ عطفی به‌شمار می‌رود (سلطان، ۱/۷)؛ چه وی نخستین کسی است که در تنظیم مفردات لغت به‌جای استفاده از مخارج اصوات، آنها را بر مبنای حروف الفبا تنظیم کرده است. عرض وی از تألیف این کتاب که یکی از مشهورترین آثار اوست، آسان ساختن معرفت به‌مفردات زبان عربی برای طالبان آن بوده (نک: مجمل، ۱/۷۵) و ظاهراً به‌خواهش یکی از شاگردان خود دست به‌تألیف آن زده است. به‌همین سبب در تنظیم آن شیوه‌ای خلاف روش معمول فرهنگ‌نویسان عرب پیش گرفته (همانجا؛ سلطان، همانجا) و با شواهد شعری فراوان بر پایهٔ نظریات لغت‌شناسان مشهور، به‌توضیح معنای هر واژه پرداخته است. این کتاب به ۲۸ بخش و سه باب اصلی تقسیم شده است. اما دو نظریهٔ دیگر وی که در کتاب معجم *مقاییس اللغة* آمده، بیش از آنچه گفته شد، دارای اهمیت است. نخست آنکه وی بر پایهٔ آنچه ابن جنی آن را اشتقاق اکبر نامیده (نک: هـ د، اشتقاق)، برای هر واژهٔ دو حرفی یا سه حرفی، یک یا چند حوزهٔ معنایی در نظر گرفته است که در همهٔ واژه‌های هم ریشه مشترک است و معنای واژه‌های مختلفی که از آن ریشه مشتق می‌شوند، بر پایهٔ همین حوزهٔ معنایی مشخص می‌گردد (نک: اسماعیل، ۳۵۳ ـ ۳۵۴). اگرچه این نظریه پیش از آن در کتاب *العین* خلیل به‌گونهٔ جابه‌جایی حروف یک واژه مطرح شده است (نک: عبدالتواب، ۳۳۵)، اما ابن فارس نخستین کسی است که بر آن جامهٔ یک نظریهٔ مستقل پوشانده است (اسماعیل، همانجا). این نظریه ابتدا در کتاب *ثلاثة* به‌صورت فشرده و خام مطرح شده، سپس در مهم‌ترین کتاب لغت وی معجم *مقاییس اللغة* بسط و گسترش یافته است (درویش، همانجا). آنگاه وی بر پایهٔ همین نظریه، به‌بحث دیگری که خود آن را «نحت» یا واژه‌تراشی خوانده است، کشیده شده که بنابر آن واژه‌های رباعی و خماسی در اثر آمیزش دو یا چند واژه و گاه یک جمله پدید آمده‌اند. چنانکه مثلاً واژهٔ «حَیْعَلَ» از ترکیب واژه‌های حیّ و علیٰ پدید آمده است (اسماعیل، همانجا).

برخی از جنبه‌های شخصیت ابن فارس نیز قابل تأمل است، وی به‌امور دنیا سخت بی‌اعتنا بود و به‌همین سبب همواره از خوار مایگی هم‌روزگاران خویش شکوه داشت و چندان بخشنده بود که گاه حتی جامه و فرش خانهٔ خویش را به‌نیازمندان می‌بخشید (یاقوت، *ادبا*، ۴/۸۳). ابن انباری (صص ۲۲۰ ـ ۲۲۱) داستان جالبی در این باره نقل کرده است.

شعر: همهٔ شهرت ابن فارس مرهون تألیفات او در زمینهٔ لغت است، اما ثعالبی (۳/۳۹۷) او را دارای ذوق شاعرانه نیز دانسته و ابن خلکان (۱/۱۱۹ ـ ۱۲۰) از اشعار فراوان و زیبای وی یاد کرده و یاقوت (همان، ۴/۸۶ ـ ۹۵) دوازده قطعه از سروده‌های او را شامل ۴۵ بیت آورده است. برخی از سروده‌های او نیز به‌عنوان ضرب‌المثل در نوشته‌های غیرادبی نقل شده است (نک: ابوریحان، ۳۳۸). افزون بر اینها ابن فارس با شعر شاعران هم روزگار خود و نیز کوششهای ادبی آنان به‌خوبی آشنا بوده است (ثعالبی، ۳/۳۹۷ـ۴۰۴). بنابراین وی نه به‌عنوان شاعری تمام عیار، بلکه به‌عنوان دانشمندی صاحب ذوق که در شعر نیز دستی داشته، مورد قبول صاحب‌نظران بوده است. برخی از معاصران، او را نخستین پدید آورندهٔ اشعار تعلیمی دانسته‌اند (حمودی، ۸۱). اشعار وی گرچه از جنبهٔ ادبی در شمار بهترین سروده‌های عربی نیست (قس: زکی مبارک، ۳۶)، اما از آن جهت که تصویری روشن از روزگار او و نیز کشمکشهای درونی خود وی به‌دست می‌دهد، قابل بررسی است. تقریباً در همهٔ این اشعار طنزی تلخ

که ناشی از ناخشنودی او از مردم زمانه بوده است، به‌چشم می‌خورد. وی گاه از تهیدستی و تنهایی خویش شکوه می‌کند، گاه از فرومایگی و پستی هم‌روزگارانش و گاه از بی‌بها بودن علم و دانش در جامعه‌ای که در آن، بدکاران گرامی‌ترین مردمانند (یاقوت، همان، ۸۶/۴ ـ ۸۹).

مذهب: دربارهٔ مذهب ابن فارس نیز چون بسیاری دیگر از مشاهیر اختلاف است. گفته‌اند که وی شافعی بود، اما پس از اقامت در ری به‌مذهب مالک درآمد (ابن انباری، ۲۲۰؛ ابن دمیاطی، ۶۶؛ یاقوت، همان، ۸۳/۴). توجیه خود وی در باب این تغییر مذهب قابل تأمل است: چون در ری هیچ کس را پیرو مالک ندیدم، غیرتم به‌جوش آمد و به‌مذهب او در آمدم (همانجاها). اما این توجیه دربارهٔ تغییر مذهب او که ظاهراً بسیار مقید بدین بوده است، چندان راست نمی‌آید، به‌ویژه آنکه این تغییر مذهب درست در زمانی صورت گرفته است که وی در کنف حمایت خاندانی شیعی مذهب درآمده و با صاحب بن عباد که خود سخت پای‌بند این مذهب بود، دوستی یافته بود. از سوی دیگر قاضی عیاض (۶۱۱/۴) به‌نقل از گروهی از مغربیانی که با ابن فارس دیدار کرده بوده‌اند، مالکی بودن وی را قطعی دانسته، اما گفته است که برخی از مشرقیان او را به‌دلیل شرحی که بر مختصر مزنی نوشته است (نک: آثار)، شافعی دانسته‌اند. این مطلب را برخی دیگر از مآخذ نیز تأیید کرده‌اند (نک: حائری، ۳۹)، اما به‌رغم این گفته‌ها، طوسی (ص ۳۵) و به‌پیروی از او ابن شهر آشوب (ص ۲۱) او را در شمار شیعیان دانسته‌اند و رافعی (۲۱۵/۲ ـ ۲۱۶) در ادامهٔ یکی از مجالس املای او، روایتی از امام هشتم شیعیان (ع) از او نقل کرده و در جای دیگر (۲۱۸/۲) به‌کتابی که وی در معنی «آل» تألیف کرده، اشاره کرده است. برخی اشارات دیگر نیز دربارهٔ شیعه بودن وی موجود است، از جمله اینکه گفته‌اند وی از استادان شیخ صدوق بوده و شیخ صدوق در *اکمال‌الدین* خود به‌این موضوع اشاره کرده است (نک: آقابزرگ، ۸۲/۷). همچنین حدیثی مربوط به‌رؤیت امام دوازدهم (ع) نیز به‌وی منسوب است (همو، ۵۱/۲۰ ـ ۵۲). بنابر آنچه گفته شد، هیچ دلیل قانع کننده‌ای برای تعیین قطعی مذهب او در دست نیست. از این رو، اصحاب هر مذهب کوشیده‌اند این دانشمند بزرگ را به‌جرگهٔ همکیشان خویش وارد کنند.

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *ابیات الاستشهاد*، مجموعه‌ای است از اشعاری ضرب‌المثل گونه که مؤلف آنها را از زبان ادیبی صاحب ذوق که هریک را به مناسبتی به کار برده، نقل کرده است. این کتاب برای نخستین بار در قاهره (۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ م) به کوشش عبدالسلام هارون، در دومین مجموعه از *نوادر المخطوطات* به چاپ رسیده است و به نظر مصحح آن ممکن است همان کتاب *ذخائر الکلمات* باشد که یاقوت (همان، ۸۴/۴) از آن نام برده است. ۲. *الاتباع والمزاوجة*، مجموعه‌ای است از واژه‌های متشابه که در زبان عربی، پیوسته دو به دو یا هم ذکر می‌شوند و مؤلف آنها را با شواهد شعری ذکر کرده است (آقابزرگ، ۸۱/۱). این اثر را رودلف برونو، در ۱۹۰۶ م نخستین بار در «مطالعات خاورشناسی» به چاپ رساند و در ۱۹۴۷ م بار دیگر مصطفی کمال آن را در قاهره منتشر کرد. ۳. *اوجز السیر لخیر البشر*، رسالهٔ کوچکی است در سیرهٔ پیامبر اکرم (ص) که نخستین بار در الجزیره (۱۳۰۱ ق) و بار دیگر در بمبئی (۱۳۱۱ ق) به چاپ رسیده است. این اثر سپس در قاهره و دمشق و آخرین بار در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م به کوشش هلال ناجی در مجلهٔ *المورد* (دورهٔ ۲، شم ۴، صص ۱۴۳ ـ ۱۵۴) چاپ شد. ظاهراً برخلاف نظر بروکلمان (/GAL, S,I 198) این اثر غیر از کتاب *اخلاق النبی* (ص) است (نک: هارون، ۳۰). ۴. *تمام فصیح الکلام*، که می‌توان آن را ذیلی بر کتاب *فصیح* ثعلب دانست و مؤلف به گفتهٔ خود آنچه را ثعلب گفته، بسط و گسترش داده است (نک: همو، ۲۷). کتاب مذکور نخستین بار به کوشش مصطفی جواد و یوسف یعقوب مسکونی در مجموعه‌ای با عنوان *رسائل فی النحو واللغة* در بغداد (۱۹۶۹ م) به چاپ رسید و سپس چاپهای متعددی از آن در قاهره و بغداد فراهم گردید. ۵. *کتاب ثلاثة*. ابن فارس در این کتاب واژه‌های سه حرفی عربی را که با جابه‌جایی صامتهای آنها می‌توان کلمات دیگری به دست آورد، همراه با شواهد شعری گرد آورده و توضیح داده است. این اثر نخستین بار در قاهره به سال ۱۳۴۴ ق همراه اثر دیگر ابن فارس، *مقالة کلّا وماجاء منها فی کتاب الله*، به چاپ رسید و سپس به کوشش رمضان عبدالتواب در قاهره به سال ۱۹۷۰ م و آخرین بار در همانجا (۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م) در مجلهٔ *معهد المخطوطات العربیة* (۱۰(۱)/۳۰۹ـ۳۷۸) انتشار یافت. ۶. *الحور العین*، در قاهره (۱۹۴۷ م) به کوشش مصطفی کمال چاپ شده است. ۷. *الخضارة*، کتابی است دربارهٔ شعر و نیز اشتباهات نحوی و لغوی شاعران. این اثر در قاهره به سال ۱۳۴۹ ق به چاپ رسیده است. ۸. *ذم الخطأ فی الشعر*، رسالهٔ کوچکی است در ۴ صفحه به همراه *الکشف عن مساوی شعر المتنبی* صاحب بن عباد که در ۱۳۴۹ ق در قاهره منتشر شده است. ۹. *الصاحبی فی فقه اللغة وسنن العرب وکلامها*. این کتاب چنانکه از عنوان آن پیداست، اثری است دربارهٔ زبان‌شناسی عربی که مؤلف آن را به صاحب بن عباد تقدیم کرده است و نخستین کتاب در زبان عربی است که صرف نظر از مباحث نحوی و لغوی مطالب تازه‌ای مطرح کرده است. ابن فارس در این کتاب بر برتری زبان عرب بر دیگر زبانها بسیار پای فشرده و غرور قومی و دینی اعراب را دربارهٔ این زبان بار دیگر زنده کرده است. این اثر نخستین بار در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م در قاهره و سپس به کوشش مصطفی الشویمی در بیروت (۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م) و آخرین بار به کوشش احمد صقر در قاهره (۱۹۷۷ م) چاپ شده است. ۱۰. کتاب *فتیافقیه العرب*، مجموعه‌ای است از پرسشها و معماهای فقهی که مؤلف آنها را بر پایهٔ معانی غریب واژه‌های عربی بیان کرده و غرض وی از تألیف آن تشویق فقیهان و رجال دین به آموختن درست و کامل زبان عربی بوده است. از این کتاب در مآخذ گوناگون با عنوانهای *فتاوی فقیه العرب*

(سیوطی، ۳۵۲/۱) و *مسائل فی اللغة* (ابن خلکان، ۱۱۸/۱) یاد شده است. حریری در مقالهٔ سی ودوم خود (المقامة الطیبیة) از آن تقلید کرده است (همانجا). اثر مذکور نخستین بار در ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م به کوشش حسین علی محفوظ در *مجلة مجمع العلمی العربی* بدمشق (۳۳(۳)/۴۴۳_۴۶۶، ۳۳(۴)/۶۳۳_۶۵۶) به چاپ رسیده است. ۱۱. *الفرق بین الانسان و غیره من الحیوان فی اشیاء من الخَلق والخُلق*، که به کوشش رمضان عبدالتواب در ۱۹۸۲ م در قاهره و ریاض نشر یافته است. ۱۲. *اللامات*، رسالهٔ کوچکی است دربارهٔ موارد استعمال «لَ» و «لِ» در زبان عربی که نخستین بار به کوشش برگشترسر در *اسلامیکا*[1] (۱۹۲۵ م) به چاپ رسید. این رساله احتمالاً از مبحث أَ و لِ در *الصاحبی* استخراج شده و برگشترسر دربارهٔ آن بحث کرده است. این اثر بار دیگر در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م به کوشش شاکر فحام در *مجلة مجمع اللغة العربیة* بدمشق (۴۸(۴)/۷۵۷_۸۰۱) چاپ شده است. ۱۳. *متخیَّر الالفاظ*، فرهنگ لغتی است در ۱۱۴ باب، در هر باب آن دربارهٔ یک مفهوم خاص بحث شده است. این اثر نخست در ۱۹۷۰ م به کوشش هلال ناجی در بغداد و سپس در ۱۹۷۱ م در *مجلة مجمع العلمی العربی* بدمشق (۴۶(۴)/۶۲۱_۶۲۵) انتشار یافت. دربارهٔ این کتاب مقاله‌ای به قلم علی المهیری در مجلهٔ *حولیات* تونس در ۱۹۷۱ م (۸/۲۲۳_۲۲۵) به چاپ رسیده است (GAS,VIII/211). ۱۴. *المجمل فی اللغة*، که دربارهٔ آن بحث شد، در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م به کوشش هادی حسن حمودی در کویت و سپس در ۱۹۸۶ م به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان در بغداد انتشار یافته است. ۱۵. *المذکر والمونث*، به کوشش رمضان عبدالتواب در قاهره (۱۹۶۹ م) به چاپ رسیده است. ۱۶. *مقالة فی اسماء اعضاء الانسان* یا *خلق الانسان* (نک: هارون، ۲۹، ۳۶). بهترین چاپ این اثر ظاهراً همان است که به کوشش فیصل دبدوب در *مجلة مجمع اللغة العربیة* بدمشق (۴۲(۲)/۲۳۵_۲۵۴) نشر یافته است. رساله‌ای نیز با عنوان «استعارات اعضاء الانسان» در ۱۹۸۳ م به کوشش احمدخان در مجلهٔ *المورد* (دورهٔ ۱۲، شم ۲، صص ۸۱ ـ ۱۰۸) چاپ شده است (GAS,IX/317) که احتمالاً همین کتاب است. ۱۷. *مقالة کَلّا وماجاء منها فی کتاب الله*. از نخستین چاپ این کتاب ضمن کتاب ثلاثة سخن گفتیم. این اثر بار دیگر در ۱۳۸۷ ق در قاهره و سپس در ۱۹۸۲ م در دمشق و ریاض نشر یافته است. ۱۸. *مقاییس اللغة* یا *معجم مقاییس اللغة*. دربارهٔ این کتاب که در شمار سه اثر بزرگ ابن فارس است، در متن مقاله توضیح داده شده است. این اثر نخستین بار به کوشش عبدالسلام هارون در سه جلد در ۱۳۶۶ ـ ۱۳۶۸ ق در قاهره و بار دیگر در ۶ جلد در ۱۳۶۶ ـ ۱۳۷۱ ق به همراه مقدمه‌ای عالمانه به کوشش همو به چاپ رسیده است. ۱۹. *النیروز*، رسالهٔ کوتاهی است دربارهٔ معرب واژهٔ نوروز، توضیحاتی دربارهٔ جشنهای ایرانیان و نیز واژه‌های عربی که بر وزن فیعول آمده است. این کتاب به کوشش عبدالسلام هارون در ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م در پنجمین مجموعه از *نوادر المخطوطات* (۲/۴_۲۵) به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *اخلاق النبی* (ص). نسخه‌ای از آن در قازان موجود است (نک: سلطان، ۲۲/۱)؛ ۲. *الانواء*، کتابی است دربارهٔ تأثیر ستارگان، در ۱۰ باب که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانهٔ سپهسالار (دانش پژوه، ۲۰۲/۳)، ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، ۳۷/۲_۳۹) و دانشگاه آمریکایی بیروت (GAS, VII/360) موجود است؛ ۳. *تفسیر اسماء النبی* (ص). این کتاب ظاهراً همان است که حاجی خلیفه (۸۹/۱_۹۰) آن را *اسماء النبی* (ص) و بغدادی (۶۹/۱) *المنبی فی تفسیر اسماء النبی* (ص) نامیده است. نسخه‌ای ناتمام از این اثر در ایاصوفیه با عنوان *اسماء رسول الله* موجود است (GAS, VIII/213)؛ ۴. *حلیة الفقهاء*، که شرحی است بر *مختصر مزنی* (قاضی عیاض، ۴، ۶۱۱). نسخه‌ای از آن در مکتبة الصائب آنکارا نگهداری می‌شود (GAS, VIII/214)؛ ۵. *رسالة فی فرائض العرب*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فاتح استانبول موجود است (همانجا)؛ ۶. *رسالة فی المعاریض*. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ نجیب پاشا در ترکیه مضبوط است (نک: سلطان، ۲۶/۱)؛ ۷. *شرح دیوان الحماسة* ابوتمام، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ سپهسالار (دانش پژوه، ۱۷۶/۵)، ملک (ملک، ۴۰۵/۱) و لاله‌لی (سید، ۴۸۸/۱؛ GAS,II/69) موجود است؛ ۸. *فوائد الفاظ القرآن*. نسخهٔ ناقصی از آن در کتابخانهٔ عاشر افندی موجود است (نک: همان، VIII/213)؛ ۹. *قصص النهار وسمرالليل*، که احتمالاً همان است که یاقوت (*ادبا*، ۸۴/۴) و صفدی (۲۷۹/۷) از آن با عنوان *اللیل والنهار* نام برده‌اند و نسخه‌ای از آن در لایپزیک (فولرس، 296) موجود است؛ ۱۰. *الیشکریات*. یک نسخه از این کتاب در ظاهریهٔ دمشق موجود است (GAL, S,I/198).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *اشتقاق اسماء البلدان* (GAS، همانجا)؛ ۲. *اصول الفقه* (یاقوت، همانجا)؛ ۳. *الاضداد* (نک: سلطان، ۲۲/۱)؛ ۴. *الافراد*، که همان *الوجوه والنظائر* است که رمضان عبدالتواب وهلال ناجی آن را کتابی دیگر پنداشته‌اند (همو، ۲۲/۱_۲۳)؛ ۵. *الامالی* (یاقوت، *بلدان* ۴۰۵/۱)؛ ۶. *الامثلة الاسجاع*، که خود وی در پایان کتاب *الاتباع والمزاوجة* به آن اشاره کرده است (آقا بزرگ، ۳۴۷/۲_۳۴۸)؛ ۷. *الانتصار لثعلب* (سیوطی، ۳۵۲/۱)؛ ۸. *التاج* (ابن خیر، ۳۷۴)؛ ۹. *الثیاب والحلی* (یاقوت، *ادبا*، همانجا) و یا *الشیات والحلی* (صفدی، ۲۷۹/۷؛ هارون، ۳۱)؛ ۱۰. *جامع التأویل فی تفسیر القرآن*، که در چهار جلد بوده است (یاقوت، همانجا)؛ ۱۱. *الجوابات* (ابن فارس، *الصاحبی*، ۴۰۵)؛ ۱۲. *الحبیر المُذهَب* (سلطان، ۲۴/۱)؛ ۱۳. *الحَجَر* (یاقوت، همانجا)؛ ۱۴. *الحماسة المحدثة* (ابن ندیم، ۸۸؛ یاقوت، همانجا)؛ ۱۵. *دارات العرب* (ابن انباری، ۲۲۰)؛ ۱۶. *ذم الغیبة*؛ ۱۷. *دو وذات*؛ ۱۸. *رسالة فی ما وانواعها*؛ ۱۹. *رسالة مختصة بالفرق بین الوعد والوعید* (سلطان، ۲۵/۱، ۲۶)؛ ۲۰. *شرح رسالة ابوهلال*

---

1. *Islamica*.

عسکری (GAS, IX/258)؛ ۲۱. *شرح رسالة الزهری الی عبدالملک بن مروان* (یاقوت، همانجا)؛ ۲۲. *علل الغریب المصنف* (سلطان، ۲۶/۱)؛ ۲۳. *العم والخال* (یاقوت، همانجا)؛ ۲۴. *غریب اعراب القرآن* (ابن انباری، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۶۷)؛ ۲۵. *الفریدة والخریدة* (سلطان، ۲۷/۱)؛ ۲۶. *فضل الصلوة علی النبی* (حاجی خلیفه، ۱۲۷۹/۲)؛ ۲۷. *کتاب المیرة* (طوسی، ۳۵-۳۶)؛ ۲۸. *کفایة المتعلمین فی اختلاف النحویین*، که به گفتهٔ سزگین (GAS, IX/194) تا قرن ۷ ق در کتابخانه‌ای در حلب موجود بوده است؛ ۲۹. *ماجاء فی اخلاق المؤمنین* (طوسی، همانجا)؛ ۳۰. *مأخذ العلم* (حاجی خلیفه، ۱۵۷۴/۲)؛ ۳۱. *المحصل فی النحو*؛ ۳۲. *محنة الاریب* (سلطان، ۲۸/۱)؛ ۳۳. *المدخل الی علم النحت*؛ ۳۴. *المسائل الخمس* (سلطان، همانجا)؛ ۳۵. *المعاش والکسب* (طوسی، همانجا)؛ ۳۶. *مقدمة الفرائض* (یاقوت، همانجا)؛ ۳۷. *مقدمة فی النحو* (ابن انباری، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۸۰۴/۲)؛ ۳۸. *الموازنة* (سلطان، همانجا)؛ ۳۹. *نقد الشعر*، که احتمالاً همان خضارة است؛ ۴۰. *یواقیت الحکم* (سلطان، ۲۹/۱).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء فی طبقات الادباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دمیاطی، احمدبن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن فارس، احمد، *الصاحبی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷م؛ همو، *مجمل اللغة*، به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۹ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد تاویت الطنجی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ ابوریحان بیرونی، *آثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ اسماعیل، عزالدین، *المصادر الادبیة واللغویة فی التراث العربی*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حائری مازندرانی، محمدبن اسماعیل، *منتهی المقال*، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمودی، هادی حسن، *احمدبن فارس*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، ۱۳۴۰ ــ ۱۳۵۶ ش؛ درویش، عبدالله، *المعاجم العربیة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار القزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷م؛ زکی مبارک، محمد، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴م؛ سلطان، زهیر، عبدالمحسن، مقدمه بر *مجمل اللغة* (نک: ابن فارس در همین مآخذ)؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ ظاهریه، خطی (ادب)؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی*، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة علی انباه النحاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ گودفروادومونبین، موریس، *تعلیقات بر مقدمهٔ الشعر والشعراء ابن قتیبه*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ملک، خطی؛ هارون، عبدالسلام محمد، مقدمه و حاشیه بر *معجم مقاییس اللغة* (نک: ابن فارس در همین مآخذ)؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: GAL, S; GAS; Vollers, K., *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Osnabrück, 1975.

محمدسیدی

اِبْنِ فارِض، ابوحفص (ابوالقاسم) شرف‌الدین عمر بن علی بن مرشد بن علی (۵۷۶ ـ ۶۳۲ ق / ۱۱۸۱ ـ ۱۲۳۵ م)، بزرگ‌ترین سرایندهٔ شعر صوفیانه در ادبیات عرب. نسبت ابن فارض به‌گفتهٔ شیخ علی، نوادهٔ دختری او و به‌استناد خوابی که او خود دیده بود، به‌قبیلهٔ بنی سعد (قبیلهٔ حلیمه، مرضعهٔ پیامبر) می‌رسید (۷/۱) و اصل خاندانش به‌شهر حماه، در سرزمین شام تعلق داشت. پدرش از حماه به‌دیار مصر که در آن روزگار، مهم‌ترین مرکز تمدن اسلامی بود، مهاجرت کرد و چون در محاکم قضایی سهم الارث زنان را بر مردان می‌نوشت، به‌«فارض» مشهور شد (ابن خلکان، ۴۵۶/۳؛ ابن عماد، ۱۴۹/۵).

شیخ علی، جامع *دیوان* ابن فارض، در دیباچهٔ آن به‌نقل از منذری می‌نویسد: «از ابن فارض دربارهٔ تاریخ ولادتش پرسیدم، پاسخ داد چهارم ذیقعدهٔ ۵۷۷ در قاهره. از ابن خلکان نیز چنین شنیدم» (۱۶/۱)، ولی ظاهراً در اینجا شیخ علی را سهوی روی داده است، زیرا این سخن را نه *تکملهٔ* منذری تأیید می‌کند و نه *وفیات* ابن خلکان و این هر دو ولادت ابن فارض را در ۴ ذیقعدهٔ ۵۷۶ ضبط کرده‌اند (منذری، ۳۸۹/۳؛ ابن‌خلکان، ۴۵۵/۳) و قول دیگر مورخان نیز همین است (نک: ذهبی، *تاریخ اسلام*، ۹۳؛ ابن تغری بردی، ۲۸۸/۶).

ابن‌فارض مقدمات علوم را نزد پدر فرا گرفت. پدرش مردی عالم و زاهد و مدتی نایب‌الحکم ملک عزیز ایّوبی در قاهره بود و گاهی فرزند خویش را هم با خود به‌مجالس حکم می‌برد. زهد و ورع او موجب شد که دعوت سلطان را برای تصدی منصب قاضی‌القضاتی نپذیرد و سرانجام از امور دولتی دست شوید و در جامع ازهر به‌ارشاد مردم مشغول شود (شیخ علی، ۵/۱).

ابن‌فارض در قاهره به‌استماع حدیث از بهاءالدین قاسم بن عساکر پرداخت (منذری، همانجا؛ ذهبی، *سیر*، ۳۶۸/۲۲) و مذهب شافعی را برگزید (منذری، همانجا؛ سیوطی، ۵۸۱/۱). سپس به‌تصوف روی آورد و به‌وادی «مستضعفین» در کوه مقطّم رفت و به‌ریاضت و مجاهدت پرداخت (شیخ علی، همانجا). گویند روزی، هنگامی که به‌قاهره بازگشته بود و قصد ورود به‌مدرسهٔ «سیوفیه» داشت، پیرمرد بقالی را دید که برخلاف قاعدهٔ مقرر وضو می‌گرفت. ابن‌فارض به‌قصد اعتراض با او به‌سخن گفتن پرداخت، ولی پیرمرد که از اولیاءالله بود به‌او گفت که ای عمر! گشایش کار تو در مصر نخواهد بود بلکه در مکه به‌مقصود خواهی رسید و اکنون هنگام آن فرا رسیده است (همانجا).

پس از این دیدار ابن‌فارض به‌حجاز رفت و مدت ۱۵ سال در کوهستانهای پیرامون مکه به‌تزکیهٔ نفس پرداخت (همو، ۵/۱ ـ ۶). سالهایی که در این ناحیه به‌سر آورد، در زندگی روحانی و ذوقی وی تأثیرات عمیق بر جای گذارد، چنانکه در تائیهٔ صغری اشارات بسیار به‌این دوران دارد (ابن‌فارض، ۴۰) و قصیدهٔ دالیهٔ او (همو، ۱۳۰ ـ

۱۳۳) نیز که در مصر و بعد از بازگشت از سفر حجاز سروده شده است، آکنده از اشارات و سخنان شورانگیز دربارهٔ مکه و اماکن متبرکهٔ آنجاست.

از آن شیخ بقال دیگر سخنی در میان نیست تا آنکه به‌گفتهٔ شیخ علی، بعد از ۱۵ سال روزی در باطن ابن‌فارض ندا می‌دهد که به‌قاهره باز آی و بر من نماز بگزار. ابن‌فارض به‌قاهره می‌شتابد و بر جنازهٔ او نماز می‌گزارد و او را به‌ترتیبی که خود وصیت کرده بود، در «قرافه»، در دامنهٔ کوه مقطّم و در مسجد عارض به‌خاک می‌سپارد (۶/۱). شیخ علی و اکثر تذکره‌نویسان، نام این شیخ را نگفته و از او تنها به‌عنوان «شیخ بقال» یاد کرده‌اند، اما ابن زیات، نام او را شیخ ابوالحسن علی بقال ضبط کرده است (ص ۲۹۷) و ابن ایاس او را به‌نام شیخ محمد بقال می‌شناسد (۱ (۱) / ۲۶۷).

ابن فارض، پس از بازگشت از حجاز، در صحن خطابهٔ جامع ازهر ساکن شد (شیخ علی، ۱۱/۱). وی مورد احترام خاص سلاطین ایوبی و امیران و درباریان بود، ولی هرگز به‌دربار و درباریان روی خوش نشان نداد و در مجالس آنان حاضر نشد و هرگونه اقدامی را که از طرف سلاطین برای نزدیک شدن به‌او به‌عمل می‌آمد، رد می‌کرد (نک: شیخ علی، ۱۱/۱ ـ ۱۲؛ حلمی، ۵۲ ـ ۵۳).

سرانجام وی در ۵۶ سالگی در روز سه‌شنبه دوم جمادی‌الاول ۶۳۲ در صحن خطابهٔ جامع ازهر درگذشت (شیخ علی، ۱۶/۱؛ ابن خلکان، ۴۵۵/۳) و فردای آن روز در قرافه، دامنهٔ کوه مقطم در کنار مسجد معروف به«عارض» نزدیک آرامگاه شیخ بقال دفن شد (همانجاها).

شیخ کمال‌الدین محمد، فرزند ابن‌فارض در وصف سیمای پدر خود گفته است که وی مردی میانه بالا و نیکو منظر بود و رنگ چهره‌اش به‌سرخی تمایل داشت و در مجالس وقار و هیبت او به‌گونه‌ای بود که حاضران از هر گروه و طبقه‌ای که بودند، کمال ادب و فروتنی را نسبت به‌او مراعات می‌کردند. با آنکه از کسی چیزی نمی‌پذیرفت، در معاش خود سهل‌گیر و بی‌تکلف بود و با نزدیکان و آشنایان با بخشندگی و گشاده دستی رفتار می‌کرد (شیخ‌علی، ۴/۱ ـ ۵، ۱۲).

تذکره‌نویسانی که به‌شرح حال ابن‌فارض پرداخته‌اند (مثلاً ابن حجر، ۳۱۹/۴) و نیز شیخ علی (۶/۱، ۱۱، ۱۳) کراماتی به‌وی نسبت داده‌اند که غالباً دایر بر فراست یا اشراف او بر ضمایر است. از ویژگیهای زندگی صوفیانهٔ ابن‌فارض، توجه خاص او به «سماع» است که برای او معنا و مفهومی بسیار گسترده داشت: از آواز خواندن رختشویان ساحل نیل به‌هنگام رختشویی (شیخ علی، ۱۳/۱ ـ ۱۴) و نوحه‌سرایی نوحه‌گران در تشییع جنازهٔ مردگان (همو، ۱۱/۱) تا سرودسرایی و نوازندگی کنیزکان (ابن حجر، همانجا؛ ابن عماد، ۱۵۲/۵). گاهی در کوی و برزن، صدای ناقوس نگهبانان دربار و شعری که می‌خواندند، احوال او را چنان دگرگون می‌کرد و او را به‌وجد می‌آورد که رهگذران نیز به‌وجد می‌آمدند و سماعی پرشور در می‌گرفت و گروهی در آن میان بیهوش می‌افتادند (شیخ علی، ۱۰/۱). لطافت روح ابن‌فارض چنان بود که گاهی از مشاهدهٔ اشیایی که در اطرافش بود، به‌شدت متأثر می‌شد. وی از دیدن کوزه‌ای زیبا در دکان عطاری، به‌یاد جمال مطلق الهی می‌افتاد و از خود بی‌خود می‌گشت (ابن عماد، ۱۵۱/۵) و یا هنگامی که آب نیل بالا می‌آمد، شبها از تماشای شکوه و خروش آن به‌وجد و طرب در می‌آمد (شیخ علی، ۱۳/۱).

عصر او به‌دلایل سیاسی و اجتماعی، آکنده از تمایلات دینی و عرفانی بوده است، اما قابلیت روحی خود او را هرگز نباید از نظر دور داشت که اصلی‌ترین عامل گرایش او به‌عرفان بود. وی در روزگاری می‌زیست که از یک سو خاطرهٔ جنگهای صلیبی هنوز در یادها باقی بود و از سوی دیگر صلاح‌الدین ایوبی دستگاه خلفای فاطمی را برچیده بود. ایوبیان سعی بر آن داشتند که روحیهٔ دینی را به‌گونه‌ای در مردم تقویت کنند که هم دژ محکمی در مقابل مسیحیت اروپاییان باشد و هم سدی در برابر تشیع اسماعیلیان. از این رو مساجد و مدارس دینی را در همه جا بر مبنای مذاهب اهل سنت تأسیس و تقویت می‌کردند و از طرف دیگر به‌ترویج تصوف نیز توجه خاص داشتند. صلاح‌الدین ایوبی خانقاهی بزرگ در مصر ایجاد کرد که به‌نام «دار سعید السعداء» معروف بود و شیخ آن سمتِ «شیخ المشایخ» داشت و در پی آن، خانقاهها و رباطهای دیگر در نقاط مختلف ساخته شد. پیامدهای جنگهای صلیبی و به‌دنبال آن آشوبهای بعد از مرگ صلاح‌الدین و درگیریهای فرزندان و برادران او بر سر تقسیم حکومت، اوضاع اجتماعی را نابسامان و زمینه‌های روحی را برای ترک دنیا و گرایش به‌زهد و تصوف بسیار آماده و مساعد کرده بود (نک: نصر، ۴۱ ـ ۵۵).

ابن فارض نیز بی‌تردید از این رویدادها متأثر بوده است. از آثار او و نیز از آنچه دربارهٔ او نوشته‌اند، به روشنی برمی‌آید که وی یکی از درخشان‌ترین چهره‌های عرفان اسلامی بوده است، اما هرگز نمی‌توان او را یک صوفی به مفهوم متعارف آن به شمار آورد و در چهارچوب نظام تصوف خانقاهی قرار داد. چنانکه به گفتهٔ فرزندش او لباس نیکو می‌پوشید و بوی خوش به کار می‌برد (شیخ علی، ۴/۱) و نیز در دیداری که با شیخ شهاب‌الدین سهروردی ــ صاحب *عوارف المعارف* ــ داشته است، سهروردی از وی می‌خواهد که اجازه دهد تا فرزندان او را خرقه بپوشاند و به طریقت خود درآورد، ولی او نخست نمی‌پذیرد و می‌گوید که «روش ما چنین نیست» (همو، ۱۳/۱).

نام ابن فارض، در حوزهٔ عرفان و تصوف قرن ۷ ق، در کنار نام کسانی چون ابن عربی و صدرالدین قونوی جای می‌گیرد و قصاید او مخصوصاً تائیهٔ کبری، همراه با *فصوص الحکم* و فکوک در خانقاهها و حلقه‌های صوفیه تدریس می‌شده است. تائیهٔ ابن فارض آکنده از مفاهیم و اصطلاحات عرفان نظری است، مانند اتحاد، فنا و بقا، وجد و فقد، فرق و جمع، صحو الجمع و فرق الثانی و... که با توانایی اعجاب‌انگیزی در قالب تمثیلها و تعبیرهای شاعرانه بسط و گسترش

یافته است. از همین روست که علمای ظاهر، پیوسته به انکار او برخاسته و از او به عنوان «شیخ اتحادی» نام برده و تائیه‌اش را همچون حلوایی دانسته‌اند که روغنش از سم افعی است (ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۹۳-۹۴) و چنان در اظهار این نظر مبالغه کرده‌اند که تائیه را سرچشمهٔ ضلال و زندقه شمرده و بزرگان دین را به دفع و محو آثار آن فراخوانده‌اند (همو، سیر، همانجا؛ نیز نک: ابن حجر، ۳۱۸/۴).

از سرسخت‌ترین مخالفان و دشمنان ابن فارض، تقی‌الدین ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق) عالم حنبلی است که به شدت با رقص و سماع ابن فارض مخالف است و او را در کنار کسانی مانند ابن عربی، صدرالدین قونوی، ابن سبعین و حلاج وحدت وجودی و حلولی می‌داند (حلمی، ۱۱۷-۱۱۹). ابن خلدون نیز در این باره نظری مشابه دارد و ابن فارض را به حلول و وحدت نسبت می‌دهد (۴۷۳/۱). ابن حجر گوید که شعر ابن فارض در ظاهر پوششی از عرفان و اشارات صوفیان دارد، ولی در زیر آن افکار فلسفی و آراء الحادی و کفرآمیز نهفته است. وی خوانندگان را از خطر افتادن در ورطهٔ افکار او برحذر می‌دارد، ولی در عین حال معترف است که ابن فارض به سبب زهد و ورع و انقطاع از امور دنیوی، نزد مردم چهره‌ای مقبول و شخصیّتی بزرگ داشته است (۳۱۷/۴).

ابن بنت الاعز که در روزگار سلطان ملک منصور قلاوون صالحی در مصر منصب وزارت و قاضی القضاتی داشت، از مخالفان سرسخت افکار ابن فارض بود. وی روزی در مجلسی در خانقاه صالحیه، شمس‌الدین أیکی، شیخ خانقاه سعید السعداء را ملامت کرد که چرا صوفیه را به خواندن قصیدهٔ نظم‌السلوک ابن فارض ترغیب می‌کنی، در حالی که او در این قصیده به «حلول» گراییده است؟ همین ابن بنت الاعز چندی بعد که از منصب قضا و وزارت معزول و به اتهام فساد عقیده مطرود شده بود، با ملاحظهٔ بیتی از تائیه که در آن به منزه بودن آن قصیده از نظریهٔ حلول تصریح شده است (ابن فارض، ۷۳، بیت ۸)، از عقیدهٔ خویش مبنی بر حلولی بودن ابن فارض برگشت و از سخنی که دربارهٔ او بر زبان رانده بود، استغفار کرد (شیخ علی، ۸/۱-۹).

مخالفان ابن فارض در رد عقاید او کتابهایی هم نوشته‌اند، از آن جمله است شیخ برهان‌الدین ابراهیم بن عمر بقاعی شافعی (د ۸۸۵ ق) مؤلف *الناطق بالصواب الفارض لتکفیر ابن الفارض* (GAL, I/307; GAL, S, I/465). حاجی خلیفه نام این کتاب را *صواب الجواب للسائل المرتاب المعارض المجادل فی کفر ابن فارض*، ضبط کرده است (۲۶۷/۱). بقاعی دو کتاب دیگر هم در این زمینه دارد: *تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی* و *تحذیر العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد*، که هر دو تحت عنوان *مصرع التصوف* چاپ شده است (نک: وکیل، ۱۰). بقاعی در این کتابها روشی دارد که با روش بیشتر نویسندگان عصر او متفاوت است. وی در نقد و رد آراء ابن عربی و ابن فارض و پیروان آنان و در ارائهٔ نظریات خود کلی گویی نمی‌کند، بلکه به روشی نقادانه و مستند در هر مورد عین اقوال آنان را همراه با گفته‌های مخالفانشان نقل کرده، دربارهٔ آنها به استدلال و داوری می‌پردازد. او در این کتابها توجه خاص به اشعار ابن فارض دارد و چه در بررسی آراء صوفیهٔ دیگر و چه در فصولی که به افکار ابن فارض اختصاص دارد، به اشعار وی استناد می‌کند (صص، ۵۴، ۵۷-۵۸، ۷۱-۷۳، ۷۷-۷۸، ۸۶، ۸۹، ۱۰۰-۱۰۳، ۱۲۶-۱۲۷، جم). بقاعی همچنین فهرست مفصلی از علما و مشایخی که در دوره‌های مختلف به تکفیر ابن فارض رأی داده‌اند، ارائه می‌کند (صص ۲۱۳-۲۱۷) و در بخشهایی از کتاب فساد عقاید ابن فارض را در موضوعاتی چون حلول و ظهور خداوند در هیأت مخلوقات، به کار بردن ضمیر مؤنث برای ذات حق، وحدت همهٔ ادیان و سایر اینگونه اقوال او را که می‌توانست ریختن خونش را واجب گرداند، برمی‌شمارد (صص ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰-۲۲۰، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۶).

با وجود مخالفان بسیار، بزرگانی هم بوده‌اند که مقام ابن فارض را شناخته و از او با القاب و عناوینی چون سلطان عاشقان یاد کرده‌اند (نک: ابن عماد، ۱۴۹/۵). یکی از مدافعان ابن فارض، سیوطی است که به عقیدهٔ او اعتراض برخی از فقها بر اشعار ابن فارض نه از سر دشمنی و اهانت است، بلکه به سبب بیم از آن است که عوام، معنای حقیقی اشعار او را درک نکنند و معنای ظاهر ابیات، آنان را گمراه کند. سیوطی به کسانی که بر سخنان صوفیه خرده می‌گیرند، یادآوری می‌کند که برخی از این سخنان در حال سکر و غلبهٔ وجد بر زبان آمده است و چون صوفی در آن حال از خود بی‌خود و بی‌خبر است، شرعاً تکلیفی بر او مترتب نیست و نباید طعن و انکار نسبت به او روا داشت (نک: نصر، ۶۲-۶۳). در دوره‌های بعد نیز کسانی از بزرگان به طرفداری از ابن فارض برخاستند. سلطان قایتبای درگیر و دار مجادلاتی که در زمان او بر ضد ابن فارض به راه افتاده بود، به دفاع از عقاید او برخاست و هنگامی که دولت عثمانی در مصر مستقر شد و در ۹۲۴ ق/ ۱۵۱۸م سلطان عثمانی دستور داد که در هفت نقطهٔ مشهور قاهره، در ماه رمضان *قرآن* تلاوت کنند، یکی از آن هفت نقطه، مسجد ابن فارض بود (حلمی، ۱۳۰). در ۹۲۶ ق قاضی شافعی زکریابن محمدانصاری، فتوایی در برائت ابن فارض از تهمتهایی که دایر بر فساد عقیده بر او وارد می‌کردند، صادر کرد (همانجا). فقیه شافعی، احمد ابن‌هجر هیتمی (د ۹۷۳ ق/ ۱۵۶۵م) نیز از مدافعان ابن فارض بوده است (همانجا). یکی دیگر از طرفداران ابن فارض که ارادت تام نسبت به او دارد، عبدالوهاب شعرانی (د ۹۷۳ ق) است که سعی در انطباق طریقت و شریعت دارد و می‌کوشد که ابن فارض و ابن عربی را از نسبتهای ناروا مبرا کند. او همواره از ابن فارض به عنوان «سیدی عمر بن فارض» یاد می‌کند (همو، ۱۳۳؛ نیز نک: شعرانی، ۱۷/۱). شیخ شهاب‌الدین سهروردی (د ۶۳۲ ق) نیز از جملهٔ بزرگانی بود که نسبت به ابن فارض، ارادت خاص نشان می‌داد. در مراسم حج سال ۶۲۸ میان آن دو دیداری صورت گرفت و با اصرار سهروردی دو فرزند ابن فارض به نامهای کمال‌الدین محمد و عبدالرحمن ــ پس از امتناع

نخستین ابن فارض ــ به دست سهروردی خرقه پوشیدند (شیخ علی، ۱۳/۱).

مهم‌ترین کسی که ابن فارض را به اشتراک عقیده با او متهم کرده‌اند، محیی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸ ق) است. ابن عربی به تائیهٔ ابن فارض توجهی خاص داشت و گویند که می‌خواست بر آن شرحی بنویسد، ولی ابن فارض به او گفت که *فتوحات مکیهٔ* تو شرح تائیه است (نک: مقری، ۱۶۶/۲). گرچه این سخن شاید ساختگی و بی‌اصل باشد ــ البته بروکلمان از شرح ابن عربی بر تائیهٔ کبری دو نسخه در کتابخانهٔ ینی و شهید علی پاشا نشانی داده است (نک: GAL, I/305; GAL, S, I/463) ــ لیکن ظاهراً محیی‌الدین شاگردان خود را به شرح کردن تائیه تشویق می‌کرده است، چنانکه صدرالدین قونوی در پایان جلسات درس خود، ابیاتی از تائیهٔ ابن فارض را می‌خواند و شرحی از کلام ابن عربی بر آن می‌آورد و مطالبی هم به زبان فارسی در پی آن می‌گفت. همین تقریرات بود که سعیدالدین فرغانی آنها را گردآوری کرده، در حضور جلال‌الدین محمد مولوی خواند و به نظر صدرالدین نیز رساند و سرانجام شرح فارسی تائیه را به نام *مشارق الدراری* بر مبنای آن ترتیب داد. وی خود این کتاب را به عربی ترجمه کرد و آن را *منتهی المدارک* نام نهاد (حاجی خلیفه، ۲۶۵/۱ـ۲۶۶). صدرالدین قونوی در مقدمه‌ای که بر *مشارق‌الدراری* نوشته است، می‌گوید که در آخرین روزهای حیات ابن فارض «در یک جامع جمع شدیم، لیکن ملاقات مقدر نشد» با آنکه هردو «دربند آن بودیم که اجتماع حاصل شود». صدرالدین درهمانجا می‌نویسد که در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م که از شام به مصر می‌رفته است، قصیدهٔ تائیه را در دیار مصر و شام و روم با جمعی از فضلا خوانده و مشکلات آن‌را برای ایشان مطرح کرده و سعید فرغانی تنها کسی است که آن تقریرات را به رشتهٔ تحریر کشیده و تدوین کرده است (صص ۵ ـ ۶).

ظهور مکتب ابن‌عربی و نظریهٔ وحدت وجود آن در آغاز سدهٔ ۷ق و توجه خاص پیروان این مکتب به آثار ابن‌فارض موجب شد که شارحان تائیه غالباً این قصیده را از دیدگاه نظریهٔ وحدت وجود شرح کنند. هرچند که برخی از ابیات این قصیده رنگ و بوی وحدت وجودی دارد (ابن‌فارض، ۶۶ ـ ۶۷، ۶۹، ۷۵، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۹، جم)، اما کلّ آن‌را نمی‌توان با اصول و مبانی این مکتب منطبق دانست. نظرگاه عرفانی ابن‌فارض مجموعاً با وحدت شهود سازگارتر است. برخلاف ابن‌عربی که نظریهٔ عرفانی خود را به شیوهٔ فلسفی و استدلالی و به طور جامع و فراگیر ارائه می‌دهد، ابن‌فارض در پی تبیین فلسفی نظام هستی نیست.

ابن‌فارض وجود واجب را با وجود خود و وجود عالم یکی نمی‌داند، بلکه معتقد است که سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و از جمیع خواهشهای نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی از هشیاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شوند.

در این مقام شهود که از آن به صحو الجمع یا صحوثانی یا صحو بعد از محو تعبیر می‌شود (ابن‌فارض، ۶۷) هستی شاهد در هستی مشهود فانی می‌شود و از او اثری برجای نمی‌ماند، چنانکه با حضور خورشید از ستارگان اثری باقی نمی‌ماند. در این حالت سالک واصل، مجرای ارادهٔ حق می‌گردد و هرچه او کند در حقیقت کردهٔ حق است. در چنین حالتی، سخنان او رنگ شطح به خود می‌گیرد: خود قبله و کعبهٔ خود است، برای خود نماز می‌گزارد (همو، ۶۱، ۶۹)، همهٔ نیکوییها از فیض اوست (ص ۷۶) و ذاتش با آیات خودش بر خودش دلالت دارد (ص ۸۹). او برای توجیه عقیدهٔ خود به ادلـهٔ نقلی هم توسل می‌جوید. موضوع دحیهٔ کلبی که جبرئیل در صورت او بر پیامبر ظاهر می‌شد، نمونهٔ اینـگونه ادله است: وقتی که جبرئیل در هیأت دحیهٔ کلبی ظاهر شد، آیا جبرئیل همان دحیه بود؟ (ص ۷۳). او همین دلیل را برای نفی حلول از عقیدهٔ خویش به کار می‌گیرد (همانجا). اما با اینهمه مشاهده می‌شود که او را هم به حلول متهم کرده‌اند، هم به وحدت وجود.

ابن‌فارض شاعر ممتازی است که از یکسو قدرت و استعداد شاعری را به کمال داراست و از سوی دیگر احساس و ادراک دینی و عرفانی او در غایت کمال و علو است. برخی معتقدند که ابن‌فارض پایه‌گذار زبان رمزی[1] در شعر عرب است (نک: زیات، ۳۵۴؛ قس: فروخ، *التصوف*، ۱۰۰ ـ ۱۰۱)، اما اگر چنین هم نباشد، وی بی‌شک از تجربه‌ها و ابداعات گذشتگان در این امر، یعنی از ادبیات صوفیانه و خصوصاً از شطحیات صوفیه، به نحو شایسته‌ای استفاده کرده و آن‌را در شعر خود به کمال رسانده است. زبان رمز و بیان کنایه‌آمیز به شعر او نیرو و دامنهٔ تأثیر بسیار بخشیده و یکی از مهم‌ترین علل بسط و رواج آن نیز همین کیفیت است.

اوج شعر ابن‌فارض در قصیدهٔ تائیهٔ کبری جلوه‌گر است. این قصیده با بیش از ۷۵۰ بیت، حدود نیمی از کارنامهٔ شعری او را دربر می‌گیرد و علاوه بر این نمایانگر سلوک معنوی اوست و معراج نامهٔ او به شمار می‌رود. ابن‌فارض این قصیده را در آغاز «انفاس الجنان و نفائس الجنان» نامیده بود، سپس آن‌را به «لوائح الجنان و روائح الجنان» موسوم ساخت و بعد از آنکه پیامبر (ص) را به خواب دید، به اشارهٔ آن حضرت نام «نظم السلوک» بر آن نهاد (شیخ علی، ۸/۱). او خود معتقد است که آنچه دراین قصیده به طالبان می‌بخشد، از مواهب الٰهی است که به وی رسیده است، زیرا وجود خویش را از انوار ذات حق روشن می‌یابد و خود را «او» می‌داند (ابن‌فارض، ۱۱۵). به گفتهٔ شیخ علی (همانجا)، ابن‌فارض را اوقاتی حاصل می‌شد که در آن نه صدایی می‌شنید و نه چیزی می‌دید، همچون مرده‌ای از خود بی‌خود می‌افتاد و کمابیش ده روز بر او می‌گذشت و پس از آن به خود باز می‌آمد و ابیاتی از تائیه را می‌سرود.

---

1. Symbolism

شعر ابن‌فارض متأثر از سنت شعری روزگار وی و آکنده از انواع صناعات بدیعی است و *دیوان* او به ویژه در مواردی که به تکلف گراییده است، از عیوب و تعقیدات شعری خالی نیست، ولی با اینهمه آراستگی کلام و ذوق او در انتخاب الفاظ به سروده‌های او امتیاز خاص می‌بخشد، چنانکه ماسینیون شعر او را به قالیچهٔ زربفتی تشبیه می‌کند که حاجیان با خود به کعبه می‌برند (شفیعی کدکنی، ۱۶۰). ابن‌فارض، شاعر عشق است و قصیده‌های او نیز چون غزل مشحون از مضامین و تعبیرات عاشقانه است و از آنجا که عشق او ــ به خصوص در نظم السلوک ــ عشق الٰهی است، بسط دامنهٔ معنا موجب می‌شود که دامنهٔ سخن دراز شود و تکرار مضامین و معانی و آوردن صنایع بدیعی از انواع لفظی و معنوی، جناس و طباق و تضاد و ایهام و انواع مجاز و استعاره بر طول قصیده بیفزاید. هامر، مستشرق آلمانی دربارهٔ این قصیده می‌گوید: «تائیهٔ ابن‌فارض در شعر عرب، همچون غزل غزلهای سلیمان است در *تورات*» (مقدسی، ۴۵۹).

بعد از ابن‌فارض کسانی به تقلید و اقتباس از اشعار او پرداخته‌اند، از آن جمله ابوالفضل عزالدین عامربن عامر بصری (سدهٔ ۸ق) است که تائیهٔ او را در قصیده‌ای در ۵۰۲ بیت تتبع کرده است. این قصیدهٔ عارفانه نیز به سبک غزل سروده شده است (فروخ، *تاریخ الادب*، ۷۴۶/۳). قاضی نورالله شوشتری بخشی از قصیدهٔ مزبور را که به «ذات الانوار» موسوم است، همراه با مقدمهٔ منثور این شاعر شیعی در *مجالس المؤمنین* آورده است (۵۸/۲ ـ ۶۱). عامر در این مقدمه به دفاع از عقیدهٔ توحیدی ابن‌فارض پرداخته، اتهام حلول را با استدلال از شعر او نفی می‌کند. حافظ رجب بُرسی، عالم دیگر شیعی (سدهٔ ۸ ـ ۹ق) نیز برخی اشعار ابن‌فارض را مورد تقلید قرار داده است (شیبی، ۲۶۴ ـ ۲۶۵؛ نیز نک: ذکاوتی، ۱۳۹). مؤیدالدین جندی از عرفای سدهٔ ۷ ق، اشعار لطیفی در بیان حقایق و معارف، به طریقهٔ ابن‌فارض دارد و قصیدهٔ تائیهٔ فارضیه را جوابی نیکو گفته که جامی دو بیت از آن را در *نفحات الانس* نقل کرده است (ص ۵۵۹). شیخ شهاب‌الدین ابن‌ابی حجله، قصایدی در مدح پیامبر دارد که در آنها از اوزان و قالبهای شعری ابن‌فارض پیروی کرده است (نک: ابن‌حجر، ۳۱۸/۴ ـ ۳۱۹).

از شعرای دیگری که از ابن‌فارض پیروی کرده‌اند، عایشهٔ باعونی (د ۹۲۲ق) است که اکثر سروده‌های او بدیعیّاتی است مقتبس از اشعار ابن‌فارض (فروخ، همان، ۹۲۷/۳). در *دیوان* عبدالرحیم بن احمد بُرَعی یمانی هم تقلید ازابن‌فارض آشکار است (همان، ۸۲۱/۳).

آثار و شروح آثار: *دیوان* ابن فارض که توسط شیخ علی نوهٔ دختری او گردآوری شده است، شامل قصاید، دوبیتیها، الغاز و موالیاست که نخستین بار در ۱۲۵۷ ق در حلب به چاپ رسید و پس از آن بارها طبع و نشر شده است. علاوه بر *دیوان*، حاجی خلیفه قصیده‌ای به نام «الدر النضید» به ابن فارض نسبت داده است (۷۳۵/۱).

از *دیوان* ابن فارض چند شرح در دست است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ۱. شرح شیخ حسن بورینی (د ۱۰۲۴ ق/ ۱۶۱۵ م)، که شرحی است ادبی و لغوی و خالی از تأویلات صوفیانه. شرح بورینی *البحر الفائض فی شرح دیوان ابن فارض*، نامیده شده (همو، ۷۶۷/۱) و در ۱۲۷۹ ق در قاهره به چاپ رسیده است. ۲. شرح شیخ عبدالغنی نابلسی (د ۱۱۴۳ ق) موسوم به *کشف السر الغامض من شرح دیوان ابن الفارض*، که ناظر بر تأویلات عرفانی است. این شرح در ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م در قاهره به چاپ رسیده است. ۳. رشید بن غالب دحداح، دو شرح مزبور را تلفیق کرده، در پی هر بیت نخست شرح ظاهری و لغوی بورینی را آورده و سپس شرح نابلسی را بدان افزوده است. این کتاب بارها به چاپ رسیده و فاقد شرح «تائیهٔ کبری» است. در چاپ ۱۳۱۰ ق این کتاب در قاهره، شرح کاشانی بر آن قصیده نیز در حاشیه افزوده شده است (برای اطلاع از دیگر شروح *دیوان*، نک: ذکاوتی، ۱۲۰؛ GAL, I/305).

مهم‌ترین اثر ابن فارض، قصیدهٔ «تائیهٔ کبری» یا «نظم السلوک» است که «نظم الدر» نیز نامیده شده و شروح بسیار بر آن نوشته شده و از آن جمله است: ۱. *مشارق الدراری*، که پیش از این دربارهٔ آن سخن گفتیم. ۲. *منتهی المدارک*، که ترجمهٔ عربی *مشارق الدراری* است به قلم سعید فرغانی (نک: آشتیانی، ۱۳۴). ۳. *کشف الوجوه الغرلمعانی نظم الدر*، از عزالدین محمود بن علی کاشانی (د ۷۳۵ ق). این شرح به عربی است و در ۱۳۱۰ ق در قاهره به ضمیمهٔ شرح *دیوان ابن فارض* چاپ شده و در تهران نیز در ۱۳۱۹ ق به چاپ رسیده است. *کشف الوجوه الغر* را به غلط از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی دانسته‌اند (نک: GAL, S, I/463-464) و به نام همو نیز به چاپ رسیده است. جلال الدین همایی در مقدمهٔ کتاب *مصباح الهدایة* تألیف عزالدین محمود کاشانی، به بررسی این موضوع پرداخته و تعلق آن را به عزالدین کاشانی به اثبات رسانده است (صص ۱۶، ۱۹). ۴. شرح *نظم الدر*، از صاین الدین علی بن محمد ترکه (د ۸۳۵ ق). حاجی خلیفه شرح مزبور را به خطا از صدرالدین دانسته است (برای اطلاع از دیگر شروح، نک: حاجی خلیفه، ۲۶۶/۱؛ نصر، ۶۰؛ GAL, S، همانجا؛ GAL, I/305-306). بروکلمان علاوه بر شروح «تائیهٔ کبری»، شروحی نیز برای «تائیهٔ صغری» معرفی کرده است، ولی تائیهٔ صغری قصیدهٔ کوتاهی است در *دیوان* و برای اینکه با تائیهٔ کبری اشتباه نشود به این نام خوانده شده است و آنچه بروکلمان دربارهٔ آن گفته، در واقع راجع به نظم السلوک یا تائیهٔ کبری است (نک: GAL, GAL, S، همانجاها).

پس از تائیهٔ کبری، مهم‌ترین و مشهورترین قصیدهٔ ابن فارض، قصیدهٔ عرفانی میمیه یا خمریهٔ اوست که در وصف شراب حب الٰهی است و شروح متعددی دارد که ۲ شرح فارسی آن تاکنون به چاپ رسیده است: ۱. *مشارب الاذواق*، از امیر سیدعلی همدانی ملقب به علی ثانی که به کوشش محمد خواجوی در تهران (۱۳۶۲ ش) و در مجموعهٔ *احوال و آثار میر سیدعلی همدانی* به کوشش محمدریاض در پاکستان (۱۳۶۴ ش) به چاپ رسیده است. ۲. *لوامع انوار الکشف و الشهود علی قلوب ارباب الذوق و الجود*، مشهور به *لوامع* از

عبدالرحمن جامی. این کتاب نیز بارها به چاپ رسیده است، از جمله در مجموعه‌ای تحت عنوان *لوامع و لوایح*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰ ش (برای اطلاع از شروح دیگر، نک: ذکاوتی، ۱۲۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۳۸/۲؛ GAL, GAL, S، همانجاها). بر قصاید «یائیه»، «ذالیه» و الغاز ابن فارض نیز شروحی نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۴۹/۲؛ GAL, GAL, S، همانجاها).

اقبال مستشرقان به آثار ابن فارض سبب شده است که قصاید او به زبانهای مختلف چون آلمانی، ایتالیایی، انگلیسی، فرانسوی و دانمارکی ترجمه‌شود که‌از آن‌جمله‌ترجمه‌های تائیهٔ‌کبری، چون ترجمهٔ منظوم هامرپورگشتال به آلمانی[1]، ترجمهٔ اینیاتسیودی ماتئو به ایتالیایی[2] و ترجمهٔ انگلیسی نیکلسون[3] را می‌توان نام برد. یک ترجمهٔ فارسی از تائیهٔ صغری نیز در جلد پنجم *نامهٔ دانشوران* به چاپ رسیده است (برای اطلاع از ترجمه‌ها، نک: اوانسیان، ۲۳؛ ذکاوتی، ۱۲۲؛ EI^2).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر *مشارق الدراری* (نک: فرغانی در همین مآخذ)؛ ابن ایاس، محمدبن‌احمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمدمصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دارالفکر؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن زیات، محمد بن محمد، *الکواکب السیارة*، مصر، ۱۹۰۷ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فارض، عمر بن علی، *دیوان*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م؛ اوانسیان، اوانس، مقدمه بر *یادداشتهایی در باب فصوص الحکم ابن عربی* ازنیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بقاعی، برهان‌الدین، *مصرع التصوف*، به کوشش عبدالرحمن وکیل، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حلمی، محمدمصطفی، *ابن الفارض و الحب الالهی*، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا، «ابن فارض، شاعر حب‌الهی»، *نشریهٔ معارف*، تهران، ۱۳۶۵ ش، دورهٔ ۳، شم ۳؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م، طبقهٔ ۶۴؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رشید بن غالب، *شرح دیوان ابن فارض* (للشیخین بورینی و نابلسی)، قاهره، ۱۳۱۰ ق؛ زیات، احمد حسن، *تاریخ الادب العربی*، قاهره، دارالنهضة؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن علی، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ شفیعی کدکنی، محمد رضا، تعلیقات بر *تصوف اسلامی* (نک: نیکلسون در همین مآخذ)؛ شوشتری، نورالله بن شریف الدین، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف*، ترجمهٔ علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ شیخ علی، مقدمه بر دیوان ابن فارض (نک: رشید بن غالب در همین مآخذ)؛ صدرالدین قونوی، مقدمه بر *مشارق الدراری* (نک: فرغانی در همین مآخذ)؛ فرغانی، سعید الدین سعید، *مشارق الدراری*، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *التصوف فی الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ مقدسی، انیس، *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نصر، عاطف جوده، *شعر عمر بن الفارض*، بیروت دارالاندلس؛ نیکلسون، رنالد، *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همایی، جلال الدین، مقدمه بر *مصباح الهدایهٔ* عزالدین محمود کاشانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ وکیل، عبدالرحمن، مقدمه بر *مصرع التصوف* (نک: بقاعی در همین مآخذ)؛ نیز: EI^2; GAL; GAL, S.

اکرم جودی نعمتی

اِبْنِ فَتْحون، ابوبکر محمدبن خلف بن سلیمان (د ۵۱۹ یا ۵۲۰ق / ۱۱۲۵ یا ۱۱۲۶م)، عالم تاریخدان اندلسی و مؤلف آثاری در شناخت صحابه.

وی در اوریوله از توابع مُرسیه‌زاده شد. پدر و جدش هر دو از محدثین بودند و او ابتدا از آن دو حدیث آموخت (ابن ابار، ۱۰۴)، سپس نزد استادان دیگر آموزش یافت و بیش از همه از ابوعلی صدفی و ابوبکر ابن حیدره استفاده کرد. ابن‌ابار وی را یکی از مشاهیر و مفاخر شرق اندلس دانسته است (صص ۱۰۴ ـ ۱۰۵؛ نیز نک: ابن بشکوال، ۵۴۷/۲). ابن‌فتحون همچنین در اسکندریه و شهرهای دیگر از کسانی چون ابومحمد رِشاطی، ابوعبدالله خَولانی، ابوبکر ابن عربی، ابوالحسن انماطی و ابوبکر طَرطوشی اجازهٔ روایت دریافت کرد (ابن‌ابار، همانجا).

ابن‌فتحون شاگردان و راویان متعددی داشت که از آن جمله ابو عمروابن‌صَفّار، عبدالله بن ابی‌بکر ابن عربی و خلف‌بن عبدالملک انصاری شهرت بیشتری دارند. پسرش ابوالقاسم و همچنین ابن‌عیاض، ابن‌دباغ و ابن‌بشکوال نیز از او اجازهٔ روایت گرفته‌اند (ابن‌خیر، ۲۱۶؛ ابن‌ابار، ۱۰۵ ـ ۱۰۶؛ قس: ابن‌بشکوال، همانجا). وقتی یکی از مشایخ وی که قاضی القضاة بود، از او خواست تا منصب قضای شهر دانیه را بپذیرد، از قبول آن امتناع ورزیده شبانه از شهر گریخت و مدتی را پنهانی بسر برد تا سرانجام از او صرف‌نظر کردند. ابن‌فتحون سرانجام در همان مرسیه درگذشت (نک: ابن‌بشکوال، همانجا). در منابع ۳ اثر به او نسبت داده شده است: ۱. *تذییل صحابة ابی‌عمربن عبدالبر*، که ذیلی بر *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب* ابن‌عبدالبر (هـ م) است (ابن‌خیر، ابن‌بشکوال، همانجاها). این اثر در سراسر *الاصابة* (۲۴،۳،۲/۱، جم) مورد استفادهٔ ابن‌حجر قرار گرفته است؛ ۲. *التنبیه علی اوهام ابی‌عمر* (ضبی، ۶۳؛ قس: ابن‌بشکوال، همانجا)، که در آن خطاهای ابن‌عبدالبر را در الاستیعاب بر شمرده است؛ ۳. *اصلاح اوهام المعجم لابن قانع*. ابن فتحون در این اثر به تصحیح خطاهای ابن قانع در *معجم الصحابة* پرداخته است (نک: ابن‌بشکوال، همانجا).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، کلکته، ۱۸۵۳م؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح‌الطیب*، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م.

ابوالفضل خطیبی

1. Von Hammer-Purgstall , *Das arabische hohe Lied der Liebe*, Vienna, 1854. 2. Ignazio Di Matteo,Rome, 1917. 3. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, pp. 199 – 266.

اِبْنِ فَتی، ابوعبدالله سلمان (سلیمان) بن عبدالله (د صفر ۴۹۳ یا ۴۹۴/ دسامبر ۱۰۹۹ یا ۱۱۰۰)، نحوی، لغوی، ادیب و مفسر قرآن. وی اهل نهروان بود (باخرزی، ۳۵۰/۱؛ ابن ماکولا، ۲۶۴/۷) و از او با نسبت حلوانی (ابن انباری، ۲۵۲؛ ابن جوزی، ۱۱۵/۹) و حلوانی نهروانی (قفطی، ۲۶/۲) نیز یاد کرده‌اند. ابن فتی در ری پرورش یافت (یاقوت، ۲۵۲/۱۱) و سپس در حدود ۴۳۰ ق به بغداد رفت و در مدرسهٔ نظامیه به تحصیل علم پرداخت (ابن انباری، یاقوت، همانجاها). در آنجا نحو را از ابوالقاسم عبدالواحد بن برهان و عمر بن ثابت ثمانینی و لغت را از ابوالقاسم عبیدالله بن محمد رَقّی و حسن بن محمد دهّان فراگرفت و از ابوطالب بن غیلان و ابومحمد جوهری و ابوطیب طبری حدیث شنید (ابن انباری، همانجا؛ صفدی، ۳۱۱/۱۵؛ سیوطی، ۵۹۵/۱). مدتی نیز نزد ابن ماکولا به فراگیری دانش پرداخت و دیرزمانی در خدمت او باقی ماند (ابن ماکولا، همانجا). پس از آنکه در علوم نحو، لغت و تفسیر مهارت لازم را به‌دست آورد، در شهرهای مختلف عراق به تدریس پرداخت (صفدی، همانجا). چندی هم در ناحیهٔ جبل زیست. ابن ماکولا (همانجا) وی را بارها در ری و نیز در همدان دیده و شعر و ادب و قدرت حافظهٔ او را ستوده است. در ۴۶۳ ق در نیشابور بوده و باخرزی که در آنجا با وی معاشرت داشته، او را هم‌طراز مبرّد و زجّاج دانسته است (۳۵۰/۱). ابن انباری (همانجا) او را ثقه دانسته و مانند بسیاری از قدما (نک: ابن جوزی، قفطی، همانجاها) دانش وی را ستوده است. برخی (ذهبی، ۶۱۲/۱۹) او را معلم فرزندان نظام‌الملک دانسته‌اند.

وی در واپسین سالهای عمر به اصفهان رفت و در آنجا ساکن شد و به تدریس پرداخت و سرانجام در همانجا درگذشت (ابن جوزی، همانجا؛ قفطی، ۲۷/۲).

ابن فتی شعر نیز می‌سرود و مجموعاً ۱۸ بیت از اشعار بر جای ماندهٔ او که بیشتر در مدح و غزل و حکمت است، در منابع آمده است (باخرزی، ۳۵۰/۱ - ۳۵۱؛ صفدی، ۳۱۲/۱۵؛ یاقوت، ۲۵۲/۱۱ - ۲۵۳). در میان این اشعار بخشی از قصیده‌ای است که در مدح اسماعیل بن عباد سروده شده است. باخرزی (۳۵۰/۱) که چند قطعه از اشعارش را از زبان خود او شنیده بوده، سروده‌های او را برتر از اشعار همگنانش دانسته است.

وی فرزندی نیز به نام حسن داشته که از فضلا و مدرسین مدرسهٔ نظامیه بوده است (صفدی، ۳۱۲/۱۵).

از تألیفات او اینک چیزی بر جای نمانده و عناوین کتبی که به او نسبت داده‌اند، عبارتند از: ۱. *الامالی*، ۲. *التفسیر* یا *التفسیر علی القراءات*، ۳. شرح *ایضاح* ابن جنی، ۴. شرح *دیوان المتنبی*، ۵. *علل القراءات*، ۶. *القانون*، ۱۰ جلد در لغت (صفدی، سیوطی، همانجاها).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة‌الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ باخرزی، علی بن حسن، *دمیة القصر*، به کوشش سامی مکی العانی، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ب. راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ یاقوت، *ادبا*.

عباس حجّت جلالی

اِبْنِ فَحّام، ابوالقاسم عبدالرحمن بن عتیق بن خلفِ صقلّی قرشی (۴۲۲ یا ۴۲۵ - ذیقعدهٔ ۵۱۶ ق/ ۱۰۳۱ یا ۱۰۳۴ - ژانویهٔ ۱۱۲۳ م)، مقری اسکندریه. از آغاز زندگی او اطلاعات دقیقی در دست نیست. وی ظاهراً در صقلیه (سیسیل) تولد یافته، از خاندانی قرشی الاصل از عربهای مهاجر به آن دیار بود. او در حدود ۴۳۸ ق که حداکثر ۱۶ سال داشت، دیار خود را ترک کرده، عازم مشرق شد (قس: قفطی، ۱۶۴/۲). ابن فحام در همان سال وارد قاهره شد و در آنجا به فراگیری قرائت پرداخت. از مشایخ وی می‌توان مقربانی چون ابراهیم ابن اسماعیل مالکی، احمد بن سعید بن نفیس، نصربن عبدالعزیز فارسی و عبدالباقی بن فارس را نام برد (نک: قفطی، همانجا؛ ابن جزری، *غایة*، ۳۷۴/۱). به گفتهٔ قفطی (۱۶۵/۲) او از طاهر بن احمد بن بابشاذ نیز در نحو بهره برد (قس: ابن جزری، همانجا). وی در ۴۵۴ ق/ ۱۰۶۲ م قاهره را ترک گفت (نک: قفطی، همانجا). تنها می‌دانیم که ابن فحام بخش قابل توجهی از باقی عمر خود و شاید تمام آن را، در اسکندریه گذرانده است (نک: همانجا؛ ذهبی، *سیر*، ۳۸۸/۱۹). در آنجا وی بر مسند اقراء نشست و جمعی از جمله ابوطاهر احمد بن محمد سلفی، عبدالرحمن بن خلف‌الله بن عطیه، یحیی بن سعدون قرطبی و عثمان بن علی سرقوسی از او قرائت آموختند (ابن جزری، همانجا؛ نیز: یاقوت، ۱۳۰/۱۲). ذهبی و ابن جزری متذکر شده‌اند که ریاست مقریان در اسکندریه به سبب علو سند و عمق دانش از آن او بود (نک: ذهبی، *معرفة*، ۳۸۳/۱؛ ابن جزری، همانجا) و این نشان می‌دهد که ابن فحام بر دیگر اقران خود در اسکندریه چون حسن بن خلف ابن بلیمه (د ۵۱۴ ق) مؤلف *تلخیص العبارات* تفوق داشته است (در مورد ابن بلیمه، نک: ابن جزری، همان، ۲۱۱/۱).

مهم‌ترین اثر ابن فحام که موجب شهرت او گشته کتاب *التجرید لبغیة المرید*، در قرائات هفتگانه است که طی قرون متمادی همواره بین اهل قرائت متداول بوده و ایشان با سلسله‌های متصل آن را روایت می‌کرده‌اند (نک: ابن جزری، *النشر*، ۷۵/۱ - ۷۷، ۹۹ - ۱۷۲؛ بلوی، ۱۱۸؛ رودانی، ۱۵۱). ابن جزری *التجرید* را از مشکل‌ترین کتب قرائت دانسته و لذا در کتابی با عنوان *التقیید فی الخلف بین الشاطبیة و التجرید*، غوامض کتاب را حل کرده است (نک: ابن جزری، *غایة*، ۳۷۴/۱ - ۳۷۵). ابن جزری ضمن اینکه در مورد روایت ورش از نافع و خلف از حمزه سند ابن فحام را بر دیگر اسنادی که در اختیارش بود، ترجیح داده است (نک: *تحبیر*، ۲۲، ۳۱)، در مورد اول متذکر شده که در

روزگار وی سند مذکور کم واسطه‌ترین سند بوده است (همان، ۲۲). از کتاب *التجرید* نسخه‌های متعدد در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۶۵/۱)، مکرم (*فهرس مکتبة مکرم*، ۱۲۱)، معهد دمیاط (نک: زرکلی، ۳۱۶/۳) و گارت (حتی، شم (1) 2094) و غیر آن موجود است (نیز نک: پرتسل، 30 ;GAL, I/518). دیگر اثر ابن فحام که کمتر مورد توجه بوده، مفردهٔ یعقوب، دربارهٔ قرائت یعقوب حضرمی از قاریان دهگانه است که مورد استفادهٔ ابن جزری در *النشر* (۷۷/۱، ۱۸۰ ـ ۱۸۳) قرار گرفته و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ نور عثمانیه موجود است (نک: پرتسل، 46). به علاوه باید یادآور شد که نسخه‌ای با عنوان مختصر *اسانید ابن فحام* اختصار احمد بن جعفر غافقی در ۸ برگ در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (نک: *فهرس مجامیع*، ۱۸ ـ ۱۹). همچنین ابن فحام به عنوان راوی در سند *الروضهٔ* ابوعلی مالکی واقع شده (نک: ابن جزری، *النشر*، ۷۴/۱، ۷۵) و یکی از تحریرهای شرح مقدمهٔ ابن بابشاذ را به املای استاد تدوین نموده است (نک: قفطی، ۱۶۵/۲).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ازهریه، *فهرست*؛ بلوی، احمدبن علی، *الثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ *فهرس مکتبة مکرم*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۳ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAL; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, Princeton, 1938; Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI.

بخش علوم قرآنی و حدیث

اِبْن فَحّام، ابومحمدحسن بن محمد بن یحیی بن داوود (د ۴۰۸ ق/ ۱۰۱۷ م)، مقری و محدث سامرا. ابن فحام اهل سامرا بود و عمرش را در همانجا به پایان رسانید (نک: خطیب، ۴۲۴/۷) و خاندان او از جمله عمویش عمربن یحیی در آنجا سابقهٔ علمی داشته‌اند (نک: همو، ۲۳۹/۱۱). وی عامل مهم انتقال قرائت و حدیث مشایخ سامرا، به آیندگان بود. ولادت او احتمالاً در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ ق بوده است، زیرا قدیم‌ترین استماعات او در ۳۳۸ ق از عمربن احمد حبال (نک: ابن جزری، *غایة*، ۵۸۹/۱) و در حدود همین سال از محمدبن عمرو رزّاز (د ۳۳۹ ق) بوده (نک: خطیب، ۴۲۴/۷؛ قس: همو، ۱۳۲/۳) و از ابراهیم ابن عبدالصمد هاشمی اهل سامرا (د ۳۲۵ ق) با واسطه روایت کرده است (نک: طوسی، ۳۰۶/۱؛ قس: ذهبی، *سیر*، ۷۲/۱۵). بنابراین سند طوسی (۲۹۷/۱) دربارهٔ روایت مستقیم ابن فحام از حسن بن علی بن متوکل (د ۲۹۱ ق) ظاهراً افتادگی دارد (در مورد ابن متوکل، نک: خطیب، ۳۶۹/۷)، چه لازمهٔ آن تولد ابن فحام در حدود ۲۸۰ ق است که دور از واقع به نظر می‌رسد. وفات ابن فحام را خطیب (۴۲۴/۷) و به تبع او ذهبی (*معرفة*، ۲۹۹/۱) در ۴۰۸ ق گفته‌اند (قس: ابن حجر، ۴۵۸:۲۵۱/۲ ق)، اما ابن جزری (*غایة*، ۲۳۳/۱) آن را در ۳۴۰ ق گفته است که نمی‌تواند صحیح باشد و به نظر می‌رسد منشأ خطای او خلط بین ابن فحام و استادش حبال بوده است (قس: همان، ۵۸۹/۱). همچنین گفتهٔ طوسی (۲۹۶/۱) دربارهٔ استماع ابن فحام از محمدبن هاشم عباسی (د ۳۳۴ ق، نک: خطیب، ۳۶۵/۳) قابل تأمل است.

ابن فحام گذشته از بهره‌گیری از مشایخ سامرا، از اوان جوانی به بغداد نیز می‌آمده و از مشایخ آنجا استفاده می‌کرده است؛ چنانکه استماع او از اسماعیل بن محمد صفار پیش از ۳۴۱ ق انجام گرفته است (نک: خطیب، ۴۲۴/۷؛ قس: ذهبی، *سیر*، ۴۴۱/۱۵).

از دیگر مشایخ ابن فحام می‌توان ابوبکر محمدبن حسن نقاش، ابوبکر ابن مقسم و بکّار بن احمد را در قرائت (ابن جزری، همان، ۲۳۲/۱ ـ ۲۳۳)، و عمویش عمربن یحیی، محمدبن احمد بن عبیدالله منصوری و محمدبن فرخان دوری را در حدیث نام برد (نک: طوسی، ۲۸۰/۱ ـ ۳۰۷؛ خطیب، همانجا). از شاگردان و راویان او نیز می‌توان به نصربن عبدالعزیز فارسی، علی بن محمدبن فارس خیاط و ابوعلی غلام هراس در قرائت (نک: ابن جزری، همانجا)، و ابوجعفر طوسی، احمدبن علی نجاشی و ابوسعد سمّان رازی اشاره کرد. خطیب بغدادی (همانجا) او را ثقه شمرده و در مورد مذهبش گفته که مذهب شافعی داشت، ولی به او نسبت تشیع داده می‌شد. ذهبی صریحاً گفته است که او عالم به فقه شافعی ولی شیعه مذهب بود (*معرفة*، همانجا). اما از علمای رجال متقدم شیعه کسی به مذهب او اشاره نکرده و تنها علامهٔ حلی (ص ۱۳۶) او را از اهل سنت دانسته است.

ابن فحام در علم قرائت به عنوان یکی از حلقه‌های اتصال در پاره‌ای از سلسله‌های اسناد به شمار می‌آید (مثلاً نک: ابن جزری، *النشر*، ۱۰۵/۱، ۱۱۶، جم؛ همو، *غایة*، ۲۳۲/۱ ـ ۲۳۳) و روایات جمعی از مقریان سامرا چون ابوالطیب دلاء، ابن غیالی، عبدالله بن محمد وکیل و یوسف بن علان منحصراً از طریق ابن فحام به دیگر مقریان رسیده است (نک: همو، *غایة*، ۱۳۵/۱، ۱۹۶، ۴۵۷، ۳۹۷/۲).

در حدیث تنها اثر بازمانده از او مجموعه‌ای از احادیث مسند است که توسط طوسی در *الامالی* (۲۸۰/۱ ـ ۳۰۷) گردآمده است (نک: مآخذ همین مقاله). احتمالاً نقلهای ابن شهر آشوب از ابن فحام در *مناقب* (۲۳۱/۲، ۴۱۰/۴ ـ ۴۱۱، ۴۱۷؛ قس: طوسی، ۲۸۷/۱، ۲۸۹، ۲۹۱ ـ ۲۹۲) به نقل از طوسی بوده و تنها در یک مورد نقل وی برطوسی قدری افزونی دارد (نک: ابن شهر آشوب، ۴۰۶/۴؛ طوسی، ۲۹۳/۱) که ممکن است مربوط به اختلاف نسخ *امالی* طوسی باشد. ابن فحام در روایت اجزاء حدیثی محدثان عباسی تبار سامرا چون نسخهٔ محمد بن احمد منصوری از عمویش از امام هادی (ع) و نسخهٔ ابراهیم بن عبدالصمد از پدرش از جدش محمدبن ابراهیم امام از امام صادق (ع) نقش مؤثری داشته است (نک: طوسی، ۲۸۰/۱ ـ ۲۸۱، ۳۰۶، جم؛ قس: نجاشی، ۲۹۷، ۳۵۵). روایت ابن فحام از *صحیفة الرضا* (ع) با طریق مشهور آن که به ابوبکر محمدبن عبدالله بن حفده می‌رسد، متفاوت

است (قس: طوسی، ۲۸۶/۱ با *صحیفة الرضا (ع)* که حدیث موجود در *الامالی* طوسی، ۲۸۵/۱،در روایت مشهور صحیفة دیده نمی‌شود).

دو اثر تحت عناوین *انکار غسل الرجلین* (در انکار شستشوی پادر وضو در دفاع از نظر امامیه) و*الآیات المنزلة فی اهل البیت*،به ابن فحام نسبت داده شده، ولی برخی این دو را تألیف ابن فحام دیگری می‌دانند (نک: ذهبی، *معرفة*، همانجا؛ قس: ابن جزری، *غایة*، ۲۳۳/۱؛ ابن حجر، ۲۵۱/۲). این ابن فحام ابوالحسین محمدبن احمد بن خلف ابن ابی المعتمر مقری و محدث امامی است که در دمشق اقامت داشته و در ۳۹۹ ق / ۱۰۰۸م در رقه وفات یافته است. او از مشایخ بزرگ امامیه در بغداد،چون محمد بن عمر بن جعابی و ابوالمفضل شیبانی بهره برده است (نک: ابن عساکر، ۷۲۱/۱۴ ـ ۷۲۳؛ ابن جزری، همان، ۸۳/۲ ـ ۸۴؛ ابن حجر، همانجا).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ ق؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، انتشارات علامه؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ *صحیفة الامام الرضا (ع)*، به کوشش محمدمهدی نجف، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *الامالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبیرة»، *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م، ج ۱۰۴؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

احمد پاکتچی

اِبْن فَخّار، ابوعبدالله محمد بن علی معروف به ابن فخار بیری (د ۷۵۴ ق/ ۱۳۵۳ م)، نحوی بزرگ اندلس. وی، از آنجا که خاندانش «بنی فخار» در بیرة[1]، شهری در شرق البیره، می‌زیست، «بیری» خوانده می‌شد (نک: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۳۵/۳؛ ابن جزری، ۲۰۰/۲؛ قس: سیوطی، ۱۷۴/۱، که به اشتباه «الالبیری» آورده است). از محل تولد و دوران کودکی او چیزی دانسته نیست، تنها می‌دانیم که دوران تحصیل خود را در شهر سبته، در محضر علما و فقهای مغرب گذرانده است. از جملهٔ مشایخ وی از ابوعبدالله ابن حُرَیث، ابوالعباس حسنی، ابوالقاسم ابن شاط، ابوعبدالله ابن رُشید، ابوعبدالله قرطبی و ابومحمدعبدالمهیمن حضرمی می‌توان نام برد، اما ابن فخار بیش از همه در ملازمت ابواسحاق غافقی روزگار گذرانید ودر سراسر مغرب به علم و فضل شهرت یافت (ابن خطیب، همان، ۳۶/۳؛ ابن حجر، ۳۰۹/۵؛ سیوطی، ۱۷۵/۱؛ بلوی، ۱۵۶).

پس از درگذشت استادش غافقی (۷۱۰ ق/۱۳۱۰ م)، مدتی در همان شهر سبته به تدریس اشتغال داشت و پس از آن به غرناطه رفت و در آنجا اقامت گزید. زمان ورود او به غرناطه را به دقت نمی‌دانیم، جز اینکه به گزارش ابن خطیب (*اعمال الاعلام*، ۲۹۹ ـ ۳۰۰)، ابن فخار در جلسهٔ اخذ بیعت برای سلطان محمد بن اسماعیل، پنجمین فرمانروای سلسلهٔ بنی نصر در ۷۲۵ ق، در جمع علما و بزرگان اندلس حضور داشته است.

از کیفیت و کمیت کارهای علمی ابن فخار از این تاریخ تا زمان تأسیس مدرسهٔ نصریّه در عهد سلطنت ابوالحجاج یوسف (حک ۷۳۳ـ ۷۵۵ ق) که وی در آنجا به تدریس مشغول شده است، هیچ گونه اطلاعی نداریم، جز آنکه در همین سالها، به همراه جمعی از فقها و علما و رجال اندلس از جمله ابن خطیب به سفارت نزد پادشاه مغرب رفته است. ابن خطیب در بارهٔ این سفر گوید که هر جا می‌رسیدیم، ابن فخار را همه می‌شناختند و دانشوران و طالبان علم اطرافش را می‌گرفتند و برای کسب علم از او، ازدحام می‌کردند (*الاحاطة*، ۳۶/۳).

ابن فخار در صرف و نحو، عروض، قرائات، تفسیر و فقه شاگردان بسیاری تربیت کرد و گروهی از علما و محدثان مغرب و اندلس از وی اجازهٔ روایت دریافت داشتند (ابن خطیب، ابن حجر، همانجاها). ابن خطیب و ابن زَمْرَک از جملهٔ شاگردان او به شمار می‌آیند (ابن خطیب، همان، ۳۰۲/۲، ۳۶/۳، ۴۵۸/۴؛ مقری، *ازهار*، ۹/۲، ۱۴، *نفح*، ۷۷/۷). نیز محمد بن سعد بن بقی، خطیب ومدرس مشهور غرناطه (ابن خطیب، همان، ۳۹/۳ ـ ۴۰)، منصور بن علی زواوی که ابن فخار به او اجازه داده بود پس از وفات استاد در حوزهٔ درسش مجلس درس خود را برپا کند (همان، ۳۲۸/۳)، ابوعبدالله محمد بن علی بَلَنسی (د ۷۸۲ ق ـ ۱۳۸۰ م) که عملاً جانشین ابن فخار در مدرسهٔ بزرگ غرناطه گردید (ابن جزری، ۲۰۱/۲)، ابوجعفر احمد بن یوسف بن مالک غرناطی و ابوجعفر احمد بن یوسف رعینی استادان ابن جزری (همو، ۱۵۱/۱، ۲۰۰/۲) وابوالقاسم فهری (نک: بلوی، همانجا) ازدیگر شاگردان اوبوده‌اند. شاگردان ابن فخار در اندلس چندان بودند که به قول ابن خطیب (همان، ۳۶/۳) کمتر طالب علمی را در اندلس می‌توان یافت که مدتی در حوزهٔ درس او حاضر نشده باشد. اقبال دانش طلبان از اطراف اندلس به سوی او به حدی بود که ابن خطیب (همانجا) وی را «رُحلة الوقت» نامیده است.

ابن فخار با اینکه در علوم و فنون مختلف دست داشت و در هر زمینه شاگردانی تربیت کرد، اما توجه خود را بیش از همه به تدریس نحو بر پایهٔ مکتب بصره معطوف گردانیده بود (نک: ابن خطیب، همان، ۳۵/۳)، از این رو، ابن خطیب در میان القاب علمی متعددی که در جای جای نوشته‌هایش در کنار نام استاد خود آورده، وی را «سیبویه زمان» خوانده و او را به این عنوان مشهور گردانیده است (همان، ۴۹۵/۱، ۳۵/۳؛ مقری، *نفح*، ۳۷۷/۷). مبنای کار وی در تدریس قواعد و حل مسائل زبان عربی، تعلیمات استادش ابواسحاق غافقی بود که تألیفات سودمندی در علم نحو داشته است(نباهی، ۱۳۳ ـ ۱۳۴). غافقی خود شاگرد ممتاز و جانشین ابن ابی الربیع در نحو و او نیز شاگرد ممتاز و جانشین شَلَوبین، نحوی بزرگ اندلس بود (سیوطی، ۱۲۵/۲ ـ ۱۲۶).

1. Bayra

به این ترتیب، ابن فخار که همهٔ معاصرانش به فضل وی در نحو و عربیت اذعان داشته‌اند (ابن خطیب، همان، ۴۵۸/۴)، توانست پس از نیم قرن مجالسی را که شلوبین در اشبیلیّه برپا می‌داشت، در غرناطه دایر گرداند (همان، ۳۵/۳؛ ابن حجر، همانجا؛ سیوطی، ۱۷۴/۱).

ابن فخار، سالهای متمادی، علاوه بر تدریس در مدرسهٔ نصریه (که امروزه دانشگاه غرناطه در محل آن ساخته شده است)، خطیب مسجد اعظم غرناطه نیز بود (ابن خطیب، همان، ۳۶/۳؛ قس: ابن جزری، ۲۰۰/۲) و گذشته از شاگردان بسیار او، عامهٔ مردم نیز از او بهره می‌بردند.

به گفتهٔ ابن خطیب (همانجا) ابن فخار مردی لاغر اندام و بسیار بلند قد بود، جامه‌های ساده می‌پوشید، در زندگانی همواره میانه‌رو بود، دو خصلت متضاد حرص و قناعت، هر دو را با هم داشت، برای تدریس و تربیت شاگردان به همان اجرت معمول اکتفا می‌کرد و بیش از آن، به ویژه برای دروس مقدماتی، توقع دیگری نداشت. وی عمر خود را سراسر وقف درس و بحث کرده بود و گویی منزلی جز مسجد و مدرسه نداشت و جای شگفتی نیست اگر ابن خطیب به خانه و خانواده یا نوشته و تألیفی از او اشارتی ندارد.

ابن خطیب که خود در تشییع جنازهٔ ابن فخار حاضر بوده، به جمعیت انبوهی که جنازهٔ او را تشییع می‌کردند، چنین اشاره کرده است: گویی سرچشمهٔ شعر اینهمه شاگرد ادیب خشکیده بود، زیرا هیچ یک از آنان در سوگ استاد مرثیه‌ای نگفت. تنها یکی از شاگردان جوانش به نام محمد بن عبدالله لوشی قصیده‌ای (در ۲۱ بیت) در رثای وی سرود (همان، ۳۷/۳ ـ ۳۸).

«ابن فخار» نامی است که دست کم پنج تن دیگر از علما و فقها و ادبای قرنهای ۴ تا ۸ ق/ ۱۰ تا ۱۴ م به آن شهرت یافته‌اند و به همین جهت، در بسیاری از موارد، زندگی‌نامهٔ آنان با هم خلط شده است، چنانکه ابن خطیب بارها (برای نمونه، نک: همان، ۳۲/۳، ۱۹۶/۴) کنیت ابن فخار بیری (ابوعبدالله) را به ابن فخار اَرکُشی (ابوبکر) داده است. همچنین، مقری (نک: *نفح*، ۳۵۰/۷ ـ ۳۷۷) فوائد صرفی و نحوی منقول از ابواسحاق شاطبی را که با توجه به قراین، باید از آنِ ابن فخار ارکشی (ابوبکر) باشد (نک: همان، ۳۷۳/۷)، به ابن فخار بیری (ابو عبدالله) نسبت داده و بر همین اساس ابواسحاق شاطبی را از شاگردان وی قلمداد کرده است (برای نمونه، نک: مخلوف، ۲۲۸، ۲۳۱).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ بلوی، احمد بن علی، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، مغرب، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقری، احمد بن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نباهی، علی بن عبدالله مالقی، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ فَرّاء، نک: ابویعلی.

اِبْنِ فُرات، عنوان چندتن از دیوان‌سالاران و وزیران پرآوازهٔ شیعی مذهب عراق و مصر در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م است که اصلاً از بابلی صریفین در نهروان بالا برخاستند (یاقوت، *بلدان*، ۳۸۶/۳؛ قس: ذهبی، *سیر*، ۴۷۴/۱۴، که آنها را عاقولی، منسوب به عاقول خوانده است؛ نیز قس: همدانی، ۴۴).

به رغم شهرت این خاندان و نقش مهمی که بسیاری از افراد آن در یکی از بحرانی‌ترین ادوارتاریخ اسلام داشتند، اطلاعات ما دربارهٔ خاستگاه نیای ایشان پراکنده و گاه متناقض است. چندان‌که برخی از آنان را فقط از رهگذر شباهت نام پدر و نیایشان می‌توان به یکدیگر پیوند داد، و از آن‌رو که در آثار مورخان متقدم شواهدی در تأیید برخی از نوشته‌های متأخر یافت نمی‌شود، تنظیم نسب‌نامهٔ این خاندان و تعیین رابطهٔ میان برخی از کسانی که بر پایهٔ برخی منابع، به نخستین نسلهای آن تعلق دارند، بسیار دشوار است. نسب‌نامه‌ای که سوردل ارائه داده (II/747)، تنها شامل کسانی است که درانتساب آنها به خاندان ابن فرات تردیدی نیست. درحالی که ماسینیون («منشأ شیعی...»[1]، 486-487) و زامباور (ص ۱۷، در نسب‌نامهٔ پیشنهادی خود) از کسانی در نسلهای اول تا سوم این خاندان نام برده‌اند که در صحت انتساب آنها به خاندان ابن فرات یقین نداریم. درواقع ماسینیون، عمربن فرات کاتب بغدادی را که از یاران امام رضا (ع) بود و سپس به غلو و فسادِ عقیده متهم شد (طوسی، *رجال*، ۳۸۳؛ ابن داوود، ۴۸۹)، عمو یا عموی پدر محمدبن موسی‌بن حسن‌بن فرات دانسته و از فرات بن احنف عبدی کوفی که او نیز از یاران امامان شیعه و متهم به غلو بود و رجال‌شناسان او را تضعیف کرده‌اند (طوسی، همان، ۹۹؛ ابن داوود، ۴۹۲)، به عنوان نیای بزرگ خاندان یاد کرده است. گویا این نظر از آنجا برخاسته که فرات بن احنف را پسری بوده به نام محمد (استرابادی، ۳۲۴؛ ماسینیون همچنین بر آن است که استرابادی برخی از وقایع زندگی این محمد را با عمربن فرات خلط کرده است) که به اقرب احتمال همان محمدبن فراتی است که کشّی از او نام برده (طوسی، *اختیار*، ۲۲۱، ۲۲۲). زامباور (همانجا) نیز از شخصی به نام نوفل بن محمد که در ۱۴۱ ق/ ۷۵۸ م والی مصر شد و سال بعد معزول گشت و از آن پس یک چند دوباره ولایت را به دست گرفت (ابن اثیر، *الکامل*، ۵۰۸/۵، ۵۱۰، ۵۱۲)، به عنوان یکی از افراد خاندان و پسر محمدبن فرات یاد کرده است، اما نه تنها در منابع متقدم رجالی و تاریخی، از ارتباط خویشاوندی میان عمربن فرات و فرات‌بن احنف و

1. «Les origines shīʿites...»

محمدبن موسی‌بن حسن‌بن فرات و نوفل‌بن فرات اثری دیده نشد، بلکه با توجه به آنکه گویا عمربن فرات در ۲۰۳ ق به دست ابراهیم بن مهدی کشته شد (ماسینیون، «مصائب حلاج[1]»، EI²; I/463؛ قس: استرابادی، همانجا)، از نظر زمانی بعید است که وی پسرفرات‌بن احنف یا عموی پدر محمدبن موسی‌بن فرات بوده باشد. از آن گذشته، صرف قرائنی چون نام و عنوان «فرات» و پیوستگی با امامان شیعه نمی‌تواند این انتساب را تأیید کند. چه در میان راویان و مفسران شیعی، شمار کسانی که آن نام و عنوان را داشته‌اند، کم نبوده‌اند (مثلاً خطیب، ۱۶۳/۳؛ مامقانی، ذیل فرات؛ خوانساری، ۳۵۳/۵؛ تستری، ۱۵۵/۹)، مگر آنکه دلایلی به دست آید که انتساب فرات بن احنف و عمربن فرات را به خاندان ابن فرات اثبات کند.

از خاندان ابن فرات این کسان شناخته شده‌اند:

۱. **ابوجعفر محمدبن موسی بن حسن بن فرات.** از زندگی او اطلاع اندکی در دست است. به گفتهٔ نوبختی (ص ۸۷) در *فرق الشیعة* وی یار و پشتیبان نزدیک محمدبن نُصیر نُمیری بود (قس: ماسینیون، همانجا، که عمربن فرات را باب نُصیریه دانسته است). ابن نصیر به الوهیت امام‌دهم علی‌النقی(ع) قائل شد وخود رارسول او خواندوپس ازشهادت‌امام‌حسن‌عسکری(ع)، مدعی‌مقام‌بابیت‌محمدبن‌عثمان‌عمری شد (طوسی، *الغیبة*، ۲۴۴؛ قس: مامقانی، ۱۹۳/۳). به گفتهٔ ابوعلی مسکویه (۱۵/۱) وی با حسن بن مَخْلَد بن جراح (د ۲۶۳ ق/ ۸۷۷ م) وزیر خلیفه معتمد دوستی داشت و خود در دستگاه دولت مشاغلی یافت (همدانی، ۴۶) و گفته‌اند عامل ماسبذان و نهاوند شد (ماسینیون، همانجا). وی ظاهراً پس از درگذشت امام حسن عسکری (ع) (۲۶۰ ق/ ۸۷۲ م) و پیش از مرگ محمدبن نصیر (د ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م) درگذشته است (قس: همو، «منشأ شیعی»، 487). وی پسرانی داشت که چندتن از آنها به ریاست دواوین و وزارت رسیدند (نک: شم ۲،۵،۷ در همین مقاله). ابوعیسی، فرزند دیگر او از زاهدان و عابدان روزگار بود و مجاورت مکه اختیار کرد و در وزارت برادرش ابوالحسن علی درگذشت (همدانی، همانجا).

۲. **ابوالعباس احمدبن محمدبن موسی بن حسن‌بن فرات** (۲۳۶-۲۹۱ ق/ ۸۵۰-۹۰۴ م، نک: قلقشندی، ۵۷/۱۳-۵۸؛ قس: ماسینیون، «مصائب حلاج»، I/463). به نوشتهٔ اشعری قمی (ص ۱۰۱) وی نویسنده، راوی و صحابی امام حسن عسکری (ع) بوده است. برخی برآنند که محمدبن نصیر نمیری به هنگام مرگ، احمدبن محمد را به جانشینی خود برگزید. در گزارش نوبختی، از احمدبن موسی نام برده شده است ومی‌توان احتمال داد که نام محمد از آن میان افتاده باشد. چنین می‌نماید که ابوالعباس احمد، به توسط پدرش که با حسن بن مَخلد وزیر دوستی داشت، وارد امور دیوانی شد و تا صفر ۲۷۸ / مهٔ ۸۹۱ در این منصب بود. در این تاریخ پس از عزل ابوالصقر اسماعیل ابن‌بلبل، وزیر معتمد، او را نیز به زندان افکندند (طبری، ۲۲/۱۰، ۲۳؛ ابن ابار، ۱۸۰، ۱۸۱). ظاهراً او و برادرش ابوالحسن علی تا خلافت معتضد (۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) در حدود یک سال در زندان ماندند. در این هنگام وزیر عبیدالله بن سلیمان که با خزانهٔ تهی و مخارج گزاف روبه‌رو شده بود، به اشارت ابوالفضل ابن‌عبدالحمید کاتب، نزد خلیفه معتضد از مهارت و چیرگی ابوالعباس احمد و برادرش ابوالحسن در امور مالی و خراج شهرها سخن گفت و موافقت او را بر آزادی آن دو جلب کرد. ابوالعباس در اندک زمانی موفق شد امور مالی دولت را سامان بخشد و از سوی وزیر به ریاست دیوان خراج و ضیاع منصوب شود (صابی، ۱۳، ۱۴، ۸۷). به روایت ابن خلکان (۴۲۲/۳)، وزیر به گروهی از دیوانیان یک ماه فرصت داد تا خراج شهرها را محاسبه کنند، اما ابوالعباس احمد وابوالحسن علی بن فرات در زندان به دو روز خراج همهٔ قلمرو خلافت را محاسبه کردند و فرستادند و همین سبب آزادی و اشتغال مجدد آن دو در مناصب دیوانی شد. گویا ابوالعباس احمد دیوان الدار (از ادغام دیوانهای ولایتی شامل دیوان مشرق، دیوان مغرب و دیوان سواد) را پدید آورد و خود ریاست آن را به عهده گرفت و ابوالحسن علی بن فرات را به نیابت از خود در آنجا نشاند (صابی، ۱۴۸). محمدبن داوود بن جراح و علی بن عیسی بن جراح (نک: هـ د، ابن جراح) هر دو در این دیوان و زیر نظر ابن فرات شغلی داشتند. درواقع ابن فرات این هر دو را برکشید تا سرانجام به دستور خلیفه مستقلاً به ریاست دو بخش از دیوان الدار یعنی دیوان خراج مشرق و مغرب منصوب شدند (طبری، ۷۳/۱۰). رقابتهایی که میان دو خاندان ابن فرات و ابن جراح پدید آمد و تاسالها پس از آن دوام یافت، از همین جا آغاز شد.

ابوالعباس احمد در دوران ریاست دیوان خراج، بـه سبب دقت در محاسبهٔ درآمد شهرها و کشف برخی سوء استفاده‌های کارگزاران دولتی مانند خاندان نرسی، و مهارت بی‌چون وچرایش در امور مالی، دشمنان بسیاری برضد خود برانگیخت (صابی، ۱۹۱-۱۹۳). چنانکه در ۲۸۵ ق / ۸۹۸ م که عبیدالله بن سلیمان وزیر به بلاد جبل رفت و رشتهٔ کارها را به دست پسر خود قاسم سپرد، خلیفه پس از ملاقات ابوالعباس احمد، شگفت زده از تسلط او برامور دیوانی خلافت، رئیس بیت المال عامه را گفت که هیچ حواله‌ای از قاسم بن عبیدالله نپذیرد، مگر به امضای احمدبن فرات (همو، ۲۰۷، ۲۰۸). حتی گفته‌اند که پس از مرگ عبیدالله بن سلیمان (۲۸۸ ق)،خلیفه خواست احمد بن فرات را به وزارت بنشاند و چون با مخالفت بدر رئیس شُرطه رو به رو شد، قاسم بن عبیدالله را منصب وزارت داد (ابن کثیر، ۹۱/۱۱). وزیر جدید نخست به یاری احمد بن فرات، دشمنان خود را معزول و منکوب کرد (تنوخی، نشوار، چ بیروت، ۲۶۸/۳-۲۶۹). اما احمد سپس از سوی ابراهیم بن جراح، رئیس دیوان خراج راذانین (راذان کوچک و بزرگ نزدیک بغداد) متهم به سوء استفاده از املاک خاصه و بیت‌المال شد و معزول گشت و به پرداختن مالی هنگفت محکوم شد. در

1. *La passion...*

این میان وزیر نیز که می‌خواست او را به زندان بیفکند، مشغول دفع حسین بن کردویه که در شام طغیان کرده بود، شد و از آن کار بازماند. ابوالعباس احمد بن فرات به رغم اتهامی که بر او وارد آوردند، در کار محاسبات مالی دقیق و سختگیر بود و از امضای اقطاعات بیجا که خلیفه و وزیر و امرا به اطرافیان می‌دادند، خودداری می‌کرد و همواره بیمناک بود که این بخششها سبب کاهش در آمد دولت و تأخیر در پرداخت مقرری سپاه و بروز آشوب شود. او حتی از امضای ضیاعی که خلیفه به کنیز مورد علاقه‌اش بخشیده بود، سرباز زد (صابی، ۱۹۹ ـ ۲۰۲).

گفته‌اند که خراجی که از عراق به روزگار او به دست می‌آمد، جز در ایام عمر بن خطاب سابقه نداشت (همو، ۲۰۹). داستانی که صابی (ص ۸۳) از بی‌توجهی او به سعایت رقیبان و دشمنان آورده، از نیک نفسی او که وزیر را نیز به شگفتی واداشت، حکایت دارد. همین روشها سبب شد که عبیدالله بن سلیمان وزیر او را به کتابت و کفایت بستاید و صابی از سختگیری و دقت او حکایتها نقل کند (صص ۲۰۵ ـ ۲۰۸).

ابوالعباس احمد مردی فقیه، ادیب و شعر دوست بود. او را داناترین مردم به فقه مذاهب اسلام شمرده‌اند. وی خود نیز شعر می‌سرود. عبدالله بن معتز او را در اشعارش ستوده (صابی، ۸۶، ۸۷، ۲۲۲، ۲۴۴) و بحتری (۵۶۹/۱، قصیدهٔ ۲۴۰) طی قصیدهٔ مشهوری در وصف و ستایش او سخن گفته است. وی در پایان سال ۲۹۱ق درگذشت (صابی، ۱۵۲) و به روایت تنوخی (*نشوار*، چ بیروت، ۲۷۱/۳، ۲۷۲) محمدبن فراس رقیب ابوالعباس احمد، قاسم بن عبیدالله وزیر را به قتل او تحریک کرد و ابن فرات با زهر کشته شد. از ابوالعباس احمد سه پسر برجای ماند: ابوالخطاب عباس، ابومحمد فضل و ابوجعفر محمد (صابی، ۲۴۹). از این دو تن اخیر خبری به دست نیامد.

۳. ابوالخطاب عباس بن احمد بن محمد (جمادی الآخر ۲۵۸ ـ آخر رجب ۳۳۸ / آوریل ۸۷۲ ـ ۲۳ ژانویهٔ ۹۵۰)، محدث. وی گویا در بغداد رشد کرد و به تحصیل پرداخت. از کسانی چون ابوسعید سکری، احمد بن فرج مقری، محمدبن موسی بربری و علی بن سراج مصری روایت کرد (خطیب، ۱۵۹/۱۲). گفته‌اند که یکبار نامزد وزارت شد، ولی از پذیرفتن آن سرباز زد (همانجا). ظاهراً با عموی خود ابوالحسن علی وزیر روابط نزدیک داشت و او را از شایعاتی که به سبب تحریکات و سعایتهای ابن مقله در میان مردم برضد وزیر رواج داشت، آگاه می‌کرد (ابوعلی مسکویه، ۵۲/۱).

۴. ابوالحسن محمدبن عباس بن احمد (۳۱۹ ـ شوال ۳۸۴ ق / ۹۳۱ ـ نوامبر ۹۹۴م)، محدث. وی همهٔ عمر را به گردآوری حدیث و نگاشتن تفسیر و تاریخ سپری کرد. از ابن بَختَری و طبقهٔ وی (ذهبی، تذکره، ۱۰۱۵/۳)، از پدر خود ابوالخطاب عباس (خطیب، ۱۵۹/۱۲) و از کسانی چون قاضی ابوعبدالله حاملی، محمدبن مخلد دوری و حمزة ابن قاسم هاشمی حدیث شنید. از حدود سال ۳۳۰ ق به نوشتن آغاز کرد و تا هنگام مرگ از گردآوری و نگارش حدیث دست باز نداشت. گفته‌اند صندوقها، پر از کتاب داشت که بسیاری از آنها، از جمله صد جزء تفسیر و صد جزء تاریخ را خود نگاشته بود (خطیب، ۱۲۲/۳، ۱۲۳). کسانی مانند احمدبن علی بادی، محمدبن عبدالواحدبن رزمه و ابراهیم بن عمر برکلی و دیگران از او روایت کردند (ذهبی، سیر، ۴۹۵/۱۶). ذهبی (تذکره، همانجا) او را امام حافظ خوانده و خطیب (همانجا) صحت نقل و ضبط درست روایات او را ستوده و ثقه‌اش دانسته است. وی برادری داشت به نام عبیدالله که او هم از راویان بود (خطیب، ۱۵۹/۱۲).

۵. ابوالحسن علی بن محمد بن موسی (۵ رجب ۲۴۱ ـ مق ۳۱۲ ق / ۱۹ نوامبر ۸۵۵ ـ ۹۲۴م)، وزیر مشهور خلیفه المقتدر عباسی و نخستین کس از خاندان فرات که به‌وزارت رسید. به‌طوری‌که‌گذشت، وی کارهای دیوانی را زیر نظر برادر خود ابوالعباس که ریاستِ دیوان خراج و ضیاع داشت، آغاز کرد. پس از مرگ ابوالعباس احمد، وی به‌ریاست دیوان خراج منصوب شد (صابی، ۲۸). به‌هنگام مرگ خلیفه مکتفی در ۲۹۵ ق یکی از رؤسای دواوین بود که عباس بن حسن جرجرائی وزیر با او دربارهٔ جانشینی مکتفی رای زد. ابوالحسن بن فرات با ابراز این نظر که نباید کسی را به‌خلافت نشانید که خود صاحب رأی باشد و امر و نهی کند، به‌طرفداری از خلافت المقتدر جعفر بن معتضد خردسال پرداخت، در حالی که خاندان ابن جراح به‌ابن معتز گرایش داشتند. سرانجام نظر ابن فرات چیره شد و مقتدرِ ۱۳ ساله به‌خلافت نشست، اما اندکی بعد طرفداران ابن معتز، مقتدر را معزول کردند و ابن فرات و خواص خلیفهٔ معزول پنهان شدند (ابوعلی مسکویه، ۲/۱ ـ ۸؛ ابن جوزی، ۶۷/۶ ـ ۶۸). ابوالحسن علی، سه بار به‌مقام وزارت رسیده است:

۱. نخستین دورهٔ وزارت (۲۹۶ ـ ۲۹۹ ق / ۹۰۸ ـ ۹۱۲ م). چون بساط خلافت یکروزهٔ ابن معتز در هم پیچید، خلیفه مقتدر خاتم خود را نزد ابوالحسن علی که پنهان می‌زیست، فرستاد و به‌وزارتش خواند. وی در ۸ یا ۲۱ ربیع‌الاول ۲۹۶ رسماً به‌وزارت نشست (صابی، همانجا؛ قرطبی، ۲۸؛ ابن خلکان، ۴۲۱/۳) و املاکی را که خلیفهٔ مکتفی به‌عباس بن حسن وزیر داده بود و ۵۰۰،۰۰۰ دینار درآمد داشت، به‌اقطاع به‌ابن فرات واگذاشتند و هر ماه ۵۰،۰۰۰ دینار مقرری برای او تعیین کردند (صابی، ۲۸، ۲۹). ابن فرات از آغاز وزارت با باقیماندهٔ طرفداران ابن معتز که در واقع رقیبان او بودند، به‌نیکی رفتار کرد و گروهی از آنها را از زندان آزاد ساخت (قرطبی، ۲۹). چنانکه به‌پشتیبانی از علی بن عیسی بن جراح نزد خلیفه، او را در ماجرای ابن معتز بی‌گناه دانست و با احترام به‌واسط روانه‌اش کرد و از مال خود به‌سوسن حاجب داد تا نزد خلیفه از ابن جراح سخن نگوید. وی حتی کوشید تا دست انتقامجویان را از محمد بن داوود بن جراح وزیر ابن معتز کوتاه کند (صابی، ۲۹، ۳۰؛ ابوعلی مسکویه، ۸/۱). چیرگی سریع ابن فرات بر کارها به‌سبب دانش و مهارتش سبب شد که دست سوسن

حاجب از کارها کوتاه شود. سوسن به‌مخالفت و تحریک خلیفه بر ضد وزیر پرداخت و در باب وزارت محمد بن عبدون که به‌واسط تبعید شده بود با مقتدر سخن گفت و حتی کس فرستاد تا ابن عبدون را از واسط به‌بغداد آورند (همو، ۱۲/۱). ابن فرات نیز به‌مقابله، خلیفه را از سوسن بیم داد و او را به‌همراهی با ابن معتز متهم کرد تا سرانجام به‌فرمان خلیفه سوسن را به‌قتل رساندند (صابی، ۳۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۵/۸). ابن عبدون نیز که در راه گرفتار شده بود، در بغداد به‌قتل رسید (ابوعلی مسکویه، ۱۳/۱). از پس این واقعه، علی بن عیسی بن جراح که در واسط می‌زیست از بیم اتهام همدستی با ابن عبدون، اجازه خواست که به‌مکه رود. ابن فرات پذیرفت و او را به‌آنجا روانه کرد (همانجا). از وقایع مهم این روزگار، یورش قرمطیان به‌بصره بود (۲۹۹ ق) که وزیر لشکری به‌دفع آنها فرستاد (همو، ۳۳/۱، ۳۴). اما اندکی بعد خود از وزارت معزول شد. عریب بن سعد قرطبی (ص ۳۷) در سبب عزل او گفته که وزیر از اعراب بادیه خواست به‌بغداد یورش آورند، اما به‌گفتهٔ صابی (ص ۳۴) چون عید قربان ۲۹۹ ق نزدیک شد، ابن فرات که ظاهراً به‌سبب اسراف در بذل و بخشش اموال (نک‍: قرطبی، ۲۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۳/۱) خزانه را تهی کرده بود یا به‌خلیفه چنین می‌نمایاند، از مقتدر خواست که مخارج عید را از خزانهٔ مخصوص بپردازد. خلیفه از آن کار سرباز زد و دشمنان ابن فرات راهی برای تحریک خلیفه بر ضد وزیر یافتند، تا سرانجام در ۴ ذیحجهٔ آن سال از وزارت عزل شد (طبری، ۱۴۵/۱۰). در واقع نابسامانیهای سیاسی بغداد به‌سبب ناتوانی خلیفه، خاصه وابستگی او به‌امیران و حاجبان و حواشی دربار که از سیطرهٔ ابن فرات خشنود نبودند و رقابتهای شدیدی که میان آنان بر سر قدرت در گرفته بود، عامل اصلی عزل و نصب پی در پی وزیران و امیران و عاملان دولت بود. به‌هر حال از آن پس دشمنان ابن فرات، خانهٔ وزیر و وابستگان به‌دستگاه وزارت را غارت کردند. برخی از یاران و خویشان ابوالحسن علی پنهان شدند. خود وی را به‌حبس افکندند و ابوالحسن احمد بن ابی البغل را به‌محاکمهٔ او گماشتند. ابن ابی البغل نتوانست به‌ابن فرات آسیبی برساند، ولی وزیر معزول به‌محل برخی از اموال خود اقرار کرد. سپس ابوعلی خاقانی وزیر جدید، عباس بن محمد بن ثوابه را منصب ریاست دیوان مصادرین داد و به‌محاکمهٔ ابن فرات گمارد.

ابن ثوابه به‌دستور خلیفه در آزار ابن فرات و وابستگان او مبالغه کرد، اما نتوانست مالی از او فرا چنگ آوَرَد (ابوعلی مسکویه، ۲۰/۱ ـ ۲۲؛ قس: قرطبی، ۳۷، که‌گوید: ۷ میلیون دینار از اموال ابن فرات مصادره شد)، تا سرانجام به‌پایمردی ابوالخیر بدر الحُرَمی، خادم طرف اعتماد خلیفه که دل با ابن فرات داشت از آزار و شکنجه رست و در زندان دارالخلافه که ویژهٔ وزیران و دولتمردان معزول بود و زیر نظر زیدان القهرمانه اداره می‌شد، زندانی گردید. این زیدان القهرمانه، از زنان مشهور و ناظر و وکیل خرج دربار خلیفه بود که جانب ابن فرات را نیز سخت نگه می‌داشت (تنوخی، *الفرج بعد الشدة*، ۴۳/۲ ـ ۴۹). با

اینهمه اندکی بعد خلیفه به‌سبب بی‌کفایتی و ناتوانی خاقانی وزیر در ادارهٔ امور، ابن فرات را به‌دارالخلافه منتقل کرد و نواخت و حجره‌ای خاص او قرار داد و در کارها با او رای می‌زد (ابن اثیر، ۶۵/۸). چنانکه در ۳۰۰ ق خواست وی را دوباره به‌وزارت بردارد، اما چون امیر مؤنس مخالفت کرد، علی بن عیسی بن جراح را به‌وزارت خواند (ابوعلی مسکویه، ۲۵/۱، ۲۶). به گفتهٔ صابی (ص ۳۵)، تا جمادی‌الآخر ۳۰۰ مردم از ابن فرات خبر داشتند. سپس اقامتگاهش را تغییر دادند و دیگر از او خبری به‌بیرون نرسید تا به‌سال ۳۰۴ ق که هارون الشاری، زندانی دارالخلافه، درگذشت. جنازهٔ او را به‌عنوان جنازهٔ ابن فرات که پیش از آن بیمار شده بود، وانمودند و حتی ابن جراح وزیر نیز که به‌اشتباه افتاده بود، بر آن نماز گزارد (ابوعلی مسکویه، ۴۰/۱)، اما ابن فرات در نهان بر ضد وزیر و مخالفان خود کار می‌کرد و همواره به‌توسط عبدالله بن فرجویه که از ماجرای عزل و توقیف حواشی ابن فرات جان به‌در برده بود و نزد مقتدر تقربی داشت، خلیفه را بر ابن جراح می‌شورانید. چندانکه ابن فرجویه گویا به‌اشارهٔ ابن فرات، به‌خلیفه نوشت که اگر ابن جراح را عزل کند و ابوالحسن ابن فرات را وزارت دهد، وی از طریق مصادرهٔ اموال وزیر و کارگزارانش، هر روز ۱۰۰۰۰ دینار به‌خلیفه و ۵۰۰ دینار به‌سیده مادر خلیفه و امیران لشکر می‌رساند، و ابن فرات خود نزد خلیفه آن قرار را تأیید کرد (ابوعلی مسکویه، ۴۳/۱، ۴۴؛ صابی، ۳۵، ۳۶). از آن گذشته، سختگیری ابن جراح بر عاملان خراج شهرها و از میان برداشتن اقطاعات و مقرریهای افزون بر اندازهٔ لشکریان و نزدیکان خلیفه (*العیون والحدائق*، ۴ (۱) / ۲۵۳، ۲۵۴) سبب ناخشنودی امیران و درباریان شد و آنها نیز از سعایت نزد مقتدر فروگذار نمی‌کردند. خاصه که در این میان مؤنس مظفر پشتیبان نیرومند ابن جراح به‌مغرب رفته بود و نصر حاجب و ابوالقاسم غریب، دائی خلیفه به‌پشتیبانی از ابن فرات برخاستند (ابوعلی مسکویه، ۴۴/۱)، تا در ۸ ذیحجهٔ ۳۰۴ ق / ۲ ژوئن ۹۱۷ م علی بن عیسی بن جراح عزل و به‌زندان افکنده شد (صابی، ۳۱۰) و دورهٔ دوم وزارت ابوالحسن علی بن فرات آغاز گردید.

۲. دومین دورهٔ وزارت (۳۰۴ ـ ۳۰۶ ق). همان روز که ابن جراح عزل شد، ابوالحسن علی بن فرات پس از ۵ سال حبس به‌وزارت نشست و املاکی را که از وی گرفته بودند، باز پس گرفت (قرطبی، ۶۱). در این دورهٔ وزارت، وی از پذیرفتن مقرری وزارت خودداری کرد، ولی مقرری کارگزاران و کاتبان دیوانها را افزایش داد و املاکی را در کسکر و بصره به‌زیدان القهرمانه به‌اقطاع داد (صابی، ۳۷). وی سپس به‌توقیف و محاکمه و مصادرهٔ کارگزاران و کاتبان دواوین ابن جراح پرداخت و حتی از ابوعلی خاقانی وزیر اسبق و کارگزاران پیشین او اموالی مصادره کرد (ابوعلی مسکویه، ۴۲/۱)، ولی از مصادرهٔ اموال خود علی بن عیسی بن جراح سخنی به‌میان نیامده است. محتملاً این امر به‌سبب عهدی بوده که از پیش میان علی بن

فرات و علی بن عیسی بن جراح بسته شده بود، مبنی بر آنکه بر جان و مال یکدیگر آسیبی نرسانند (صابی، ۳۲۰). اما خاندان مادرائی را از کار برکنار و اموالشان را مصادره کرد (قرطبی، ۶۵، ۶۶). در این میان، یوسف بن ابی الساج عامل ارمنستان و آذربایجان با استفاده از نابسامانیهای سیاسی بغداد، ری، قزوین، ابهر و زنجان را از محمد بن علی صعلوک گرفت و مدعی شد که ابن جراح پیش از عزل، فرمان و لوای حکومت این مناطق را برای او فرستاده است. ابن فرات چون دانست که وی دروغ می‌گوید، سپاه به‌دفع او فرستاد و چون این سپاه شکست خورد، مؤنس را به‌پیکار او روانه کرد. مؤنس نیز کاری از پیش نبرد و از این رو مردم بغداد شوریدند و وزیر را به‌اتلاف بیت‌المال و بی‌کفایتی متهم کردند (همو، ۷۲؛ ابوعلی مسکویه، ۴۵/۱، ۴۶). ظاهراً ابن فرات پیش از آن پذیرفته بود که ابن ابی الساج را به‌شرط پرداخت خراج به‌بغداد در مشاغل سابق خود ابقاء کند. این کار سبب شد که برخی از امرای بغداد مانند نصر حاجب، ابوالقاسم بن حواری و شفیع لؤلؤی، وزیر را به‌همدستی با ابن ابی الساج متهم کنند. وزیر نیز آنان را از مشاغلشان برکنار کرد. نصر حاجب توسط ابوعلی‌ابن مقله کاتب خود که برکشیدهٔ ابن فرات بود، به‌تحریک خلیفه برضد وزیر پرداخت (ابوعلی مسکویه، ۵۲/۱-۵۳). آنچه کار وزیر را سخت‌تر کرد، شورش لشکریان در آغاز سال ۳۰۶ ق / اواسط ۹۱۸ م به‌سبب تأخیر در وصول مقرری بود. ابن فرات بدان بهانه که این تأخیر ناشی از مخارج سنگین جنگ با ابن ابی الساج و نقصان درآمد دولت به‌سبب خودداری او از ارسال خراج به‌بغداد بوده، از خلیفه ۲۰۰٬۰۰۰ دینار وام خواست تا خود نیز به‌همان اندازه بر آن بیفزاید و مقرری لشکر را بپردازد. خلیفه نپذیرفت و ابن فرات که از افزایش درآمد حامد بن عباس از خراج واسط آگاه شده بود، کوشید تا از او مال طلب کند. حامد در برابر، با قسیم جوهری، ناظر املاک سیده در واسط رای زد و به‌او مال بسیار داد تا در وزارت او بکوشد.

قسیم در این باره با نصر حاجب سخن گفت و وی را از سوی حامد مال داد و طمعش را در اموال هنگفت خاندان فرات و حواشی او برانگیخت. این کوششها و نیز شایعهٔ تملک اموال مصادره شده از وزراء و کارگزاران پیشین، از سوی ابن‌فرات و طرفداری سیده از حامد باعث شد که خلیفه دل به عزل ابن‌فرات دهد (ابوعلی مسکویه، ۵۶/۱ - ۵۸؛ صابی، ۳۸، ۳۹). در این میان به مقتدر خبر رسید که ابن‌فرات بر آن است تا حسین‌بن حمدان رابه‌پیکاربا ابن ابی‌الساج روانه کند، و چون آن دو به هم رسند بر ضد خلیفه همداستان شوند. از این رو خلیفه نخست ابن‌حمدان را گرفت و در ۲۷ ربیع‌الآخر و به روایتی جمادی‌الآخر ۳۰۶ق / ۷ اکتبر یا نوامبر ۹۱۸م ابن‌فرات را عزل کرد (قرطبی، ۷۳؛ ابوعلی مسکویه، ۵۸/۱؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۱۱/۸) و او را در دار زیدان القهرمانه (زندان دارالخلافه) به حبس افکندند و پسر او مُحَسِّن و بقیه کارگزاران وزیر را به نصر حاجب سپردند (ابوعلی مسکویه، همانجا). حامدبن عباس به وزارت منصوب شد و کسی را واداشت که نزد خلیفه گواهی دهد که فرستادهٔ ابن‌فرات به نزد ابن ابی‌الساج مأمور ترغیب او به عصیان بوده است، اما قاضی ابوجعفر ابن بهلول با آن گواه مناظره کرد و توطئه را آشکار ساخت. سپس ابوعلی حسین بن احمد مادرائی،معروف به ابوزنبور را مأمور محاکمهٔ ابن‌فرات کردند. در این محاکمه وزیر بر ابن‌فرات سخت گرفت و درشتخوییها کرد. ابن‌فرات نیز او را به خیانت در اموال بیت‌المال متهم کرد،چندان که حامد خشمناک شد و با ابن‌فرات درآویخت. این رفتار بر خلیفه که در واقع دولت و خلافت خود را از ابن‌فرات داشت، گران آمد و گفت تا ابن‌فرات را به زندان بازگردانند (همو، ۶۰/۱ - ۶۳). حامدبن عباس که نتوانسته بود ابن‌فرات را به اقرار و نشان دادن اموال موجود خود و پولهایی که به ودیعه نزد کسان نهاده بود، وادارد، از خلیفه خواست تا وزیر معزول را به وی واگذارد. مقتدر که در اموال ابن‌فرات طمع بسته بود و از کشته شدن او نیز بیم داشت،به تسلیم او تن در نداد تا ابن‌فرات خود ۷۰۰ هزار دینار به خلیفه رسانید (قس: قرطبی، ۷۴) و دست وزیر و رئیس دواوین او علی‌بن عیسی بن جراح از ابن‌فرات کوتاه شد (ابوعلی مسکویه، ۶۴/۱ - ۶۷). در دورهٔ وزارت حامد بن عباس، در واقع علی‌بن عیسی بن جراح رشتهٔ کارها را به دست داشت و از وزیر جز نامی به وزارت باقی نماند (*العیون والحدائق*، ۴(۱)/۲۷۹؛ ابوعلی مسکویه، ۵۹/۱). خاصه شورش مردم بغداد به واسطهٔ گرانی و کمبود ارزاق و احتکار غلات توسط وزیر (ابن‌اثیر، همان، ۱۱۶/۸ - ۱۱۷)، نیز سعایتهای ابن‌فرات و پسر او محسن که طمع خلیفهٔ مال‌دوست و عیاش را به اموال وزیر و کارگزارانش برمی‌انگیختند (ابوعلی مسکویه، ۸۷/۱، ۸۸)، زمینه را بیشتر برای عزل حامد فراهم می‌کرد.

محسن‌بن فرات که یک چند پس از بازداشت، آزاد شده بود با استفاده از دشمنی مفلح خادم و حامد بن عباس، همراه مفلح در وزارت پدرش کوشید و رقعه‌ای نوشت و به گردن گرفت که اگر بزرگ‌ترین دشمنان ابن‌فرات یعنی حامد بن عباس، ابن‌الحواری، علی‌بن عیسی، شفیع لؤلؤی، نصر حاجب، ام‌موسی قهرمانه و خاندان مادرائی را به وی تسلیم کنند، ۷ میلیون دینار از آنها به دست می‌آورد (ابن‌اثیر، همان، ۱۴۰/۸). حامد بن عباس در این وقت به سبب چیرگی ابن‌جراح بر کارها و اقبال خلیفه به وی و آگاهی از کوششهای ابن‌فرات، اجازه خواسته و به واسط بر سر املاک خود رفته بود. اندکی بعد به دستور خلیفه، ابن‌جراح را دستگیر کردند و ابن‌فرات برای سومین بار به وزارت منصوب شد (ابوعلی مسکویه، ۸۵/۱ - ۸۸).

۳. سومین دورهٔ وزارت (۳۱۱-۳۱۲ق). ابن‌فرات چون در اواخر ربیع‌الثانی ۳۱۱ به وزارت نشست، با خشونت بسیار به سرکوب مخالفان و مصادرهٔ اموال ایشان پرداخت و دست محسن پسر خود را در قتل و آزار آنان باز گذاشت. با آنکه خلیفه، با ابن‌فرات شرط کرده بود که به حامد بن عباس آسیب نرساند، ولی وزیر از رهگذر گماشتگان خود در واسط مالی هنگفت از او طلب کرد. حامد با همهٔ

حواشی و یاران خود از واسط بیرون رفت و ابن‌فرات به همین دستاویز توانست موافقت خلیفه را با دستگیری او جلب کند. ولی نازوک خادم که مأمور آن کار شد به حامد دست نیافت. در ماه رجب همان سال شایع شد که خلیفه سر آن دارد که ابن‌فرات و کارگزارانش را گرفته، به حامد بن عباس که در نهان با او مکاتبه داشت تسلیم کند. پسران وزیر و بیشتر کارگزارانش پنهان شدند تا حامد به لباس راهبان وارد دارالخلافه شد و مفلح خادم را به وساطت نزد خلیفه برانگیخت و رضا داد که وزیر در حضور قاضیان و فقیهان و کاتبان دواوین با او مناظره کند بدان شرط که خلیفه او را بر جان خود ایمن گرداند و به محسن تسلیمش نکند. اما مفلح آن پیغام را دگرگون کرد و خلیفه نیز حامد را به ابن‌فرات سپرد. وزیر با تهدید و تطمیع سرانجام حامد را واداشت که به اموال خود که نزد مردم به ودیعه نهاده، اقرار کند و از او خط گرفت تاآن‌مالهارا به وی تسلیم کنند و از این طریق پولی کلان به دست آورد. اما محسن بازنایستاد و طمع خلیفه را بیشتر برانگیخت تا به رغم میل وزیر، حامد را به او تسلیم کردند (ابوعلی مسکویه، ۹۴/۱ـ ۱۰۴؛ قس: قرطبی، ۱۱۲).

اما رفتار وزیر با علی‌بن عیسی بن جراح که نمی‌توانستند او را به فساد مالی و توطئه متهم کنند به گونه‌ای دیگر بود. چه، اندکی پس از آغاز وزارت سوم ابن‌فرات، ابوطاهر جَنّابی قرمطی به بصره تاخت و دست به قتل و غارت گشود. یُمْن بن نفیس که از سوی ابن‌فرات بدانجا رفته بود، کسانی که خود را به قرمطیان منسوب می‌داشتند،به بغداد فرستاد و آنان مدعی شدند که ابن‌جراح آنها را تجهیز و به حمله تشویق کرده است. از این رو ابن‌جراح را به دستور خلیفه به محاکمه خواندند. اما وی چنان از خود دفاع کرد که قاضیان به حمایت از او برخاستند (ابوعلی مسکویه، ۱۰۴/۱ ـ ۱۰۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۴۶/۲، ۱۴۷). با اینهمه ابن‌جراح را به پرداخت ۳۰۰ هزار دینار محکوم کردند (صابی، ۳۲۰). محسن بن فرات برای گرفتن آن مال، ابن‌جراح را آزار رسانید تا آنجا که وزیر از کار فرزند اظهار ناخشنودی کرد و تذکر داد که ابن‌جراح به ایام قدرت به وی یاری کرده است (ابوعلی مسکویه، ۱۱۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۴۲/۸). سپس نیز نزد مقتدر به شفاعت برخاست و او را با تأمین مخارج سفر به مکه و از آنجا به صنعا فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۳/۱). در این میان مؤنس مظفر از جنگ با رومیان به بغداد بازگشت. پیوستن سپاهیان خاص خلیفه به او برای دریافت مقرریهای عقب‌افتاده و شایعهٔ خشم مؤنس از خشونتهای بی‌باکانهٔ ابن‌فرات، موجب بیمناکی وزیر شد و او به یاری سیده مادر خلیفه و مفلح خادم، مقتدر را واداشت که مؤنس را به بهانهٔ گردآوری خراج و اموال هنگفت مادرائیها که مصادره شده بود، از بغداد دور سازد و به رقه فرستد (قرطبی، ۱۱۱، ۱۱۲؛ ابوعلی مسکویه، ۱۱۵/۱ ـ ۱۱۶). ابن‌فرات سپس کوشید تا نصر حاجب را نیز توقیف و اموالش را مصادره کند. اما سیده به دفاع از نصر پرداخت و نصر نیز بی‌درنگ به سپردن اموال خود نزد کسانی که به آنها اعتماد داشت، پرداخت تا از مصادره درامان بماند. در این وقت یوسف‌بن ابی‌الساج، برادر احمد بن علی، برادر محمد ابن‌علی صعلوک تاخت و او را کشت. نیز چون مردی ناشناس را در دارالخلافه یافتند و دستگیر کردند و به هنگام بازجویی توسط ابن‌فرات، کشته شد، وزیر چنین می‌نمایاند که نصر با احمد بن علی صعلوک بر ضد مقتدر همداستان شده و آن مرد ناشناس را به کشتن او گمارده بوده است (ابوعلی مسکویه، ۱۱۷/۱ ـ ۱۱۹؛ ابن‌اثیر، همان، ۱۴۶/۸). این تخلیط در خلیفه کارگر شد و دست ابن‌فرات را بر نصر بازگذاشت. اما چون خبر رسید که ابوطاهر جنابی قرمطی به حاجیان تاخته و بسیاری را کشته و به اسارت گرفته (ذیحجهٔ ۳۱۲)، بغداد پرآشوب شد و مردم بر وزیر شوریدند و او را قرمطی کبیر خواندند. نصر حاجب با استفاده از این واقعه، نزد خلیفه به بدگویی از ابن‌فرات پرداخت و او و ابوطاهر را شیعی و همداستان خواند و متهمش کرد که عمداً مؤنس را از بغداد دور کرده است. نیز نامه‌ای نشان داد حاکی از آنکه ابن‌فرات با ابوطاهر مکاتبه داشته است (ثابت‌بن سنان، ۳۷، ۳۸). مقتدر نیز به صلاح‌دید نصر از مؤنس خواست به بغداد آید و به دفع ابوطاهر رود (همانجا؛ قرطبی، ۱۲۰). اما چون شورش مردم فرو ننشست و حتی زورق وزیر و پسر او محسن را سنگباران کردند (ثابت‌بن سنان، ۳۸)، فرزندان و کارگزاران او همه پنهان شدند. وزیر خود طی پیامی که برای خلیفه فرستاد، از خدمات خود سخن گفت و او را از گرایش به ساعیان برحذر داشت و گفت برای دفع قرمطیان بسی کوشیده است. چون خلیفه در پاسخ اعتماد خود را نسبت به او تأکید کرد، وزیر و پسرش محسن به نزد وی رفتند.

نصر حاجب کوشید همانجا آن دو را توقیف کند، اما خلیفه مخالفت کرد. چون از دارالخلافه بیرون رفتند، محسن بی‌درنگ پنهان شد و ابوالحسن علی به کار وزارت پرداخت تا فردای آن روز (۹ ربیع الثانی و به روایتی ۸ ربیع الاول ۳۱۲؛ ابن خلکان، ۴۴۲/۳؛ ثابت بن سنان، ۳۹) او را عزل و با پسران دیگرش فضل و حسین دستگیر کردند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۳/۱ـ ۱۲۶). ابوالحسن را به مؤنس تسلیم کردند و سپس در خانهٔ شفیع به حبس افکندند، و پسران و کارگزاران دستگیر شدهٔ او را به نصر حاجب سپردند. کار محاکمه و مصادره بی‌درنگ آغاز شد. وزیر معزول که می‌دانست اگر به دارالخلافه منتقل شود، می‌تواند باز خلیفه را با خود همداستان سازد، شفیع خادم را به وساطت برانگیخت تا مال دهد و به دارالخلافه منتقل شود، اما مقتدر به سبب مخالفت امیرانی چون‌هارون بن غریب، نصر حاجب، مؤنس مظفر و شفیع مقتدری نپذیرفت و او را به ابوالقاسم خاقانی وزیر تسلیم کردند. وزیر جدید نیز او را با فرزندانش برای محاکمه به ابوالعباس بن بُعدشر داد. ابن بعدشر نتوانست مال چندانی از ابن فرات و پسرانش به دست آورد. از این رو براو سخت گرفت، ولی ابن فرات که به گفتهٔ کاتب شفیع، در حبس بسیار خویشتن‌دار و صبور بود، به کلی از اقرار به اموال خود روی برتافت (قرطبی، ۱۲۱؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۸/۱، ۱۲۹). روایت مورخان دربارهٔ مصادرهٔ اموال ابن فرات متفاوت است.

در حالی که عریب بن سعد قرطبی (صص ۱۲۰ ـ ۱۲۱) یادآور شده که ابن فرات تن به‌مصادره نداد، ابوعلی‌مسکویه برآن است که ابن‌بعدشر در آغاز توانست مبلغی از او مصادره کند. ولی سپس که در آزار ابن فرات مبالغه کرد، وی از پرداخت مال سرباز زد و ظاهراً به رغم شکنجهٔ بسیار نتوانستند مالی از او و پسرش فرا چنگ آورند (قس: ثابت بن سنان، ۴۱). سرانجام خلیفه دستور داد آن دو را به دارالخلافه منتقل کنند. امرای مخالف ابن فرات خلیفه را واداشتند که با اعدام ایشان موافقت کند. نخست محسن بن فرات را که اندکی دیرتر دستگیر شده بود و سپس ابوالحسن علی را به ۷۱ سالگی گردن زدند و سرهایشان را به دجله افکندند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۷/۱ ـ ۱۳۸؛ قرطبی، ۱۲۱؛ قس: ثابت بن سنان، ۴۱، ۴۲).

ابوالحسن بن فرات که در یکی از حساس‌ترین دورانهای خلافت عباسی ۳ بار برمسند وزارت نشست، به رغم آراء متفاوتی که نویسندگان و مورّخان دربارهٔ او ابراز کرده‌اند، وزیری کاردان و خاصه در امور مالی دولت بسیار ماهر بود، اما پس از هر بار عزل و حبس، تغییراتی در خوی و روش او پدید می‌آمد که به کلی با یکدیگر متناقض می‌نماید. همین تغییرات سبب شد که در طی وزارتش، گروهی از نیرومندترین امیران و دیوانیان بغداد و خادمان خلیفه را به دشمنی با خود برانگیزد؛ اگر چه به نظر می‌رسد که تشیع او و گرایش به استفاده از عناصر شیعی در امور سیاسی نیز در این دشمنیها بی‌تأثیر نبوده است.

او درنخستین دورهٔ وزارت چندان به‌نیکی و داد رفتارکرد که موجب ستایش مردم شد (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۹/۸). بسیاری از طرفداران ابن معتز را رها کرد و به عاملان خود نوشت که از آنها درگذرند؛ نیز نزد خلیفه به پشتیبانی از حسین بن حمدان و ابراهیم بن کیغلغ که به سال ۲۹۶ ق به طرفداری از ابن معتز برخاسته و در خلع مقتدر کوشیده بودند، سخن گفت (ابوعلی مسکویه، ۱۴/۱). وی حتی کسی را که به سعایت از محمدبن داوود بن جراح وزیر ابن معتز نزد او آمد و مدعی بود که از مخفیگاه او آگاه است، گفت تا حد زدند (همو، ۱۰/۱ ـ ۱۱). گفته‌اند که چندان از سعایت رویگردان بود که چون به بدگویی از کسی به وی نامه می‌نوشتند، آن ساعی را میان خلق چنان رسوا می‌کرد که هیچ کس را یارای سعایت نمی‌ماند (ابن خلکان، ۴۲۳/۳). نیز به عاملان شهرها نوشت که دادگری پیشه کنند و رسوم ظالمانه را براندازند (ابوعلی مسکویه، ۱۰/۱ ـ ۱۴). وی نسبت به دوستان خود حق‌شناس و وفادار بود. دربارهٔ بخشش و کرم ابن فرات نیز داستانها آورده‌اند (مثلاً تنوخی، *نشوار*، چ قاهره، ۳۳، ۳۴) و او را همپایهٔ برمکیان شمرده‌اند (ابن اثیر، *اللباب*، ۱۹۹/۲). برای عالمان و طالبان علم، مقرریها برقرار ساخت (ابن خلکان، ۴۲۳/۳) و درخانه‌اش مطبخی نهاد که مراجعان را طعام می‌دادند (ذهبی، *سیر*، ۴۷۵/۱۴) و حجره‌ای خاص قرار داد که مردم به رایگان از آن نوشیدنی به خانه می‌بردند. به ایام وزارتش قیمت کاغذ و یخ و شمع که به تحمل و انفاق از آنها استفاده می‌کرد،گران می‌شد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۹/۱؛ ابن طقطقی، ۳۶۱؛ ابن خلکان، ۴۲۲/۳). گفته‌اند که از برآوردن حاجت مردم لذت می‌برد و هرگز کسی را رد نکرد (ذهبی، همان، ۴۷۶/۱۴) و فی الجمله چون عزل و گرفتار شد، معلوم شد که ۵۰۰۰ تن را مقرری و روزی می‌رسانید (ذهبی، همانجا). اگرچه گفته‌اند که چون به وزارت نشست، ۱۰ میلیون دینار ثروت داشت (قرطبی، ۳۷)، ولی این مایه بذل و بخششها بود که اختلاسهای مالی و مصادرات او را جلوه‌گر نمی‌ساخت. ابوالحسن علی بن فرات همچنین مردی فرهیخته به شمار می‌رفت. گذشته از آنکه به علما و طالبان علم ارج می‌نهاد خود اطلاعات وسیعی در تاریخ و وقایع تاریخی داشت (نک: صابی، ۷۸). یاقوت در ضبط صحیح نام بسیاری از مناطق به او استناد کرده و گویا از طریق مکتوبات و اسناد دولتی برجای مانده از دوران ابن فرات به آنها دست یافته بوده است (مثلاً *بلدان*، ۷۰/۱ ـ ۷۱، ۷۳، ۱۵۴/۲، ۲۲۱، ۲۱۳/۳، ۷۳۱). او شعر نیز می‌سرود و به شاعران صله‌های گران می‌داد و کسانی مانند صولی و ابن بسام او را در اشعار خود ستوده‌اند (صابی، ۸۶؛ ابن خلکان، ۴۲۲/۳). صولی همچنین کتابی به نام *مناقب علی بن فرات* نوشت (الاشتر، ۲۴). ابن فرات در بغداد بیمارستانی ساخت و اوقافی برای آن مقرر کرد (ابن شاکر، ذیل حوادث سال ۳۱۱ ق). وی ریاست این بیمارستان را که خاص کارگزاران زیر دست او بود، به ثابت بن سنان واگذاشت (سامرائی، ۶۰۶/۱؛ علوجی، ۱۳۷).

اما در دومین و خاصه در سومین دورهٔ وزارتش که محسن بن فرات بر دواوین ریاست یافت، از آن روی که به خشونت و قتل و ستم و مصادرهٔ اموال مردم و دیوانیان سرگرم شد، مردم چنان از او نفرت یافتند که به دستاویز هجوم قرمطیان به حاجیان، او را قرمطی خواندند و سنگبارانش کردند و سربازان به دشواری توانستند او و کارگزارانش را از چنگ مردم برهانند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۵/۱، ۱۲۶). این کردارها شاید واکنشی بود در برابر آزارهایی که به هنگام عزل و زندان می‌دید (تنوخی، *نشوار*، چ قاهره، ۲۲۹ ـ ۲۳۰).

اما تشیع ابن فرات و همراهیش با شیعیان چیزی نبود که از دیده‌ها پنهان بماند. چنانکه برای طالبیان و عباسیان مقرریها تعیین کرد (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۹/۸) و این سبب افزایش شمار امامیه در بغداد شد (اقبال، ۹۷، ۹۸). همچنین به حسین بن روح نایب امام دوازدهم (ع) مالها می‌رسانید و تا او بر سر کار بود هیچ‌کس را یارای آزار حسین‌بن روح نبود. حتی گفته‌اند چون قاسم بن سیما فرغانی از سرکوب علویان مغربی که به مصر تاخته بودند، پیروزمندانه بازگشت، ابن فرات در آغاز او را از ورود به بغداد مانع شد و سپس نیز مالی اندک به وی داد و نگذاشت که خلیفه و کسان دیگر او را مشمول لطف و رحمت خود کنند (قرطبی، ۶۸). نیز گفته‌اند که دوستی نزدیک او با اسماعیل نوبختی در تحقق هدف این یک،مبنی بر گرفتن فتوای قتل حلاج مؤثر بوده است (اقبال، ۱۱۳). این مایهٔ گرایش او به طالبیان، برخی را بر آن داشت تا از تعمد ابن فرات در متزلزل کردن پایه‌های سلطهٔ عباسیان سخن گویند

و مدعی شوند که وی ابوطاهر جنابی را وادار به یورش بر خلیفهٔ خردسال ساخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۵۲)؛ یا پنهانی به دیلمیان نامه می‌نگاشته و آنها را به طغیان تحریک می‌کرده (قزوینی رازی، ۶۱، ۶۲). البته درست است که ابن فرات خواستار خلیفه‌ای ناتوان و ناآگاه از امور دولت بود (ابوعلی مسکویه، ۲/۱) و گاه از بی‌ثباتی و تلون مقتدر که مادر و همسر و غلامانش بر او چیرگی داشتند سخن می‌گفت و حتی مادر قدرتمند او سیده را نیز به چیزی نمی‌گرفت (صابی، ۷۷، ۱۳۴)، و افراد بی‌صلاحیت را مناصب مهم می‌داد، چنانکه ابوامیه بزاز را برمسندقضا نشاند (تنوخی، *نشوار*، چ قاهره، ۱۱۴ ـ ۱۱۷)، ولی هنوز دلیلی در دست نداریم که همداستانی او را با قرمطیان و دیلمیان بر ضد خلیفه تأیید کند. چه، او این کار را در چنان اوضاع و شرایطی بی‌آنکه مخاطرات چندانی داشته باشد، می‌توانست به یاری حمدانیان و کارگزاران و یاران شیعی مذهب خود در بغداد و شهرهای اطراف به انجام رساند. خاصه که در همین دوران فروپاشی سلطهٔ خلافت بود که بسیاری از ولایتهای دوردست به گونه‌ای استقلال یافتند و حتی مصر نیز می‌رفت تا از بغداد جدا شود و برخی از شهرهای جزیره رایت استقلال برمی‌افراشتند.

۶. **ابواحمد مُحَسِّن بن علی بن محمدبن موسی** (۲۷۹ ـ مق ۱۳ ربیع الآخر ۳۱۲ ق/ ۸۹۲ ـ ۱۹ ژوئیهٔ ۹۲۴ م)، پسر وزیر نام برده. از زندگی و مشاغل او پیش از وزارت پدرش اطلاعی به دست نیامد. چون ابوالحسن علی برای نخستین بار به وزارت نشست، برای او و دو تن از برادرانش حسین و فضل، هریک ۵۰۰ دینار مقرری تعیین شد (صابی، ۲۹) و مدتی بعد در ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م پس از مرگ عمویش جعفربن محمد، ریاست دیوان مغرب یافت (قرطبی، ۳۴). چنین می‌نماید که در دومین دورهٔ وزارت پدرش نیز بر همان منصب گمارده شد. زیرا اندکی پس از عزل وزیر، وی را که ریاست دیوان مغرب داشت و گریخته بود، گرفتار کردند. از این‌رو در سومین دورهٔ وزارت ابوالحسن، بر امور وزارت چیرگی تمام یافت و به توسط مفلح خادم، به رغم مخالفت پدر، از سوی خلیفه به ریاست دواوین منصوب شد (ابوعلی مسکویه، ۱۰۲/۱) و اموال بسیاری از دشمنان خود و کارگزاران دیوانی وزیر پیشین را مصادره کرد و برخی را کشت (همو، ۱۱۱/۱؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۴۲/۸). نیز اموال مادرانیها را مصادره کرد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۴/۱، ۱۱۵) و حامدبن عباس وزیر را پس از مصادره به واسط فرستاد وگفت تا در راه زهرش خوراندند (همو، ۱۰۳/۱، ۱۰۴). عریب بن سعد قرطبی (صص ۱۱۲ ـ ۱۱۴) و صابی (صص ۴۴ ـ ۵۲) فهرستی از کسانی که به دستور محسن به قتل رسیدند یا اموالشان مصادره شد، ترتیب داده‌اند. بر اساس سندی که به روزگار خلافت الراضی در دیوان مغرب یافت شد، محسن در این روزگار نزدیک به ۹ میلیون دینار از اموال رقیبان و دشمنان خود را مصادره کرد (صابی، ۲۴۵ ـ ۲۴۸). اما این کردارها چنان با اقبال خلیفه روبه‌رو شد که ۲٬۰۰۰ دینار جز حقوق دیوانیش، برای وی مقرری تعیین کرد و دست او را در خشونت و مصادره بازگذاشت (ابوعلی مسکویه، ۹۳/۱). چنانکه به سال ۳۱۱ ق پس از یورش قرمطیان به حاجیان، مردم بغداد شوریدند و محسن به پشتیبانی مفلح خادم بی‌پروا دست به خشونت زد (قرطبی، ۱۱۱). در همین اوقات ابوجعفر محمدبن علی شلمغانی، معروف به ابن ابی عزاقر مؤسس فرقه پنهانی عزاقریه که از پیش با محسن ارتباط داشت، به او نزدیک شد. محسن که از سوی مخالفان احساس خطر می‌کرد، شلمغانی را در دستگاه وزارت داخل کرد و به یاری او گروهی را که اموالشان را مصادره کرده و به زندان افکنده بود، از میان برد (ابوعلی مسکویه، ۱۲۳/۱؛ ابن اثیر، همان، ۲۹۰/۸)، از آن‌رو که آن اموال را به خلیفه نداده و بیم داشت که آن زندانیان خلیفه را از این کار بیاگاهانند (ثابت ابن‌سنان، ۳۸). اما دیری نپایید که ابوالحسن بن فرات وزیر را عزل کردند و محسن گریخت و نزد حنزابه، مادر فضل‌بن جعفر بن فرات که محسن دختر او را به زنی داشت (ابن اثیر، همان، ۱۵۱/۸) پنهان شد. خلیفه آگهی داد که هر کس محسن را پناه دهد، جان و مالش هدر است. مدتی بعد او را که ریش از صورت زدوده و جامهٔ زنان پوشیده بود، یافتند (قرطبی، ۱۲۰). محسن در ایام حبس، آزار و شکنجهٔ فراوان دید چنانکه غالباً بیهوش بود. با اینهمه مقاومت کرد و اموال خود را بروز نداد و کارگزاران خلیفه نتوانستند مالی از او به دست آورند (ابوعلی مسکویه، ۱۳۲/۱، ۱۳۳، ۱۳۶). پس از قتل محسن، اموال زن اورا مصادره کردند (ابن اثیر، همان، ۱۵۸/۸).

از برادران محسن اطلاع چندانی در دست نداریم. دو تن از آنان، حسین و فضل، در آغاز وزارت پدر، از سوی خلیفه مقرری داشتند. در ۳۱۲ ق حسن و عبدالله و ابونصر را گرفتند و مؤنس از آنها شفاعت کرد تا آزادشان ساختند (ابن اثیر، همان، ۱۵۴/۸). این حسن بن فرات ظاهراً بعدها در شام شغلی دیوانی یافت. زیرا در ۳۲۴ ق که جسد او را از شام به بغداد آوردند، مردم از ستمگری او در شهرهایی که عامل آنجا بود، سخن می‌گفتند (صولی، ۷۱).

۷. **ابوخطاب (ابوعبدالله) جعفربن محمدبن موسی** (د شوال ۲۹۷ / ژوئن ۹۱۰)، برادر ابوالحسن علی وزیر. به گفتهٔ صابی که کنیهٔ او را ابوعبدالله ذکر کرده، وی به روزگار خلافت معتضد از سوی وزیر عبیدالله بن سلیمان، عامل خراج برخی شهرها بود (ص ۲۲۵). در ۲۹۶ ق به ریاست در بخش دیوان الدار یعنی دیوان مشرق و مغرب گمارده شد (قرطبی، ۲۹). اما سال بعد درگذشت و محسن بن فرات جای او را در دیوان مغرب گرفت (همو، ۳۴). ذهبی (*سیر*، ۱۰۹/۱۴) نام او را در سلک علما آورده و گفته وقتی نیز به وزارت خوانده شد، ولی نپذیرفت (ابن خلکان، ۴۲۴/۳). زن او کنیزی رومی نژاد مشهور به حنزابه بود که به گناه پناه دادن داماد خود محسن، مورد خشم خلیفه واقع شد و اموال او و دخترش را مصادره کردند (ثابت بن سنان، ۴۱؛ ابن اثیر، همان، ۱۸۳/۸).

۸. **ابوالفتح فضل بن‌جعفر بن‌محمد بن‌فرات** (د۳۲۷ق/۹۳۹م)،

پسر ابوالخطاب و معروف به‌ابن حنزابه (ابن خلکان، ۳۴۹/۱، ۴۲۴/۳، ۴۲۵). از زندگی فضل پیش از ورود به‌دستگاه خلافت خبری در دست نیست. پس از مرگ پدر به‌جای او به‌ریاست دیوان مشرق گمارده شد (قرطبی، ۳۴)، و در ۲۹۹ ق همراه با ابوالحسن بن فرات وزیر معزول گشت. در دومین دورهٔ وزارت عمویش ابوالحسن باز ریاست همان دیوان یافت، اما در ۳۱۱ ق در سومین دورهٔ وزارت ابوالحسن بن فرات به‌نیابت از سلیمان بن حسن بن مخلد در دیوان مشرق می‌نشست. وقتی وزیر از سلیمان بن حسن وثیقهٔ ضمان یوسف بن ابی الساج را طلب کرد، او آن را به‌فضل حواله داد. چون فضل گفت آن را بازگردانیده است، وزیر او را زندانی کرد (صابی، ۲۲۹). از این تاریخ تا مدتی پس از آن از فضل خبری در دست نیست. حتی در ۳۱۲ق که خاندان ابن فرات را گرفتار کردند، از توقیف فضل سخنی به‌میان نیامده است. به‌نظر می‌رسد که فضل پیش از آن از زندان عمویش آزاد شده بود و در ماجرای گرفتاری وزیر، در خانهٔ محمد بن احمد تنوخی پنهان می‌زیسته (تنوخی، *نشوار*، چ بیروت، ۶۵/۱) و سپس به‌مصر رفته است. زیرا پسر او جعفر که به‌سال ۳۰۸ ق متولد شد، در ۵ سالگی (۳۱۳ ق) محمد باغندی را در مصر دیده بوده است (یاقوت، *ادبا*، ۱۶۷/۷). اما در ۳۱۴ ق که عبیدالله بن محمد کلوذانی به‌نیابت از وزیر علی بن عیسی بن جراح در بغداد رشتهٔ کارها را در دست گرفت، فضل به‌وی پیوست. چون ابن جراح به‌بغداد آمد فضل را در ۳۱۵ ق ریاست دیوان مشرق داد (ابوعلی مسکویه، ۱۵۰/۱ـ۱۵۲). در ۳۱۶ ق که ابن جراح استعفا داد، فضل بن فرات از جملهٔ نامزدان وزارت بود (همو، ۱۸۴/۱). خلیفه نخست او را نپذیرفت، ولی گویا سپس به‌وی تمایلی نشان داد، اما سرانجام پس از رایزنی با گروهی از جمله مؤنس خادم و نصر حاجب بدان بهانه که خاندان ابن فرات همه رافضی و متمایل به‌قرمطیانند، خاصه که عمو و پسرعمویش را به‌دستور خلیفه به‌قتل رسانده‌اند، از آن رأی بازگشت (صابی، ۳۴۱). چون ابن مقله به‌وزارت نشست، فضل در ریاست دیوان مشرق ابقا شد (قرطبی، ۱۳۴) و در ۳۱۹ ق به‌روزگار وزارت عبیدالله بن محمد کلوذانی، به‌وساطت مؤنس، ریاست دیوان خراج سواد یافت (ابوعلی مسکویه، ۲۱۲/۱). دو ماه بعد عمیدالدوله حسین بن قاسم وزارت یافت، فضل بر سر واگذاری ولایت بصره به‌ابویوسف بریدی، با مالی که بریدی می‌بایست از ولایت بصره به‌بیت‌المال می‌رسانید با وزیر به‌مخالفت برخاست و چون وزیر قصد او کرد، در خانهٔ ابوبکر ابن قرابه پنهان شد و به‌سعایت از عمیدالدوله نزد خلیفه پرداخت (همو، ۲۲۳/۱ ـ ۲۲۴؛ ابن اثیر، همان، ۲۳۸/۸). افزون بر آن، تشدید نابسامانیهای بغداد و ناخشنودی سپاه از عمیدالدوله، سرانجام موجب عزل وزیر و انتصاب فضل بن جعفر به‌وزارت در ربیع الثانی ۳۲۰ شد. به‌هر حال فضل بن فرات برخلاف وزیران پیشین، با سلف خود رفتاری پسندیده در پیش گرفت و چون ناچار شد او را تبعید کند، با ۵۰۰۰۰ درهم مقرری ماهانه به‌بصره‌اش فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۲۲۸/۱). در جمادی‌الآخر آن سال برخی از مردم جبال و مرزنشینان قلمرو اسلام با روم که به‌شکایت از ستم دیلمیان و رومیان به‌بغداد آمده بودند، به‌خانهٔ وزیر هجوم بردند و چند تن از آنان به‌تیرهای نگاهبانان وزیر کشته شدند تا احمد بن خاقان آشوب را فرونشاند (قرطبی، ۱۷۳، ۱۷۴). گویا در پی همین واقعه بود که خلیفه خواست ابوعلی ابن مقله را به‌وزارت بردارد. اما هارون بن غریب، خلیفه را از آن رأی بازداشت و به‌یاری فضل بن جعفر، ابن مقله را به‌ابوعبدالله بریدی دادند و او نیز وی را به‌شیراز فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۲۲۹/۱)، اما مؤنس که خارج از بغداد به‌مخالفت با خلیفه برخاسته و جمعی از سرداران و اطرافیان خلیفه به‌وی پیوسته بودند، چون دید فضل بن فرات به‌آزار و مصادرهٔ اموال کسی دست نگشود، به‌دوستی با وزیر پیش آمد و نامه‌ها در میانه نوشته شد. فضل ابن‌فرات که می‌پنداشت اگر مؤنس به‌بغداد آید، کارهای دولت و خلیفه به‌صلاح می‌گراید و مفسدان سرکوب می‌شوند، مؤنس را به‌ورود به‌بغداد تشویق کرد. اما چون مؤنس به‌نزدیک بغداد رسید، خلیفه به‌تحریک برخی از نزدیکان به‌جنگ برخاست. در آن جنگ مقتدر به‌قتل رسید و وزارت فضل نیز پایان یافت (قرطبی، ۱۷۴ به‌بعد).

چون قاهر به‌خلافت نشست مؤنس و یلبق خادم به‌طرفداری از فضل که پنهان شده بود (ابن خلکان، ۴۲۴/۳)، نزد خلیفه سخن گفتند، ولی قاهر او را به‌مصادرهٔ اموال محکوم کرد. فضل خود برعهده گرفت که ۲۰۰٬۰۰۰ دینار بپردازد (ابوعلی مسکویه، ۲۴۴/۱). مؤنس آن مبلغ را از مال خود داد (همدانی، ۷۲) و فضل چند روز بعد به‌ریاست دیوان املاک و اموال مصادره شده از مقتدر و مادر و فرزندان او منصوب شد، ولی آن شغل را خوش نمی‌داشت و بیش از ۱۷ روز در آن نپایید (ابوعلی مسکویه، همانجا). در ۳۲۱ ق قاهر خواست او را به‌وزارت بردارد. ولی فضل از بیم عزل و حبس و مصادره که گریبان محمدبن قاسم وزیر پیشین و سلیمان بن حسن ابن خاقانی نامزد وزارت را گرفته بود، از آن منصب روی گردانید و پنهان شد (همو، ۲۷۲/۱). در ۳۲۲ ق فضل بن فرات از سوی وزیر ابوالعباس خصیبی متهم شد که در شورش برضد خلیفه دست داشته است. قاهر نیز دستور مصادرهٔ اموال او را صادر کرد. وزیر، فضل را به‌پرداخت مالی هنگفت محکوم کرد و چون نداد، درصدد آزارش برآمد، اما سابور خادم، فضل را به‌دارالخلافه برد و حبس کرد (همو، ۲۸۷/۱). چندی بعد قاهر عزل شد و به‌وساطت علی بن عیسی بن جراح، فضل را آزاد کردند (همو، ۲۹۲/۱، ۲۹۳). در جمادی‌الاول آن سال ابن مقله وزیر الراضی، فضل را به‌نیابت خود به‌نظارت بر عاملان خراج شام و جزیره و مصر گماشت و دستش را در امر برید و عزل و نصب عمال و کارپردازان باز گذاشت (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۸۳/۸). وی چون به‌آنجا رفت، خلعت حکومت مصر و لقب إخشید را از سوی خلیفه برای محمد بن طُغج برد (ابن تغری بردی، ۲۵۲/۳). وی همچنان در آن شغل بود، تا در ۳۲۵ ق ابن رائق امیر الامرای بغداد که طمع در خراج مصر و شام بسته بود، فضل را به‌وزارت خواند، بدان امید که وی در برابر. اموال مصر و شام

را به‌امیرالامراء برساند. ابن فرات در شوال آن سال به‌بغداد آمد و بر مسند وزارت نشست و ابوبکر عبدالله بن علی نِقَّری را به‌نیابت خود گمارد (نک‍: ابوعلی مسکویه، ۳۶۷/۱ - ۳۶۸؛ قس: ابن اثیر، همان، ۳۲۷/۸).

اقامت وی در بغداد چندان نپایید و چون امور را به‌سبب نزاع و رقابت میان ابن رائق و بجکم و خاندان بریدی و بویهیان در عراق و فارس آشفته یافت و ابن رائق را بر کارها چیره دید، خواست به‌شام بازگردد. از این رو طمع ابن رائق را برانگیخت و آگهی داد که از شام و مصر او را مالها می‌فرستد. نیز دختر او را برای پسر خود به‌زنی گرفت. بدین تمهید در ربیع‌الاول ۳۲۶ / ژانویهٔ ۹۳۸ به‌شام بازگشت (ابن خلکان، ۴۲۵/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۳۸۳/۱، ۳۸۴) و عبدالله بن علی نفری به‌نیابت از او در بغداد ماند (صولی، ۱۰۱). چنین می‌نماید که فضل پس از خروج از بغداد، وزارت را از دست داد. زیرا خلیفه، از آن پس، ابوعلی ابن مقله را به‌وزارت نشاند و اندکی بعد که وی عزل و مثله شد (ابن اثیر، همان، ۳۴۵/۸، ۳۴۶)، خلیفه کس به‌شام فرستاد تا فضل را به‌بغداد آورد و به‌وزارت بنشاند (ابوعلی مسکویه، ۴۰۹/۱)، و گویا عبدالله بن علی نفری را تا آمدن او نیابت وزارت داد، زیرا در وقایع ۳۲۷ ق از او به‌عنوان نایب وزیر یاد شده است (صولی، ۱۰۸)، اما چون فرستادهٔ خلیفه به‌شام رسید، فضل درگذشته بود (ابوعلی مسکویه، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۲۵/۳). گفته‌اند ابن رائق به‌رقه رفت و اموال فضل را تصرف کرد و چیزها به‌دست آورد که نیم میلیون دینار ارزش داشت (صولی، ۱۳۴؛ قس: *العیون والحدائق*، ۴ (۲) /۸۰).

فضل بن جعفر بن فرات را به‌دانش و پاکدامنی و دینداری ستوده و از برگزیدگان آل فراتش خوانده‌اند (قرطبی، ۱۷۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۴/۱). حتی رقیبانش نیز او را با کفایت و در کتابت ماهر دانسته‌اند (ابن اثیر، همان، ۱۸۴/۸). او مباحثات علمی میان عالمان ترتیب می‌داد. از یکی از این مجالس که متی بن یونس و ابوسعید سیرافی در آن مباحثه داشتند، یاد کرده‌اند (ابوحیان، ۱۰۷ - ۱۲۸).

۹. **ابوالفضل (ابوالقاسم) جعفر بن فضل بن جعفر** (۳۰۸ - ۳۹۱ ق/ ۹۲۱ - ۱۰۰۱ م). در ۳ ذیحجه و به روایتی در ۸ ذیحجه زاده شد (خطیب، ۲۳۵/۷؛ ابن خلکان، ۳۴۹/۱). ایام کودکی و نوجوانی را با پدرش که مشاغل دیوانی و وزارت داشت، در مصر و عراق سپری کرد. چون پدرش درگذشت، شغل دیوانی او را به ابوالفضل دادند (صولی، ۱۳۴). قلقشندی (*مآثر الانافة*، ۲۸۸/۱) بر آن است که ابن رائق او را از شام به وزارت خواند. اما بی‌گمان او و جعفر بن فضل را با پدرش فضل بن جعفر اشتباه کرده است. چه در آن وقت که فضل درگذشت و جعفر پسر او در مصر بود. ابن رائق خود عزل شده و بجکم به منصب امیر الامرایی نشسته بود. به هر حال به سبب روابط نزدیکی که میان پدر جعفر بن فضل و اخشید برقرار بود، چون ابوالقاسم انوجور (حک ۳۳۵ - ۳۴۹ ق/ ۹۴۶ - ۹۶۰ م) پس از دفع سیف‌الدولهٔ حمدانی به مصر بازگشت (۳۳۴ ق/ ۹۴۵ م؛ قس: ابن اثیر، همان، ۴۵۸/۸، که سال بازگشت به مصر را ۳۳۶ ق ذکر نموده است)، جعفر را به وزارت خود منصوب کرد (ابن تغری بردی، ۲۹۲/۳). وی به روزگار حکومت ابوالحسن علی بن اخشید (۳۴۹ - ۳۵۵ ق) و نیز ابوالمسک کافور (حک ۳۵۵ - ۳۵۷ ق) بر همان شغل بود تا کافور درگذشت. پس از مرگ کافور، ابوالفوارس احمد بن علی بن اخشید خردسال را به حکومت نشاندند و جعفر بن فضل رشتهٔ کارها را در دست گرفت. جعفر که اینک استقلالی به هم رسانیده بود، به بازداشت و مصادرهٔ اموال برخی از نزدیکان کافور و دیوانیان مصر مانند یعقوب بن کِلّس دست زد (ابن خلکان، ۳۴۷/۱). اما ظاهراً بدان سبب که پس از مرگ کافور خراج شهرهای تابع به وی نمی‌رسید، جعفر بن فضل از تأدیه مقرری سپاه و غلامان و پیوستگان کافوری و اخشیدی ناتوان ماند و آنها شوریدند و خانهٔ جعفر و وابستگان او را غارت کردند. در این میان حسن بن عبیدالله بن طغج که نیابت حکومت امیر خردسال را داشت و قرمطیان او را از شام گریزانده بودند، به مصر آمد. چون سپاه به شکایت نزد او رفتند، حسن نیز جعفر بن فضل را بازداشت کرد و بسی آزارش داد و اموالش را مصادره کرد. اما ۳ ماه بعد به وساطت ابوجعفر مسلم حسینی او را رها ساخت و امور مصر را دوباره به وی سپرد و خود در آغاز ربیع الآخر ۳۵۸ / مارس ۹۶۹ به شام بازگشت (ابن تغری بردی، ۲۳/۴، ۲۴). حدود ۲ ماه بعد، جوهر صقلی سردار المعز فاطمی به دعوت امرای مصر که از جعفر بن فضل دلخوش نبودند (قس: همو، ۲۴/۴، ۳۰)، آن دیار را سخت مورد تهدید قرار داد. جعفر بن فضل به‌خواست مصریان در طلب صلح برآمد و شریف ابوجعفر حسینی را به وساطت برانگیخت و از جوهر امان گرفت. اما کافوریان و اخشیدیان گردن ننهادند و به پیکار برخاستند و شکست خوردند و جوهر باز مصریان را امان داد و بزرگان شهر از جمله وزیر و شریف ابو جعفر حسینی به استقبال وی رفتند (ابن خلکان، ۳۷۶/۱ - ۳۷۸).

تصرف مصر به دست سردار فاطمیان، ظاهراً در موقعیت جعفر بن فضل شیعی مذهب چندان تغییری پدید نیاورد. چه، جوهر وی را در منصبش ابقاء کرد و خود هر شنبه «در حضرت وزیر و قاضی و جماعتی از فقیهان بزرگ» به دیوان مظالم می‌نشست (همو، ۳۷۹/۱). به گفتهٔ ذهبی (سیر، ۴۸۵/۱۶)، جعفر بن فضل خود فاطمیان را به مصر خواند. با اینهمه چون المعز وارد مصر شد و خواست که‌جعفررا بر منصب وزارتش بنشاند،‌وی نپذیرفت و المعز نیز که معتقد بود دولت از چون اویی بی‌نیاز نیست، گفت باید در مصر بماند (یاقوت، *ادبا*، ۱۷۵/۷، ۱۷۶). اگر چه گفته‌اند که وی در ۳۸۳ ق یک چند به وزارت العزیز فاطمی منصوب شد (زامباور، ۱۴۵)، ولی در منابع ما از این معنی یاد نشده است. تاریخ مرگ او را به اختلاف پیش از ۳۹۰ یا ۱۳ ربیع‌الاول ۳۹۱ و به روایتی ۱۳ صفر ۳۹۲ ذکر کرده‌اند (خطیب، ۲۳۵/۷؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۶۴/۷). پیکر او را بنا بر وصیتش در مدینه در خانه‌ای که خود جنب مسجد پیامبر خریده بود، به خاک سپردند (یاقوت، همان، ۱۷۰/۷). بنا به روایت ابن خلکان (۳۴۹/۱، ۳۵۰) که

گور فضل بن جعفر را در مصر دیده بوده، او را نخست در خانه‌اش دفن کردند و سپس به مدینه بردند.

جعفر را دو فرزند بود که یکی از آنها به نام ابوالحسن ملقب به سَیْدوک در ۳۹۹ ق به دست الحاکم کشته شد (یاقوت، همان، ۱۶۴/۷) و پسر دیگر او ابوالعباس فضل که دختر یعقوب بن کلس را به زنی داشت (ذهبی، سیر، ۴۸۶/۱۶)، در شعبان ۴۰۵ ق به وزارت الحاکم منصوب شد، ولی ۵ روز بعد به دستور خلیفهٔ فاطمی به قتل رسید (یاقوت، همان، ۱۶۴/۷، ۱۶۵). جعفر بن فضل، گذشته از فعالیت سیاسی، مردی با فرهنگ و دانشمند بود که در این زمینه از شهرتی بسزا برخوردار است. خاصه که برخی از دانشمندان و مورخان غیرشیعی او را ستوده‌اند. ذهبی (تذکرة، ۱۰۲۲/۳) او را «حافظ» و «امام» و «ثقه» خوانده که به درک محضر محدثان افتخار می‌کرد و در حین وزارت، مجالس املاء حدیث داشت. یاقوت (همان، ۱۶۵/۷) به نقل از ابن منده نیز او را به خرد و فضیلت پروری ستوده و اشاره کرده که بسیار حدیث می‌شنید. چنانکه از قول یحیی بن منده آورده که جعفر ابن‌فضل برای شنیدن حدیث به اصفهان رفت و از عبدالله بن محمد بن عبدالکریم، محمد بن حمزة بن عمارة و حسن بن محمد الدارکی حدیث شنید (همانجا). در مجالس املاء حدیث، از کسانی چون محمد ابن‌هارون حضرمی و طبقهٔ او و از بغدادیان، محمد بن جعفر خرائطی و حسین بن احمد بن بسطام و دیگران روایت می‌کرد. سپس خواست مُسندی تألیف کند و ابوالحسن دارقطنی برای کمک به او نزد وی رفت و جعفر بن فضل در ازای تألیف آن مسند، مالی هنگفت به وی داد (خطیب، ۲۳۴/۷؛ ابن خلکان، ۲۹۸/۳).

این اقبال دارقطنی به جعفر بن فضل، سبب شد تا یافعی او را ملامت کند (۴۲۶/۲). با اینهمه دارقطنی در کتاب *المُدَبّج* خود و حمزة ابن محمد الکتانی به رغم تقدمش، نیز حافظ ابومحمد عبدالغنی مصری، هر سه از جعفر بن فضل حدیث روایت کرده‌اند (خطیب، ۲۳۵/۷؛ ذهبی، همانجا). گفته‌اند که هر ساله خاص او کاغذ از سمرقند می‌آوردند و وی در کتابخانه‌اش ورّاقانی گرد آورده بود (یاقوت، همان، ۱۷۶/۷) تا کتابها را برای او استنساخ کنند. متنبی شاعر مشهور، وقتی با مدح‌نامه‌ای به دیدار کافور رفت، قصیده‌ای نیز به ستایش جعفر بن فضل سرود و چون جعفر او را از خود خشنود نکرد، متنبی سپس آن قصیده را به نام ابوالفضل ابن‌عمید وزیر بویهیان گردانید (ابن خلکان، ۳۴۷/۱، ۳۴۸). اما آنچه در باب جعفر بن فضل مایهٔ شگفتی تواند بود، علاقهٔ وی به گردآوری مجموعه‌ای از مارها و عقربها و افعیهاست. وی به کسانی که این خزندگان را برای او می‌آوردند مالها می‌داد. یاقوت از قول ابن نحوی داستانی جالب در این باره آورده است (همان، ۱۷۰/۷ ـ ۱۷۲).

برخی از نویسندگان و مورخان، آثاری از جعفربن فضل برشمرده‌اند. ابن شهرآشوب (ص ۳۲) از او در زمرهٔ مصنفان شیعه یاد کرده و کتابی به نام *الغرر* به وی نسبت داده است. ابن خلکان (۳۴۷/۱) نیز او را صاحب آثاری در رجال و انساب دانسته،بی‌آنکه نامی از آنها ذکر کند. ذهبی و حافظ سلفی هر کدام بخشهایی از امالی و احادیثی را که روایت کرده،نزد خود داشته‌اند (تذکرة، همانجا؛ سیوطی، ۴۰۶).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح الاشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن داوود، حسن بن علی، *رجال*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۲۲؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، *الفخری*، به کوشش هارتویگ درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة* به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ استرابادی ، محمد بن علی، *منهج المقال*، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ الاشتر، صالح، مقدمه بر *دیوان* (نک: بحتری در همین مآخذ)؛ اشعری قمی، سعد بن عبدالله، *کتاب المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ بحتری، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۱ م؛ همان، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۹۷۱ ـ ۱۹۷۳ م؛ ثابت بن سنان، *اخبار القرامطة*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ثعالبی، *تحفة الوزراء*، به کوشش حبیب علی راوی و ابتسام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زامباور، *الانساب و الاسرات الحاکمة*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ سامرائی، کمال، *مختصر تاریخ الطب العربی*، بغداد، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۹۸۳م؛صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*،به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، *الاوراق*، به کوشش هیورث ـ دن، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۵ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *کتاب الغیبة*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثة؛ علوجی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ قاضی عبدالجبار همدانی، «تثبیت دلائل نبوة سیدنا محمد»، همراه *اخبار القرامطة* (نک: ثابت بن سنان در همین مآخذ)؛ قرطبی، عریب سعد، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ همو، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵ م؛ کندی، محمد بن یوسف، *ولاة مصر*، بیروت، دار صادر؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مشکور، محمد جواد، مقدمه بر *المقالات* (نک: اشعری در همین مآخذ)؛ نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

EI²; Massignon, L., «Les origines shiʿites de le famille vizirale des Banu'l Furat», *Opera Minora*, Caire / Liban, Dar al – Maaref; id, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Sourdel, D., *Levizirat ʿAbbāside*, Damas, 1959 – 1960.

صادق سجادی

اِبْنِ فُرات، عزّالدین عبدالرحیم بن محمد بن عبدالرحیم (۷۵۹ ـ ۱۶ یا ۲۶ ذیحجهٔ ۸۵۱ ق/۱۳۵۷ ـ ۲۲ فوریه یا ۳ مارس ۱۴۴۸ م)، محدث و قاضی حنفی مصر و فرزند ابن فرات مورخ. وی در قاهره چشم به جهان گشود و در همانجا رشد یافت. ضمن حفظ *قرآن*، دو متن مهم فقه حنفی، *العمدة* و *البدایة*، را نیز حفظ کرد. از ۷۷۱ ق به بعد دانش خود را بر فقیهان مذاهب اربعهٔ اهل سنت عرضه داشت و از سراج الدین هندی و شمس الدین طرابلسی (از حنفیان)، بلقینی و ابن ملقن (از شافعیان)، ابن مرزوق کبیر و برهان‌الدین اخنایی (از مالکیان) و علاء الدین کنانی و شمس‌الدین زرکشی (از حنبلیان) اجازه دریافت کرد (سخاوی، *الضوء*، ۱۸۶/۴، *طبقات*، ۱۲۸، *التبر*، ۱۹۳). او فقه حنفی را از قاضیان آن مذهب چون شرف‌الدین ابن منصور، جمال‌الدین ملطی و دیگران، نحو را از محب‌الدین ابن جمال الدین ابن هشام و برهان‌الدین دجوی و *شرح الفیهٔ* زین‌الدین عراقی را (در علم حدیث) از خود او آموخت و نکت وی را نیز نزد ابن صلاح خواند. ابن فرات سخت تحت تأثیر شخصیت زین‌الدین عراقی بود، از او با لقب شیخ و امام یاد می‌کرد و بخش قابل توجهی از *امالی* او را نیز تحریر نمود (همو، *الضوء*، *طبقات*، همانجاها).

وی همچنین از حسین بن عبدالرحمن تکریتی، مجدالدین اسماعیل حنفی، جمال الدین رشیدی و دیگران استماع حدیث نمود (همو، *الضوء*، ۱۸۶/۴ ـ ۱۸۷، *طبقات*، ۱۲۹، *التبر*، ۱۹۳) و از قریب ۲۳۰ شیخ اجازهٔ روایت گرفت که در روایت از اکثر این مشایخ متفرد است. با اینکه ابن فرات بسیاری را علم حدیث آموخت، از وی کم روایت شده و از این رو سخاوی اصحاب وی را مورد نکوهش قرار داده است (همو، *التبر*، ۱۹۴، *الضوء*، *طبقات*، همانجاها).

ابن فرات از ۸۱۱ ق به بعد به نیابت از امین طرابلسی عهده‌دار قضا گردید. همچنین از ظواهر امر برمی‌آید که به جانشینی مجدالدین اسماعیل نیز نایل آمده است (سخاوی، *الضوء*، همانجا). اثر موجود وی تلخیص شرح منظومهٔ ابن وهبان در فقه حنفی با عنوان *نخبة الفوائد من عقد القلائد فی حل قید الشرائد و نظم الفرائد* است که نسخه‌های آن در مصر و استانبول وجود دارد (خدیویه، ۱۴۲/۳؛ TS، شم 3993؛ GAL, S, II/95). به ابن فرات دیوانی هم نسبت داده‌اند که نسخه‌ای از آن در برلین نگاهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 7900). او اثر دیگری نیز تحت عنوان *تذکرة الانام فی النهی عن القیام*، داشته است (حاجی خلیفه، ۳۸۵/۱). گفته‌اند آثار علمی ابن فرات از جهت بیان و عربیت ضعیف بوده‌است (سخاوی، *الضوء*، ۱۸۸/۴، *طبقات*، ۱۳۰).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *التبر المسبوک*، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ همو، *طبقات الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:
Ahlwardt; GAL, S; TS.

عباس نقیئی

اِبْنِ فُرات، ناصرالدین محمد بن عبدالرحیم بن علی بن حسن ابن‌محمد بن عبدالعزیز بن محمد مصری حنفی (۷۳۵ ـ ۲۹ رمضان ۸۰۷ ق / ۱۳۳۵ ـ ۲ آوریل ۱۴۰۵ م)، فقیه، مورخ و خطیب مدرسهٔ معزّیهٔ قاهره.

وی در خانواده‌ای فقیر در قاهره زاده شد و همانجا درگذشت. از خردی در طلب علم برآمد و از کسانی چون ابوالفرج بن عبدالهادی و ابوبکر بن صناج، راوی *دلائل النبوة* حدیث شنید و از حافظ ذهبی، ابوالحسن بندنیجی و گروهی دیگر اجازهٔ روایت یافت. از کتاب *شفا*، تألیف قاضی عیاض و *ثواب الآدم*، تألیف ابن عبدالهادی حدیث نقل می‌کرد (ابن حجر، ۲۶۸/۵ ـ ۲۶۹).

وی مسلمانی معتقد و مؤمن بود، ولی استعمال بعضی کلمات در نوشته‌هایش، نشانگر آن است که نسبت به پیروان سایر ادیان و مذاهب خشن بوده است (شمّاع، ۴(۱) / «ع»).

ابن فرات شیفتهٔ تاریخ بود و همواره به نوشتن مطالب تاریخی اشتغال داشت. یادداشتهای خود را در دفترهایی که شمار آن را صد جلد گفته‌اند، گرد آورد. آنگاه چکیدهٔ این مطالعات را در کتابی در حدود ۲۰ جلد، موسوم به *تاریخ الدول والملوک*، معروف به *تاریخ ابن الفرات* نگاشت (سخاوی، ۵۱/۸؛ GAL, II/62). این تاریخ مشتمل بر حوادث سدهٔ ششم تا زمان مؤلف است که به ترتیب معکوس نوشته شده، بدین معنی که مؤلف از قرن هشتم آغاز کرده، سپس به ذکر وقایع قرن هفتم، و بعد قرن ششم پرداخته است. وی حوادث قرن پنجم و چهارم را نیز شروع کرده بود، ولی مرگش فرا رسید و کارش ناتمام ماند (ابن‌حجر، ۲۶۸/۵؛ ابن‌عماد حنبلی، ۷۲/۷). چنین پیداست که او وقایع مربوط به ۳ سال نخست سدهٔ ۹ق را نیز مسوّده کرده بود، ولی دست نوشتهٔ وی به دلیل بی‌توجهی پسرش فروخته شد (سخاوی، همانجا). در هر حال نسخه‌ای که امروزه در دست است، صرف نظر از پاره‌ای افتادگیها، حوادث بین سالهای ۵۰۱ ـ ۷۹۹ق / ۱۱۰۷ ـ ۱۳۹۶م را دربر می‌گیرد. ابن فرات در این *تاریخ*، به رسم مؤلفان زمان خود، حوادث را برحسب سالها ذکر کرده و در پایان هر سال وفیات رجال را بر آن افزوده است و به طوری که خود در آغاز مجلّد مربوط به حوادث قرن ششم آورده، دربارهٔ جلوس خلیفه و صفات او، وفات یا خلع او، تصرّف شهرها و سرزمینهای پادشاهان اسلامی، عزل قضات و وزرا و حکّام و سبب آن، اخبار مربوط به پادشاهان، امرا، سرداران، اشراف، علما، فقها، نحویین و شعرا و تاریخ و محل تولدشان، آنچه می‌دانسته، نقل کرده است (فلوگل، II/47). برخی از نویسندگان، نوشته‌اش را دارای اغلاط فاحش و عباراتش را عامیانه خوانده‌اند (ابن حجر؛ سخاوی، همانجاها). وی با وجود عنایت به ادبیّات، اعمّ از شعر و نثر، و توجه به ادبا و جمع‌آوری و ارائهٔ شواهد شعری از هر حادثه و تدریس نصوص ادبی، دارای یک سبک خاص ادبی نبود (شمّاع، همانجا). قرائت متن کتاب، بدون مراجعه به مآخذ مورد استناد مؤلف، کار دشواری است. طرز املای کلمات و مسامحه و سهل‌انگاری در نقطه‌گذاری بر حروف و تعیین حرکت کار را بر

خوانندهٔ مشکل می‌سازد و باعث اختلاط معانی جملات می‌گردد (زریق، ۹(۱) / «م»؛ شمّاع، ۴(۱) / «ن ـ ع»). در ذکر مطالب به اطاله و تفصیل بیش از حدّ لزوم و تکرار پرداخته و برخی از حوادث را روزبه‌روز دنبال کرده است، چندانکه جزء اول از جلد نهم آن تنها مربوط به حوادث چهار سال از ۷۸۹ تا ۷۹۲ق است (زریق، ۹(۱) / «ل»). با اینهمه، تاریخ ابن فرات، کتابی ارزشمند است، زیرا نویسنده خود شاهد برخی حوادث بوده، گاه نیز در آن شرکت داشته است. وی حوادث را با صداقت و صراحت ذکر کرده است (شمّاع، ۴(۱) / «ع»؛ زریق، ۹(۱) / «ل»).

مهم‌ترین نسخهٔ خطی این تاریخ، در ۹ مجلد در کتابخانهٔ وین نگهداری می‌شود که اغلبِ قطعات آن به خط خود مؤلف است و مربوط می‌شود به اخبار و حوادث اوّل محرّم ۵۰۱ تا اوّل محرّم ۷۹۹ق / ۲۲ اگوست ۱۱۰۷ ـ ۵ اکتبر ۱۳۹۶م. فلوگل (II/46) دربارهٔ اصیل بودن این نسخه به تفصیل دلایلی می‌آورد. این نسخه کامل نیست و بعضی از مواضع آن مثلاً در جلد ۴، حوادث بین سالهای ۵۶۸ ـ ۵۸۵ق / ۱۱۷۲ ـ ۱۱۸۹م و سال ۵۸۹ق / ۱۱۹۳م و از جلد ۵، حوادث بین سالهای ۶۲۵ ـ ۶۵۹ق / ۱۲۲۷ ـ ۱۲۶۰م، از میان رفته است، اما اثری مشتمل بر وقایع بین سالهای ۶۳۹ ـ ۶۵۹ق / ۱۲۴۱ ـ ۱۲۶۰م در کتابخانهٔ واتیکان موجود است ولسترنج، مورخ انگلیسی، معتقد است که جزئی از تاریخ ابن فرات می‌باشد و دلایلی بر اصالت آن ذکر می‌کند. دلاویدا نیز در فهرستی که بر مخطوطات عربی اسلامی موجود در کتابخانهٔ واتیکان فراهم آورده، به اصالت آن اشاره کرده است (زریق، ۹(۱) / «ی»). قسمتهای خالی مربوط به سالهای ۶۲۵ تا ۶۳۸ق / ۱۲۲۷ ـ ۱۲۴۱م نیز با پیدا شدن مجلدی در مراکش که نسخهٔ عکسی آن برای دانشگاه آمریکایی بیروت، ناشر مجلدات تحریر شده به وسیلهٔ زریق، فرستاده شد، پر شده است (EI²). احمد تیمور پاشا عکس نسخهٔ موجود در وین را فراهم آورده و با ذکر مقدمه‌ای کوتاه دربارهٔ مؤلف و کتاب و بررسی منابع و مآخذی که ابن فرات به آنها استناد کرده، و نیز آنچه از نسخه ساقط شده و یا تقدم و تأخری که در آن روی داده، ضمن تأیید اینکه نسخهٔ اصلی به خط مؤلف است، برای حوادث و وفیات فهرستی ترتیب داده است. این نسخهٔ عکسی با مقدمه و فهرست تیمور پاشا امروز در دارالکتب مصر موجود است (GAL, S, II/49؛ زریق، همانجا). هریک از مجلدات موجود در وین و واتیکان برای سهولت در استفاده از آنها به دو بخش تقسیم شده است (زریق، همانجا).

در بین کتب خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، یک جلد از تاریخ ابن فرات، به شمارهٔ ۱۵۹۵ موجود است که اخبار و حوادث مذکور در آن از ۱۱ق / ۶۳۲م آغاز و به اواسط ۱۹ق / ۶۴۰م پایان می‌یابد. ظاهراً این نسخه، مسودهٔ اصلاح شدهٔ خود مؤلف است که برای استفادهٔ شخصی نوشته بوده است. نسخهٔ دیگری نیز به شمارهٔ ۱۵۹۶ در همان کتابخانه موجود است که خلاصه‌ای است از تاریخ ابن فرات همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن (مربوط به حوادث بین سالهای ۶۶۴ ـ ۶۹۰ق / ۱۲۶۶ ـ ۱۲۹۱م). نسخه‌برداری و تلخیص و ترجمهٔ این کتاب به وسیلهٔ م. ژوردن صورت گرفته است (دوسلان، I/301). در مجموعهٔ کتب شارل شفر در همین کتابخانه، کتاب خطی دیگری هست، تحت عنوان *الطریق (یا التاریخ) الواضح المسلوک الی معرفة تراجم الخلفاء والملوک*. بلوشه این کتاب را جلد نهم یا هشتم از تاریخ ابن فرات می‌داند که از اخبار شاهان ساسانی شروع شده و به شعرای زمان جاهلیت پایان می‌یابد (GAL, S, II/49؛ زریق، ۹(۱) / «ک»). کتابی نیز با همین عنوان در موزهٔ بریتانیا شناخته شده که مشتمل بر اخبار عهد قدیم، از شیث تا اسحاق است (زریق، همانجا).

قسمتهائی از کتاب تاریخ ابن فرات که تاکنون به چاپ رسیده، به شرح زیر است:

الف ـ جلد ۴ شامل دو قسمت: بخش اول، حوادث بین سالهای ۵۶۳ ـ ۵۸۶ق / ۱۱۶۸ ـ ۱۱۹۰م و بخش دوم، حوادث بین سالهای ۵۸۷ ـ ۵۹۹ق / ۱۱۹۱ ـ ۱۲۰۳م.

ب ـ جلد ۵ (بخش اول)، مربوط به حوادث بین سالهای ۶۰۰ ـ ۶۱۵ق / ۱۲۰۴ ـ ۱۲۱۸م. جلدهای ۴ و ۵ به اهتمام شماع، به چاپ رسیده است.

ج ـ جلدهای ۶ و ۷ مربوط به حوادث بین سالهای ۶۷۲ ـ ۶۹۶ق / ۱۲۷۴ ـ ۱۲۹۷م به کوشش زریق و نجلا عزّالدّین به چاپ رسیده است.

د ـ جلدهای ۷ ـ ۹ (در ۴ جزء)، یک بار به اهتمام زریق و بار دیگر به کوشش اسد رستم و نجلا عزالدین انتشار یافته است.

آثار خطی: ۱. *اسماء الصحابة* (منصور، ۴۱۲)؛ ۲. *انیس العاقل وتنبیه الغافل*، در ۱۰۵ باب (ظاهریه، تصوف، ۱۳۳/۱ ـ ۱۳۴، ادب، ۵۹)؛ ۳. *تاریخ العباد والبلاد* (بغدادی، ۲۰۷/۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرات، ناصرالدین محمد، *تاریخ ابن الفرات*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۶م؛ همان، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۷م؛ بغدادی، *هدیه*؛ دانشنامه؛ زرکلی، *اعلام*؛ زریق، قسطنطین، مقدمه بر *تاریخ ابن الفرات* (نک: ابن فرات در همین مآخذ)؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ شماع، حسن محمد، مقدمه بر *تاریخ ابن الفرات*، (نک: ابن‌فرات در همین مآخذ)؛ ظاهریه، خطی؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۹م؛ نیز:

De Slane; EI²; Flügel, Gustav, *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften...*, Wien, 1865; GAL; GAL, S.

ابوالحسن دیانت

اِبْن فَرَج، ابوعمر احمدبن محمدبن فرج جَیّانی (د صفر ۳۶۶ / اکتبر ۹۷۶)، شاعر و ادیب اواخر عصر امویان اندلس. وی اهل جَیّان بود (نک: ابن‌بشکوال، ۱۱/۱)، اما در قرطبه می‌زیست (قس: فروخ، ۲۸۲/۴). از جزئیات زندگی و تحصیلات او اطلاعی در دست نیست،

تنها می‌دانیم که در میان شاعران و ادیبان حَکَم المُستَنْصِر خلیفهٔ اموی، مقامی خاص یافته بود (ابن‌خاقان، ۷۹) و اثر مشهور خود کتاب *الحدائق* را به وی تقدیم کرده (حمیدی، ۱۶۹/۱؛ یاقوت، ۲۳۷/۳؛ ابن‌دحیه، ۴) و درآن او را به فضل و ادب ستوده بود (ابن‌ابار، ۲۰۵/۱).

او که به جمع‌آوری شعر شاعران اندلسی سخت علاقه‌مند بود (ابن‌سعید، ۵۶/۲) و ظاهراً قصد داشت برتری شاعران اندلسی را بر همتایان شرقیشان نشان دهد، دست به تألیف کتاب *الحدائق* زد (نک‍: فروخ، همانجا). کتاب مذکور که جُنگی از اشعار شاعران اندلسی و در معارضه با کتاب *الزّهرهٔ* ابن‌داوود اصفهانی نگاشته شده بود، شامل ۲۰۰ باب (بدون تکرار نام باب) و هر باب نیز شامل ۲۰۰ بیت بود و بدین‌سان، ابواب و ابیات کتاب او، دقیقاً دو برابر منقولات ابن‌داوود می‌گردید (حمیدی، همانجا؛ ضبی، ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ قس: فروخ، همانجا). این کتاب که به گفتهٔ ابن‌حزم در نیکویی و حسن انتخاب اشعار بی‌مانند بوده (نک‍: حمیدی، همانجا) و از منابع مهم ادبیات اندلس شمرده می‌شده (نک‍: عباس، ۲۸۳)، امروزه از میان رفته و جز پاره‌هایی پراکنده از آن در دست نیست.

مقام عالی شاعر در بارگاه حَکَم البته مانع از زندانی شدن وی در پایان عمر نشد، چه او که ظاهراً مردی مغرور و معارضه‌جو بود (نک‍: ابن‌خاقان، ۷۹؛ قس: عباس، همانجا)، به دلیلی نامعلوم حَکَم المستنصر را هجو گفت. حکم نیز در خشم شد و او را به زندان افکند (نک‍: حمیدی، ۱۷۰/۱؛ ابن‌خاقان، ۸۰؛ ابن‌بشکوال، ۱۱/۱). در ایام حبس اشعاری بسیار سرود و رسایلی فراوان خطاب به حَکَم نوشت که گویند به دست او نمی‌رسیده است (نک‍: ابن‌بشکوال، همانجا). فعالیت علمی او نیز در این مدت ظاهراً ادامه داشته، چه به روایت ابن‌بشکوال (همانجا) طالبان علم در زندان به دیدار او می‌شتافتند و از محضرش بهره می‌بردند. این وضع تا پایان عمر وی ادامه داشت. تاریخ دقیق مرگ وی روشن نیست، اما از آنجا که مرگ او اندکی پس از مرگ حَکَم روی داده (نک‍: ابن‌بشکوال، همانجا؛ ابن‌ابار، ۲۵۰/۱)، می‌توان حدس زد که در ۳۶۶ ق درگذشته است.

از ابن‌فرج دیوان شعری در دست نیست، اما قطعات متعددی از روضیات و اشعار تغزلی و حکمت‌آمیز او را که لطافت و نجابت از خصوصیات آنهاست، نقل کرده‌اند.

گذشته از کتاب *الحدائق* اثر دیگری نیز به ابن‌فرج نسبت داده شده که از آن با عنوان *کتاب فی المُتَنَزّین والقائمین بِالاندلس وأَخبارِهِم* یاد کرده‌اند (نک‍: حمیدی، ۱۶۹/۱؛ یاقوت، همانجا؛ ضبی، ۱۵۲).

وی دو برادر شاعر به نامهای سعید و عبدالله داشته و حمیدی (۳۵۴/۱، ۳۹۵) اشعاری از آنان را نقل کرده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌بشکوال، خلف‌بن عبدالملک، *کتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن‌خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن‌دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ضبی، احمدبن یحیی عمیره، *بغیة الملتمس*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ عباس، احسان، *تعلیقات بر التشبیهات من اشعار اهل اندلس ابن‌کتانی*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ یاقوت، *ادبا*.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ فَرَحِ اِشْبیلی، ابوالعباس شهاب‌الدین احمدبن فرح‌بن احمد لخمی اَشبیلی (۶۲۵ ـ ۶۹۹ ق / ۱۲۲۸ ـ ۱۳۰۰م)، محدث و فقیه شافعی. از رویدادهای زندگی وی اطلاع زیادی در دست نیست. او در اشبیلیه متولد شد و به هنگام اشغال اشبیلیه در ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸م توسط فرناندو سوم (حک ۶۱۴ ـ ۶۵۰ ق / ۱۲۱۷ ـ ۱۲۵۲م) به اسارت مسیحیان در آمد (نیکل، 360) و پس از آزادی در حدود ۶۵۰ ق ابتدا مناسک حج به جای آورد، آنگاه برای کسب علم به مصر و سپس به دمشق رفت. در مصر از شرف‌الدین انصاری، اسماعیل‌بن عزّون، نجیب‌بن صیقل و ابن‌علاق، و در دمشق از ابن‌عبدالدائم مقدسی و عمربن ابی‌سعد کرمانی و ابن ابی‌الیسر حدیث شنید. وی همچنین در مصر از عزالدین‌بن عبدالسلام فقه آموخت (ذهبی، ۱۴۸۶/۴؛ صفدی، ۲۸۶/۷). ابن‌فرح از آن پس در مسجد جامع دمشق مجلس حدیث تشکیل داد، و علاوه بر ذهبی که به تصریح خود در حلقهٔ درس او حضور یافته، برزالی، مقاتلی، نابلسی، ابومحمد ابن‌ولید، دمیاطی و یونینی نیز از جمله کسانی بودند که از او دانش آموختند (ذهبی، همانجا؛ سبکی، ۱۲/۵؛ صفدی، ۲۸۶/۷، ۲۸۷).

ذهبی (همانجا) ضمن ذکر اهتمام ابن‌فرح به فراگیری و دقت در الفاظ و معانی حدیث، وثاقت و راستگویی وی را می‌ستاید. او قصیده‌ای لامیه در ۲۰ بیت سروده که دربارهٔ برخی اصطلاحات علم حدیث است. سبکی (۱۲/۵ ـ ۱۳) ۱۸ بیت از این قصیده و مقری (۲۸۲/۲ ـ ۲۸۳) تمامی آن را آورده است. بر این قصیده شروح زیادی نوشته شده که از جمله شرح عزالدین ابن‌جماعه با عنوان *زوال التَّرَح فی شرح منظومة ابن فرح*، توسط ریش در لیدن (۱۸۸۵م) و نیز با ترجمهٔ آلمانی توسط فلایشر (۱۸۹۵ م) درهمانجا به چاپ رسیده است. بروکلمان نسخه‌های خطی متعددی از متن و نیز شرحهای این قصیده توسط خلیل تابی، ابن‌قطلوبغا و دیگران را معرفی می‌کند (GAL, I/459; GAL, S, I/635). از آثار ابن‌فرح شرح *اربعین نووی*، به صورت خطی در کتابخانه‌های برلین و پاریس (آلوارت، شم 1488؛ دوسلان، شم 747) نگهداری می‌شود و نسخهٔ *مختصر خلافیات* ابوبکر بیهقی، که اختصاری از *رسالهٔ ذکر ما اختلف فیه الشافعی و ابوحنیفهٔ* اوست، در کتابخانهٔ چستر بیتی (آربری، شم 3789) موجود است.

مآخذ: ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ نیز: *Ahlwardt*; *Arberry*; *De Slane*; GAL; GAL, S; Nykl, A.R., *Hispano Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

سیمین محقق

اِبْنِ فَرْحون، عنوان افراد خاندانی از فقها و علمای مالکی ساکن مدینه. اینان از آن جهت که نسبشان به بنی یَعْمَر ـــ از شاخه‌های قبیلهٔ کنانه ـــ می‌رسد، یعمری نیز خوانده می‌شدند (سمعانی، ۵۱۴/۱۳). ظاهراً اصل این خاندان از حوالی جَیّان اندلس بود که از آنجا به تونس و سپس به مدینه نقل‌مکان کرده‌اند (ابن فرحون، ۴۵۴/۱؛ بابا تنبکتی، ۳۰). افراد شناخته شدهٔ این خاندان عبارتند از:

۱. **ابوالحسن علی بن محمد بن فرحون بن محمد بن فرحون،** ملقب به نورالدین (۶۹۸-۷۴۶ ق / ۱۲۹۸ ـ ۱۳۴۵ م). وی در فقه و حدیث و فنون شعری تبحر داشت. از مشایخ او می‌توان به زین‌الدین طبری، شمس‌الدین ذهبی، محمد بن عربشاه و ابن‌جابر وادی‌آشی اشاره کرد (ابن فرحون، ۱۲۴/۲). از شاگردان او تنها از ابوالعباس قباب یاد شده که در مغرب او را دیده بوده است (همو، ۱۲۵/۲). علی ابن فرحون پس از ۷۳۰ ق برای کسب دانش بارها به مصر و مغرب و قدس و دمشق سفر کرد و صفدی (۴۹/۷) در ۷۴۱ ق او را در دمشق ملاقات کرده است. از گفتهٔ همو چنین برمی‌آید که وی در شعر تبحر داشته و در تصدیر و تعجیزلامیة‌العجم، سبکی را به کار برده که منحصر به او بوده است (۷/ ۵۰ـ۵۱). آثار خود وی نیز تأیید می‌کند که چیره‌دستی او در فنون شعری بیش از جنبه‌های دیگر بوده است.

آثار: ۱. *تواریخ الاخبار والتعریف بنسب النبی المختار*، که نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (وکیل، ۲ (۴) / ۱۳۱)؛ ۲. *الزاهر فی المواعظ والحکایات والاحادیث والذخائر*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ سلطنتی برلین (آلوارت، شم 8796) و دیگر کتابخانه‌ها وجود دارد (*مجلة معهد المخطوطات*، ۵ (۲) / ۲۲۳؛ GAL, S, II/227)؛ ۳. *نزهة النظر ونخبة الفکر*، که تصدیر و تعجیز و تذییلی بر *لامیة‌العجم* است و دو نسخه از آن در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC², شم (13)470) و خزانهٔ آل محفوظ در عراق (*مجلة معهد المخطوطات*، ۴۷/۶) موجود است (برای دیگر آثار، نک: ابن فرحون، ۱۲۵/۲ـ۱۲۶). وی دیوان شعری نیز داشته (ابن حجر، ۱۳۷) و پاره‌ای از اشعار او را سخاوی (۲۵۶/۳) آورده است.

۲. **عبدالله بن محمد** (۶۹۳-۷۶۹ ق / ۱۲۹۴-۱۳۶۸ م)، برادر علی بن فرحون، مورخ و قاضی مدینه. او در فقه، حدیث و ادبیات عرب تبحر داشت. در مدینه تولد و نشأت یافت و زندگی خود را بیشتر در همانجا گذرانید. از اوایل جوانی به فراگیری ادبیات عرب روی آورد و مشایخ او بیشتر همان مشایخ برادرش علی بودند (ابن فرحون، ۴۵۴/۱ـ۴۵۵؛ سخاوی ۴۰۴/۲ـ۴۰۵) چند تن از شاگردان او را نام برده است. عبدالله بن فرحون پس از ۷۴۶ ق نزدیک ۲۰ سال به نیابت قضا در مدینه اشتغال داشت و در ۷۶۵ ق رسماً به عنوان قاضی آن شهر تعیین گردید (ابن فرحون، ۴۵۵/۱ـ۴۵۷؛ سخاوی، ۴۰۴/۲). در طول مدت تصدی قضا، به تضعیف شیعیان مدینه پرداخت و به فعالیت گسترده‌ای برضد این گروه و بزرگان آنان دست زد. شاید براثر همین تعصب شدید بود که مورد سوءقصد قرار گرفت، ولی جان سالم به در برد (همانجا).

از آثار وی چند اثر خطی به شرح زیر هم‌اکنون موجود است: *العدة فی اعراب العُمدة*، که دو نسخه از آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۲۳/۲) و کتابخانهٔ عباسیهٔ بصره (*مخطوطات*، ۹۸) نگهداری می‌شود؛ *نصیحة‌المشاور وتسلیة المجاور*، که در تاریخ مدینه و اثر مهم اوست. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (GAL, S, II/221)؛ در مورد دیگر آثار وی، نک: ابن فرحون، ۴۵۷/۱ـ۴۵۸).

۳. **ابوالوفا ابراهیم بن علی بن محمد،** ملقب به برهان الدین (د ۷۹۹ ق / ۱۳۹۷ م)، قاضی، فقیه و طبقات نویس مالکی. وی چندی پس از ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰ م در مدینه چشم به جهان گشود (ابن حجر، ۵۳/۱؛ سخاوی، ۱۳۱/۱) و از مشایخی چون جمال‌الدین محمدبن احمد مطری، ابن عبدالله وادی‌آشی (ابن قاضی شهبه، ۶۲۳/۳) و عمویش عبدالله استفاده نمود. محب‌الدین طبری و ابوالفتح مراغی از شاگردان او به شمار می‌روند (بابا تنبکتی، ۳۰؛ سخاوی، ۱۳۲/۱). وی سفرهای متعددی به مصر و شام داشت. مهم‌ترین مرحلهٔ زندگی او زمانی بود که در ۷۹۳ ق به عنوان قاضی مدینه تعیین گردید، در آن زمان فقه مالکی در مدینه بسیار محدود شده و پیروان آن روبه کاهش بودند، ولی ابن فرحون در دوران تصدی قضا کوشش بسیاری در جهت قوّت بخشیدن به این مذهب کرد (بابا تنبکتی، ۳۰ـ۳۱).

آثار چاپی: ۱. *تبصرة الحکام فی اصول الاقضیة ومناهج الاحکام*. این اثر نخستین بار در ۱۳۰۱ ق در مصر به چاپ رسیده و چندین بار پس از آن تجدید چاپ شده است؛ ۲. *درّة الغواص فی محاضرة الخواص یا الغاز ابن فرحون*، که از اولین آثار مالکیان در الغاز فقهی است و یک بار به کوشش محمد ابوالاجفان وعثمان بطیخ، در تونس (۱۹۸۰ م) و باردوم به کوشش همان محققان دربیروت (۱۹۸۵ م) منتشر شده است؛ ۳. *الدیباج المُذْهَب فی معرفة اعیان علماءِ المَذْهَب*، در طبقات مالکیّه و یکی از مشهورترین تألیفات اوست و مؤلف در آن از ۶۳۰ تن از فقیهان و راویان و مؤلفان مالکی یاد کرده است، ولی بیشتر به نقل سخن گذشتگان پرداخته و تنها آن قسمت از این تألیف حائز اهمیت است که در آن از معاصران خود سخن گفته است (ابن فرحون، ۴/۱). این کتاب چندین بار چاپ شده و آخرین چاپ آن در دو جلد در قاهره به کوشش محمد احمدی ابوالنور در ۱۹۷۲ـ۱۹۷۶ م انجام گرفته است. محقق در مقدمهٔ کتاب تحلیلی نیز از سبک مؤلف ارائه کرده است. براین کتاب ذیلهایی نوشته شده است، از آن جمله *کفایة المحتاج*، از خود ابن فرحون و *نیل الابتهاج*، از بابا تنبکتی.

آثار خطی: ۱. *ارشاد السالک الی افعال المناسک*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ صبیحیه در سلا مضبوط است (حجی، شم ۱۹۴؛ نک: بابا تنبکتی، ۳۲)؛ ۲. *تسهیل المهمات فی شرح جامع الامهات ابن حاجب*، که نسخه‌ای از آن در ژنو نگهداری می‌شود (لوکا، 28-27؛ برای دیگر آثار وی، نک: بابا تنبکتی، همانجا).

ابن فرحون فرزندی به نام ابوالیمن محمد (مخلوف، ۲۳۹) داشته که تألیفی با عنوان *المسائل الملقوطة من الکتب المبسوطة* دارد و نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ای شخصی در تونس موجود است (ابوالاجفان، ۳۷۵).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲ـ۱۹۷۶ م؛ ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ ابوالاجفان، محمد وعثمان بطیخ، فهرست مآخذ تحقیق دربارهٔ *درة الغواص* ابن فرحون، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ باباتنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة* بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ سخاوی، عبدالرحمن بن محمد، *التحفة اللطیفة*، به کوشش اسعد طرابزونی حسینی، قاهره، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ـ۱۹۶۰ م؛ *مخطوطات المکتبة العباسیة فی البصرة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة* (التاریخ)، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ نیز:
Ahlwardt; GAL, S; ESC²; Louca, A., *Catalogue des manuscrits arabes*, Genève, 1968.

مهدی سلماسی

اِبْنِ فِرِشْته، نک: فرشته اوغلو.

اِبْنِ فَرَضی، ابوالولید (یا ابومحمد) عبدالله‌بن محمدبن یوسف ابن نصر ازدی (۳۵۱ـ۴۰۳ق/۹۶۲ـ۱۰۱۲م)، مورخ، ادیب، محدث و قاضی مالکی مذهب اندلس. نیای وی یوسف بن نصر از مردم استجه[1] بود که سپس در قرطبه مسکن گزید و پسرش محمد (د جمادی‌الآخر ۳۶۵/فوریهٔ ۹۷۶)، پدر ابن فرضی، در همانجا به تحصیل علم پرداخت و در حساب و فرائض چندان مهارت یافت که او را بدان علم منسوب کردند و فرضی نامیدند (ابن‌ابار، ۳۶۸/۱، ۳۶۹). ابن‌فرضی در قرطبه متولد شد و دوران رشد و جوانی خود را همانجا سپری کرد و نزد عالمانی چون محمدبن یحیی معروف به ابن‌خرّاز، محمدبن ابی دُلَیم، ابوزکریا یحیی بن مالک‌بن عائذ، ابوایوب سلیمان بن ایوب و ابوعبدالله محمد بن احمد،معروف به ابن‌فخّار دانش آموخت (ابن‌فرضی، ۲۲۲/۱، ۸۲/۲، ۸۶، ۹۱، ۹۵، ۱۹۱، ۱۹۲). در ۳۸۲ق/۹۹۲م به قصد حج از اندلس خارج شد. در مکه نیز به تحصیل نزد استادان آنجا پرداخت و از ابویعقوب یوسف‌بن احمدبن یوسف بن دخیل صیدلانی و ابوالحسن علی بن عبدالله‌بن جَهضَم حدیث شنید. آنگاه به مصر رفت و در آنجا نزد کسانی مانند ابومحمدابن‌الضراز(الضراب؟: ابن‌بشکوال، ۲۴۶) و ابوبکر احمدبن محمدبن اسماعیل مهندس (بنّا: همانجا) شاگردی کرد و در راه بازگشت به اندلس، یک چند در قیروان ماند و از ابومحمدابن‌ابی زید فقیه، ابوجعفر احمدبن دَحمون و ابوالحسن علی بن محمدبن خلف،معروف به قابسی بهره گرفت (حمیدی، ۳۹۶/۱ـ۳۹۷؛ ابن‌بشکوال، همانجا) و سرانجام به اندلس بازگشت. به نظر می‌رسد که ابن‌فرضی پس از بازگشت نیز دست از تحصیل برنداشت و برخی دیگر از استادان و مشایخ او در اندلس که نام آنان باقی مانده است (حمیدی، ۳۲۸/۱، ۵۲۸/۲؛ ابن‌بشکوال، همانجا)، احتمالاً مربوط به دورهٔ دوم زندگی علمی او در اندلس بوده‌اند. وی در این دوره همچنین به تدریس و املای حدیث و تألیف پرداخت و کسانی چون پسرش ابوبکر مصعب، ابوعمر یوسف بن عبدالله بن عبدالبر (حمیدی، ۳۹۷/۱، ۵۸۶/۲)، ابن‌حزم که از او با عنوان «شیخنا» یاد کرده (ص ۲۲۰) و محمدبن احمد بن مهلب (ابن‌ابار، ۳۹۰/۱) از جمله شاگردان او به شمار می‌روند. تنها شغل دولتی ابن فرضی، تصدی منصب قضای بلنسیه بود که از سوی محمد المهدی بن هشام یازدهمین خلیفهٔ اموی اندلسی (حک ۳۹۹ـ۴۰۰ق/ ۱۰۰۹ـ۱۰۱۰م) بدان منصوب شد (مقری، ۱۳۰/۲؛ ابن‌بشکوال، همانجا)، ولی به نظر می‌رسد که پس از درگذشت محمد المهدی به قرطبه بازگشته باشد. زیرا در ۴۰۳ق/۱۰۱۲م به هنگام شورش بربرهای اندلس در آن شهر بوده است (قس: ابن‌سعید، ۱۰۴/۱، که گوید به هنگام شورش بربرها قاضی استجه بود) و در خانه‌اش به دست شورشیان کشته شد (ابن‌بشکوال، ۲۴۷؛ قس: حمیدی ۳۹۷/۱). پیکر ابن‌فرضی در خانه‌اش که به دست شورشیان ویران شده بود (پالنثیا، ۲۷۱) سه روز بر جای بود تا فاسد شد و بی‌غسل و کفن او را به خاک سپردند (ابن‌بشکوال، همانجا). به روایت غالب منابع، ابن‌فرضی به هنگام حج دست در پردهٔ خانهٔ کعبه زده و طلب شهادت کرده بود.

ابن‌فرضی یکی از عالمان مشهور اندلس در دورهٔ شکوفایی علمی این سرزمین به شمار می‌رود. چنانکه به گفتهٔ ابن‌بشکوال (ص ۲۴۸)، در گستردگی روایت، رجال شناسی، آشنایی به دانشهای گوناگون و مهارت در ادب در قرطبه مانند نداشت. وی در اندلس نخستین کس بود که کتابی دربارهٔ رجال و دانشمندان سرزمین خود نگاشت (پالنثیا، ۱۲) و آثار او گویای احاطه‌اش به تاریخ سیاسی و علمی اندلس است. ابن‌فرضی به گردآوری کتاب شوق بسیار داشت و کتابخانهٔ معتبری پدید آورده بود (همو، ۲۷۱). شعر نیز می‌سرود (برای برخی از اشعار او نک: ابن‌بشکوال، ۲۴۷). ولی برخی او را شاعری کم شعر (ابن‌بسام، ۱(۲)/۱۳۰) و بعضی برعکس کثیر الشعر خوانده‌اند (ابن‌خلکان، ۱۰۶/۳) وحتی دیوان شعری به وی نسبت داده‌اند (بغدادی،هدیه،۴۴۹/۱).

آثار: ۱. *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*. ابن‌فرضی چنانکه خود گوید، در آغاز قصد داشته که کتابی کلان دربارهٔ علمای همهٔ شهرهای اسلامی بنگارد، ولی موانعی پدید آمد که او را از این کار بازداشت و به همین مختصر بسنده کرد (۸/۱ـ۹). وی همچنین در صدر کتاب، مختصری به تاریخ سیاسی اندلس از هنگام ورود عبدالرحمن الداخل اموی در ۱۳۸ ق تا المؤید بالله هشام‌بن حکم پرداخته است (۱۱/۱ـ۱۵). ابن‌حیان در کتاب *المقتبس* همواره به کتاب *طبقات*

---

1. Ecija

الدولة والادب ابن‌فرضی استناد جسته (مثلاً: ص ۳۳) که با مقایسه معلوم می‌شود، مراد وی همین کتاب *تاریخ العلماء* بوده است؛ به نظر می‌رسد که عناوین *الاعلام باعلام الاندلس من العلماء المتفننین و القراء والمحدثین المتقنین* (بغدادی، *ایضاح*، ۱۰۲/۱) و *الموصول فی تاریخ علماء اندلس* (GAL, S,I/578) و *الاحتفال فی تراجم الرجال* (سخاوی، ۲۵۱) و یا *تاریخ الاندلس و رجالها*، همان کتاب یاد شده باشد که به نامهای مختلف شهرت یافته بوده است. کتاب *تاریخ العلماء* ابن‌فرضی را شخصی به نام ابوعلی حسین بن محمدبن احمد غسانی تلخیص کرد (ابن‌خیر، ۲۲۰) و ابوبکر محمدبن احمدبن محمدبن مهلب، شاگرد ابن‌فرضی ذیلی بر آن نوشت به نام *تعلیق علی تاریخ ابن الفرضی* (پالنثیا، ۲۷۱ـ۲۷۲). ولی مشهورترین ذیل آن کتاب *الصلة* ابن‌بشکوال است که به درخواست یارانش به تکمیل کتاب ابن‌فرضی پرداخت (ابن‌خیر، ۲۱۸). کتاب *تاریخ العلماء* نخستین‌بار در مادرید توسط کودرا در ۱۸۹۱ و ۱۸۹۲ م در دو مجلد به چاپ رسید (پالنثیا، همانجا). سپس در ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م به ویرایش عزت عطار حسینی در قاهره منتشر شد؛ ۲. *مشتبه النسبة* (ابن‌خلکان، ۱۰۵/۳)، که می‌بایست همان کتاب *المتشابه فی اسماء الرواة و کناهم و انسابهم* باشد (ابن‌خیر، همانجا)؛ ۳. *اخبار شعراء الاندلس* (ابن‌بشکوال، ۲۴۶) یا *طبقات شعراء الاندلس* (بغدادی، هدیه، ۴۴۹/۱)، که رسالهٔ *درر الغرر فی شعراء الاندلس* رشیدالدین وطواط در واقع ذیل و تکمله‌ای است بر همین اثر ابن‌فرضی (پالنثیا، همانجا)؛ ۴. *ریاض النفوس النقیّة فی علماء و مشایخ افریقیة* (بغدادی، *ایضاح*، ۶۰۳/۱)؛ ۵. *ریاض الانس فی تاریخ علماء الاندلس* (همو، هدیة، همانجا)؛ ۶. *منتخب کتاب الالقاب*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه در مجموعهٔ شمارهٔ ۱۰۲۵ مضبوط است (ظاهریه، مجامیع، ۲۱۷/۱).

یکی از پسران ابن‌فرضی به نام ابوبکر مصعب، همچون پدر به تحصیل علم پرداخت و به ادب و شعر و حدیث شهره شد. وی یکی از کسانی بود که از پدرش روایت کرد. او مدتی به حکومت الجزیره منصوب شد و به همین سبب لقب الحاکم یافت (حمیدی، ۵۶۳/۲ـ۵۶۴).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش سید عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن‌بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به‌کوشش سید عزت عطارحسینی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن‌حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌حیان قرطبی، حیان‌بن خلف، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس*، به کوشش سید عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ پالنثیا، آنخل گونثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حمیدی، محمدبن ابی‌نصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ظاهریه، خطی؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز: GAL,S.

صادق سجادی

اِبْنِ فَرّوخ، نک: صفّار.

اِبْنِ فَصیح، ابوطالب فخرالدین احمدبن علی بن احمد همدانی کوفی (۶۸۰ ـ ۲۶ شعبان ۷۵۵ ق /۱۲۸۱ ـ ۱۵ سپتامبر ۱۳۵۴م)، فقیه حنفی، شاعر و ادیب. به سبب اقامت و تدریس در شهرهای بغداد و دمشق او را بغدادی و دمشقی نیز خوانده‌اند (ابن رافع، *الوفیات*، ۱۷۲/۲؛ حسینی، ۱۶۵/۴). وی در کوفه دیده به جهان گشود و در همانجا به آموختن فقه و ادبیات پرداخت (حسینی، همانجا؛ ابن رافع، *تاریخ*، ۳۴) و قرائات هفتگانه را نزد ابن صبّاغ و علی‌بن سعد دیوانی آموخت (ابن‌جزری، ۸۴/۱؛ ابن رافع، همانجا). در بغداد از ابن عبدالحق، ابن دوالیبی و ابن‌صباغ حدیث شنید و اسماعیل بن طبّال و دیگران به او اجازهٔ روایت دادند (همان، ۱۲۳ ـ ۱۲۴؛ ابن حجر، ۲۴۱/۱؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۳۷۳/۱). وی در عراق مدتی در آرامگاه ابوحنیفه به تدریس اشتغال داشت (تمیمی، ۳۹۶/۱ـ۳۹۷؛ ابن رافع، همان، ۳۴ ـ ۳۵)، سپس به دمشق رفت. در آنجا مورد تفقد و اکرام طنبغا امیر شام قرار گرفت و به افتاء و مناظره، و تدریس در مدارس قَصّاعین و ریحانیه پرداخت (حسینی، همانجا؛ ابن‌حجر، ۲۴۰/۱) و در ۷۵۰ ق /۱۳۴۹م به حج رفت (همانجا). از شاگردان ابن فصیح می‌توان ابن وهبان و ابن آدَمی را نام برد (ابن قطلوبغا، ۳۹؛ ابن قاضی شهبه، ۴۹۵/۳). وی شعر نیز می‌سرود و بسیاری از موضوعات و کتب فقهی را به نظم درآورد. پاره‌هایی از اشعار وی به صورت پراکنده در منابع (ابن حجر، ۲۴۱/۱؛ ابن تغری بردی، همان، ۳۷۳/۱ـ ۳۷۴؛ همو، *النجوم*، ۲۹۸/۱۰) آمده است. مرگ ابن فصیح در دمشق اتفاق افتاد (ابن رافع، *الوفیات*، ۱۷۲/۲ ـ ۱۷۳؛ ابن قطلوبغا، ۱۳).

برخی از آثار وی به شرح زیر به صورت خطی در کتابخانه‌ها موجود است: ۱. *حل الرموز*، قصیده‌ای است لامیه در قرائات سبع نظیر قصیدهٔ شاطبیه که در آن به نام قُرّاء تصریح شده است (نک: ابن جزری، همانجا)، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ لاله‌لی ترکیه موجود است (نک: GAL, S, II/211)؛ ۲. *مستحسن الطرائق فی نظم کنز الدقائق*، چنانکه از نامش پیداست،همان کتاب *کنز الدقائق* نَسَفی است در فقه که ابن فصیح آن را به نظم درآورده، این منظومه توسط نورالدین علی بن غانم مقدسی با نام *اوضح رمز علی نظم الکنز* شرح شده است (آلوارت، شم 4587، 4586؛ وایدا، شم 904؛ ازهریه، ۲۶۹/۲؛ زرکلی، ۱۷۵/۱، ۱۲/۵)؛ ۳. نظم منار الانوار، همان منار الانوار نسفی است در اصول فقه که در ۹۰۳ بیت به نظم درآمده و نسخه‌ای از آن در مکتبة العربیهٔ دمشق موجود است (نک: زرکلی، ۱۷۵/۱). در مورد دیگر آثار وی (نک: ابن رافع، *تاریخ*، ۳۵؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۹۷/۱۰ ـ ۲۹۸؛ ابن قطلوبغا، ۱۳؛ تمیمی، ۳۹۸/۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره،

۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *النجوم*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ ابن حجر، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ ابن رافع، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس العزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق /۱۹۳۸م؛ همو، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباسی، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *التاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ازهریه، *فهرست*؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السّنیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ حسینی، محمدبن علی، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ نیز:

Ahlwardt; GAL, S; Vajda, G., *Catalogue des manuscrits arabes à la Bibliothèque nationale*, Paris, 1978.

ابوالفضل بیرجندی

اِبْنِ فَصیح، ابومحمد عبدالله‌بن احمد، ملقب به جلال‌الدین (۷۰۲ ـ ۷۴۵ ق / ۱۳۰۳ ـ ۱۳۴۴م)، ادیب، نحوی و فقیه حنفی. از نسبت همدانی وی چنین بر می‌آید که اصل و نسبش ایرانی است (نک: ابن‌حجر، ۱۴/۳). وی در کوفه پرورش یافت، اما دوران جوانی خویش را در بغداد گذراند و از کسانی چون ابن‌دوالیبی و علی‌بن عبدالصمدبن ابی الجیش حدیث شنید، سپس به همراه پدرش به دمشق رفت و در آنجا نیز نزد دانشمندانی چون جزری و ذهبی به فراگیری حدیث پرداخت (صفدی، ۶۱/۱۷؛ ابن‌حجر، ۱۵/۳). سعیدبن عبدالله دهلی از شاگردان او بوده و از وی روایت کرده است (ابن رافع، ۶۵). ابن‌حجر (همانجا) مهارت وی را در نظم و نثر ستوده و چنانکه از عناوین برخی از آثار او پیداست، در علم قرائات نیز مهارت داشته است (نیز نک: کحاله، ۲۸/۶؛ زرکلی، ۶۸/۴).

آثار:

۱. *عمدة القراء و عدة الاقراء فی الفرق بین ظاءات القرآن وضاداته*، قصیده‌ای است مرکب از ۲۷ بیت به همراه شرح آنها. وی در ابیات نخستین قصیده، واژه‌هایی از قرآن را که حرف ظا در آنها به کار رفته، آورده است و در ابیات بعدی به برخی الفاظ مشابهی که در قرآن به کار رفته و تنها در ظا و ضاد اختلاف دارند و اغلب با هم اشتباه می‌شوند، پرداخته است (*مجلة*، ۳۰(۲)/۶۱۰ ـ ۶۱۱). نسخه‌های این اثر در کتابخانه‌های مختلف از جمله دارالکتب مصر، اوقاف بغداد، برلین، دانشگاه پرینستون و ظاهریه موجود است (همانجا؛ GAL, II/214).

۲. *مستحسن الطرائق فی نظم کنز الدقائق*. از این اثر تنها یک نسخه در ازهریه موجود است (ازهریه، ۲۶۹/۲).

به گزارش برخی منابع کهن (نک: ابن رافع، همانجا) وی دو قصیده نیز در مدح رسول اکرم (ص) و نیز قصیده‌ای با عنوان *عقد الدر فی عقد الحر* داشته که از هیچ یک از آنها اثری بر جای نمانده است.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ ابن رافع، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ ازهریه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش درتئاکراولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، کویت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ نیز: GAL.

رضا محمدزاده

اِبْنِ فَضّال، حسن و علی، نک: بنی فضال.

اِبْنِ فَضْل، نک: علی بن فضل جنفری.

اِبْنِ‌فَضْلان، احمدبن فضلان‌بن العباس‌بن راشدبن حمّاد که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ و نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق / ۹ و ۱۰م می‌زیسته و مؤلف سفرنامه‌ای است که یاقوت در یک‌جا (۱۱۲/۱) آن را به صورت کتاب و در جای دیگر (۴۳۶/۲) با عنوان رساله معرفی کرده است. نسخهٔ خطی این اثر در آستان قدس صراحتاً عنوان «کتاب» دارد (ابن‌فضلان، چ سزگین، ۳۹۰). در مورد نام او آشفتگیهایی وجود دارد: یاقوت آن را احمد نوشته است (همانجا)، ولی در نسخهٔ خطی کتاب ابن‌فضلان نام او به دو گونه آمده است. در آغاز کتاب نام وی احمدبن فضلان ذکر شده است (ص ۳۹۰)، اما در متن کتاب از قول مؤلف به نام دیگری برمی‌خوریم: «ابن‌فضلان مردی موسوم به طالوت را که به دست وی مسلمان شده بود، عبدالله نامید، ولی آن مرد خطاب به او گفت: می‌خواهم مرا به نام خود محمد بخوانی» (همان، ۴۱۲). شاید این خطای کاتب باشد، زیرا همهٔ مؤلفان از جمله مؤلف کتاب *عجایب المخلوقات* که در سدهٔ ۶ق / ۱۲م و اندکی پیش از یاقوت می‌زیسته است، او را احمدبن فضلان نامیده‌اند (طوسی، ۴۱۴). در مورد نام جدش نیز اندک آشفتگی وجود دارد. یاقوت در یک‌جا نام او را راشد نوشته (همانجا)، ولی در جای دیگری از *معجم البلدان* این نام به صورت اسد ضبط شده است (۷۲۳/۱) که به احتمال قوی خطای کاتب است، زیرا در کتاب ابن‌فضلان (همان، ۳۴۷، ۳۹۰) نیز نام جدش راشد آمده است. در آغاز همان کتاب ابن‌فضلان را مولای محمدبن سلیمان نوشته‌اند. یاقوت نیز در چندجا او را مولای محمدبن سلیمان نامیده است (۴۸۴/۲، ۸۳۴)، ولی همو ضمن بحث دربارهٔ باشغرد (باشگیر) او را «مولای امیرالمؤمنین، پس مولای محمدبن سلیمان» نوشته است (۴۶۸/۱). این نکته خود طرح مسأله‌ای را سبب شده است و آن عرب و یا غیرعرب بودن ابن‌فضلان است. کوالفسکی بر آن است که نام کامل ابن‌فضلان مؤید عرب بودن اوست. اطرافیانش نیز او را عرب می‌دانسته‌اند (ص 20). گرچه در عربی کلماتی بروزن فضلان وجود دارد، ولی نام به تنهایی کافی نیست. ضمناً در نامهای مشهور آن عهد واژهٔ فَضْلان مسبوق به سابقه‌ای نبوده است (دهّان، ۳۸). فرن نام فَضْلان را به صورت فُضْلان نوشته است (مقدمه، 53). مولیٰ بودن ابن‌فضلان نیز بررسی این نکته را با دشواری همراه کرده است. در ادوار متقدم موالی به وابستگانی گفته می‌شد که از حقوق کامل اعراب برخوردار نبودند و تحت حمایت قبیله و یا شخصی از اشراف عرب قرار داشتند. در روزگار بنی‌امیه موالی کسانی بودند که در تابعیت اعراب قرار می‌گرفتند و یا از زمرهٔ بردگان آزاد شده بودند، ولی در سده‌های ۴ و ۵ق / ۱۰ و ۱۱م به سبب بهبود وضع موالی در عهد عباسیان، گروه مزبور نقشهای عمده‌تری در امور سیاسی داشتند. در این زمان موالی خلیفه چون از حمایت وی برخوردار بودند، نسبت به

افراد آزاد مقامی والاتر داشتند. گاه عنوان مولای خلیفه لقبی محترمانه به شمار می‌رفت (کوالفسکی، 21). شاه بلغار نیز دستور داد با عنوان مولای امیرالمؤمنین به نام او خطبه بخوانند (ابن‌فضلان، همان، ۴۰۵).

در عهد عباسیان اعراب تفوق و برتری خود را از دست داده بودند. در نتیجه اعضای فقیر قبایل عرب ممکن بود در وضع و موقعیت موالی قرار گیرند. شاید ابن فضلان از این گروه بوده است (کوالفسکی، 22-21). در نوشتهٔ یاقوت و نسخهٔ خطی آستان قدس، ابن‌فضلان به عنوان یکی از موالی محمدبن سلیمان معرفی شده است. در اینجا نیز نکتهٔ مبهمی وجود دارد و آن عنوان هاشمی است که پس از نام محمدبن سلیمان در نسخهٔ خطی آستان قدس آمده است (ابن‌فضلان، همان، ۳۴۷). آیا این همان محمدبن سلیمان، سردار مکتفی خلیفهٔ عباسی است که در ۲۹۰ق / ۹۰۳م قیام بزرگ قرمطیان را در سوریه سرکوب کرد و دو سال بعد با سرکوب طولونیان، مصر را به اطاعت آورد؟ هرگاه چنین باشد، باید متذکر گردید که وی از بنی‌هاشم نبوده است. پیش از او یک محمدبن سلیمان از بنی‌هاشم شناخته شده و آن محمدبن سلیمان‌بن علی است که در روزگار هادی خلیفهٔ عباسی می‌زیسته و با حسین‌بن علی‌بن حسن‌بن حسن‌بن حسن‌بن علی‌بن ابی‌طالب (ع) در ۱۶۹ق پیکار کرده (طبری، ۱۹۲/۸ ـ ۲۰۴؛ مسعودی، ۳۲۶/۳؛ ابن‌طقطقی، ۱۹۰) و در دوران خلافت هارون‌الرشید به سال ۱۷۳ق / ۷۸۹م در گذشته است. با درنظر گرفتن ۱۲۲ سال فاصله تا آغاز خلافت مقتدر در ۲۹۵ق / ۹۰۸م ابن‌فضلان نمی‌توانسته از موالی این محمدبن سلیمان بوده باشد. از این‌رو می‌توان گفت: ابن‌فضلان از موالی محمدبن سلیمان المنفق الکاتب، فاتح مصر بوده است که در ۳۰۴ق / ۹۱۶م پای قلعهٔ ری در پیکار با احمدبن علی برادر محمدبن علی صعلوک به قتل رسید (ابن‌اثیر، ۱۰۳/۸ ـ ۱۰۴). بنابر این مقدمات، کوالفسکی می‌گوید: پس عنوان هاشمی باید متعلق به ابن‌فضلان باشد، و این عنوان هاشمی ممکن است بدان سبب به وی داده شده باشد که او از موالی خلیفه بوده است (ص 23). این نظر با نوشتهٔ یاقوت که وی را مولای امیرالمؤمنین نامیده است، انطباق دارد (۴۶۸/۱). تاکنون محل تولد و نسبت قومی ابن‌فضلان مشخص نشده است. تنها نکته‌ای که قابل‌توجه به نظر می‌رسد، گفتهٔ شاه صقالبه است که خطاب به ابن فضلان گفت: من این اشخاص را نمی‌شناسم و تنها تو را می‌شناسم، زیرا اینان مردمی غیرعربند (ابن‌فضلان، همان، ۴۰۶). معلوم نیست پادشاه صقالبه از عرب و یا عربی زبان بودن ابن‌فضلان آگاهی داشته، یا اینکه بر سبیل ناآگاهی، او را عرب خوانده است (دهّان، ۳۸).

ابن‌فضلان از زمرهٔ جهانگردان نبود. تنها حادثه‌ای سبب شد که در معیت تنی چند از فرستادگان مقتدر خلیفهٔ عباسی به سرزمین اسلاوها در کرانهٔ رود ولگا سفر کند. در بهار ۳۰۹ق / ۹۲۱م شاه صقالبه نامه‌ای توسّط عبدالله‌بن باشتو الخزری برای مقتدر فرستاد و از وی خواست تا او را با شرایع اسلامی آشنا سازد، مسجدی بنا کند، منبری نصب نماید و دژی استوار پدید آورد تا او از آسیب شاهان مخالف در امان ماند (ابن‌فضلان، همان، ۳۹۰ـ۳۹۱). این پادشاه فرمانروای بلغارهای ساکن کرانهٔ رود ولگا (اتل) بوده است. در کتاب ابن‌فضلان شاه بلغار، ملک صقالبه (اسلاوها) نیز نامیده شده است (همان، ۴۰۴، ۴۰۵)، ولی او پس از ملاقات با فرستادگان خلیفه بنا بر توصیهٔ ابن فضلان عنوان «امیر بلغار» را پذیرفت (همان، ۴۰۶). در اینجا دو نکته جلب‌نظر می‌کند:

۱. چرا شاه بلغار سفیری از خزرها فرستاده است، حال آنکه دشمن اصلی او خاقانِ (شاهِ) خزران بود که اشراف و بزرگان آن، دین یهود را پذیرفته بودند؟ چنانکه از نوشتهٔ ابن فضلان پیداست، شاه‌بلغار به شاه خزر مالیات می‌داده، پسرش گروگان او بوده و شاه خزران دختر وی را نیز به زور ستانده بوده است (ابن‌فضلان، چ کوالفسکی، ۳۱۹). از نوشتهٔ ابن‌فضلان، چنین مستفاد می‌شود که عبدالله‌بن باشتو الخزری پناهنده و مهاجری سیاسی از خزر و نمایندهٔ مسلمانان آن سرزمین بوده که سعی داشته است، سرزمین خزران را به کشوری اسلامی بدل کند (کوالفسکی، 15).

۲. آیا بلغارها از مردم اسلاو بودند؟ در این نکته میان ابن‌فضلان و ابن‌رُسته که تقریباً همزمان می‌زیسته‌اند، اختلاف‌نظر وجود دارد. ابن‌فضلان سرزمین بلغار را بلدالصقالبه و بلغارها را از قوم صقالبه (اسلاو) دانسته (چ کوالفسکی، ۳۱۹)، ولی ابن‌رسته معتقد است که بلغارها میان اقوام خزر و صقالبه ساکنند (۱۴۱/۷). او با این سخن، بلغارها را از قوم اسلاو به شمار نیاورده است. کوالفسکی می‌نویسد: مقصود از صقالبه بدون تردید «اسلاوها» است که مردم بومی سرزمینهای شمالی را نیز شامل می‌گردد (ص 159، حاشیهٔ 9)، ولی بارتولد دربارهٔ بلغارهای کرانهٔ ولگا و منشأ آنان حکم روشنی ابراز نداشته است (V/509).

نام شاه بلغار به گونه‌های مختلف آمده است: یاقوت که رسالهٔ احمدبن فضلان را در اختیار داشته، نام او را «المس‌بن شلکی بلطوار» نوشته است (۷۲۳/۱). در نسخهٔ خطی کتاب ابن‌فضلان در آستان قدس رضوی یک جا نام او «الحسن‌بن بلطوار» (چ سزگین، ۳۹۱)، در جای دیگر «المش‌بن شلکی» (همان، ۴۰۲) و باز در جای دیگر «ملک‌بلطوار» (همان، ۴۰۵) آمده است. ابن‌رسته نام او را «اَلْمُش» (۱۴۱/۷)، وگردیزی (ص ۲۷۳) «املان» نوشته است. کوالفسکی نام این پادشاه را اَلْمُش پسر شِلْکی و دارای عنوان یلطوار نوشته و متذکر گردیده است که نام مذکور را اِلْمُش نیز می‌توان خواند (صص 160، 13). وی یلطوار را درست دانسته و احتمال می‌دهد که این واژه چون با نام «ایل» مرتبط است، بنابر این ممکن است عنوانی ایلی باشد (ص 160). کوالفسکی می‌نویسد اینکه ابن‌فضلان شاه بلغار را «ملک صقالبه» نامیده، نشانهٔ عدم آگاهی کافی او در مورد منشأ قومی و زبانی مردم شمال است. شاید شاه بلغار به این دلیل عنوان «ملک صقالبه» بر خود نهاده بوده است که در نظر خلیفه و درباریان او از اعتبار بیشتری

برخوردار گردد (ص 15).

مقتدر خلیفهٔ عباسی پس از درخواست شاه بلغار، هیأتی به آن دیار اعزام داشت که مقرر گردید در معیت عبدالله‌بن باشتوی خزری سفیر شاه بلغار بدان جانب عزیمت کنند. اینان عبارت بودند از: ۱. سوسن‌الرسی مولای نذیر الحرمی که ریاست حرم خلیفه را بر عهده داشت و پس از وزیر حامدبن عباس دارای عمده‌ترین مقام در دربار مقتدر بود. ریاست فرستادگان خلیفه بر عهدهٔ وی گذارده شد (همو، 161). سوسن از نامهای غلامان است، ولی سپردن ریاست فرستادگان به وی به سبب داشتن مقام نذیر الحرمی او بوده است (همو، 164). ۲.تکین یا تگین غلام ترک که از خدمتگزاران مورداعتماد خلیفه به شمار می‌رفت. وی زمانی در خوارزم می‌زیست و چنانکه بعدها شاه خوارزم گفته بود، حرفهٔ آهنگری داشت. او تکین را موجودی شیاد و فریبگر نامید (ابن‌فضلان، چ سزگین، ۳۹۳). از اطلاعات تکین دربارهٔ کشور بلغار (همان، ۴۱۳)، چنین برمی‌آید که وی مدتی در آن سرزمین اقامت داشته است (کوالفسکی، 14). ۳. بارس صقلابی که در اسلاوی بودن نام وی جای تردید است. شاید این نام متعلق به بلغارهای کرانهٔ ولگا بوده باشد (همو، 15) یا محتمل است که تلفظ دیگری از بوریس باشد که روسها آن را به صورت باریس[1] تلفظ می‌کنند و شاید بنابر نظر کوالفسکی تلفظ بلغاری ـ چوواشی[2] باریس باشد (ص 164). ۴. احمد ابن‌فضلان که در هیأت فرستادگان خلیفه مقام و مرتبتی روحانی داشت.

پیرامون قدمت اسلام در سرزمین بلغارهای کرانهٔ ولگا میان ابن فضلان و ابن رسته اختلاف نظر وجود دارد. شاه بلغار در ماجرای خطبه خواندن به نام او و پدرش به ابن فضلان گفت: «پدرم کافر بود» (ابن فضلان، چ سزگین، ۴۰۶). از نوشتهٔ ابن فضلان پیرامون تقاضای شاه بلغار مبنی بر اعزام هیأتی جهت احداث مسجد و تبلیغ شعائر اسلامی و نیز سخن وی دربارهٔ کافر بودن پدرش چنین برمی‌آید که پیش از این پادشاه، دین اسلام در سرزمین بلغار رواج نداشته است، ولی ابن رسته خلاف این نظر را ابراز داشته و نوشته است که اکثر آنان اسلام را پذیرفته‌اند و مساجد، مکتب خانه‌ها، مؤذنان و امامانی در کویهای خود دارند (۱۴۱/۷). شاه بلغار با فرستادگان خلیفه در ۱۲ محرم ۳۱۰ ق/ ۱۲ مهٔ ۹۲۲م دیدار کرده، ولی زمان نگارش کتاب *الاعلاق النفیسهٔ* ابن رسته پیش از ۲۹۰ ق/ ۹۰۳م بوده است. بارتولد به نقل از دخویه می‌نویسد که در کتاب ابن رسته هیچ حادثه‌ای که پس از این سال بوده باشد، ذکر نشده است، و نام معتضد خلیفهٔ عباسی (د ۲۲ ربیع‌الثانی ۲۸۹ ق/ ۵ آوریل ۹۰۲م) با عنوان اطال الله بقائه آمده است، این نکته نشان می‌دهد که کتاب پیش از این تاریخ نوشته شده است (بارتولد، V/511؛ ابن رسته، ۷۴/۷).

یکی دیگر از نکات مهم و قابل بررسی در سفر فرستادگان خلیفه، مسألهٔ طول سفر و مسیر آن است. هیأت مزبور پنجشنبه ۱۱ صفر ۳۰۹ ق/ ۲۱ ژوئن ۹۲۱م بغداد را ترک گفت و پس از طی راهی بس دراز و گذر از همدان، ری، نیشابور، مرو، بخارا، خوارزم، اطراف دریاچهٔ آرال، اوست یورت[3]، یائیک[4] (در قزاقستان کنونی) و حوضهٔ ولگا، پس از ۱۱ ماه، یکشنبه ۱۲ محرم ۳۱۰ ق/ ۱۲ مهٔ ۹۲۲م به سرزمین بلغارها رسید (کراچکوفسکی، IV/185).

چرا هیأت به جای گذر از آذربایجان و قفقاز، راه دور و دراز آسیای مرکزی، شرق و شمال دریای خزر، اطراف دریاچهٔ آرال و سرزمین غزان، پچناکها، و باشگیران را برگزید؟

به نظر می‌رسد چند عامل سبب انتخاب این مسیر دورتر شده باشد: نخست آنکه راه آذربایجان و قفقاز آرام نبوده است، زیرا در آذربایجان یوسف بن ابی السّاج خروج کرده بود (قرطبی، ۶۴ـ۷۱) و قفقاز نیز در دست امپراتوری قدرتمند خزران بود که دستگاه ناتوان خلافت تاب برابری با آنان را نداشت (دربارهٔ ناتوانی دستگاه خلافت، نک: ابن اثیر، ۸۳/۸، ۸۹، ۱۵۵؛ قرطبی، ۹۷؛ ابن طقطقی، ۳۶۳)، به ویژه آنکه در این روزگار خزران با همراهی روسها بسیاری از نواحی آذربایجان و سواحل دریای خزر را مورد تاخت و تاز و قتل و غارت قرار داده بودند (کوالفسکی، 16؛ مسعودی، ۲۰۵/۱ـ۲۰۶). افزون بر این نزدیکی روسها و خزران می‌توانست موجبات نگرانی دستگاه خلافت را فراهم آورد. شاید یکی از دلایل انتخاب این مسیر تمایل دستگاه خلافت به نزدیکی با غزان و در نتیجه تقویت بلغارهادر برابر روسها و خزران به عنوان خطر مشترک بوده باشد. چون می‌بینیم درست پس از حملهٔ روسها به شمال ایران موج نارضاییها شدت گرفته و موجب سقوط حکومت سامانیان و برقراری مجدد دولت علویان توسط حسن بن علی اطروش شده است (کوالفسکی، 17). ورود اطروش به طبرستان اندکی پس از حملهٔ روسها در اول محرم ۳۰۱ روی داد (مسعودی، ۲۱۷/۴).

مطلب مهم دیگری که مشوق دستگاه خلافت در جلب نیروی متحد غزان و بلغارها بوده، آن است که اترک بن قطغان سردار سپاه غزان و مرد نیرومند آن سرزمین از راه ازدواج، خویشاوند المش بن شلکی شاه بلغار شده بود (ابن فضلان، چ سزگین، ۴۰۱، ۴۰۲). هر گاه غزان مسلمان می‌شدند وبابلغارها در پیکاربا خزران متحد می‌گشتند، پیروزی بزرگی برای دستگاه خلافت در اعمال قدرت بر آسیای مرکزی، خراسان، قفقاز و شاید آذربایجان، طبرستان و دیلم به شمار می‌رفت. به نظر کوالفسکی وحدت غزان و بلغارها موجب در هم شکستن اشراف یهودی خزر می‌شد و در نتیجه مسلمین خزر حاکمیت سرزمین خویش را در دست می‌گرفتند (ص 16). از دیدگاه دستگاه خلافت پیروزی مسلمانان خزر و اسلام آوردن غزان حائز اهمیت فراوان بود، زیرا می‌توانستند شعلهٔ قیامها را فرو نشانند و دولت سامانیان و خوارزم در آسیای مرکزی را از حالت تابعیت صوری خارج کنند و بدان صورتی عملی بخشند (همو، 17). چنین به نظر می‌رسد که سفر دراز فرستادگان

1. Boris (Baris) 2. Chuvash 3. Ustyurt 4. Yaik

خلیفه از راه آسیای مرکزی، گذشته از امنیت گروه مزبور، هدفهای سیاسی در بر داشته است. مسألهٔ دیگری که سبب اعزام فرستادگان خلیفه از طریق آسیای مرکزی شد، مشکل تأمین مالی هیأت بود، زیرا اندکی پیش از اعزام هیأت در ۳۰۵ ق/ ۹۱۷م علی بن فرات وزیر خلیفه خزانه را تهی کرده بود. گرچه با مصادرهٔ دارایی وزیر مقداری از آن اموال به خزانه بازگشت، ولی خزانه همچنان تهی بود (همانجا). ابن طقطقی نیز از تهی بودن خزانه در دوران خلافت مقتدر یاد کرده است (ص ۲۶۲). از نوشتهٔ ابن فضلان چنین برمی‌آید که مقرر شده بود هزینهٔ لازم از سوی امیران بخارا و خوارزم تأمین گردد (چ سزگین، ۳۹۲).

سفر فرستادگان خلیفه در ایران، با نگرانیهایی همراه بود. بنا بر نوشتهٔ ابن فضلان برخورد ناگهانی اعضای هیأت با ابن قارن نمایندهٔ داعی (حَسن بن قاسم) در دامغان سبب شد که به صورتی ناشناس به کاروانیان بپیوندند تا جان به در برند و به نیشابور برسند (همان، ۳۹۱). کوالفسکی این شخص را شروین بن رستم بن سهراب بن قارن نامیده است (ص 167). فرستادگان خلیفه راه نیشابور تا بخارا را به آسودگی پیمودند. چنین به نظر می‌رسد که اینان نخستین فرستادگان مقتدر نزد نصر بن احمد امیر نوجوان سامانی بوده‌اند. در ضمن میان آنان و جیهانی، جغرافی‌نگار مشهور و وزیر آل سامان دیداری دست داد (ابن فضلان، همان، ۳۹۲). پس از آن نوبت سفر به خوارزم و جرجانیه (گرگانج) رسید. یاقوت برخی از مطالب مندرج در گزارش سفر ابن فضلان به خوارزم را دروغ دانسته است. از نوشتهٔ ابن فضلان چنین برمی‌آید که خوارزم گذشته از سرزمین نام شهر نیز بوده است. وی می‌نویسد از مکانی که کشتی کرایه کردیم، تا خوارزم دویست فرسنگ راه است. باز در همین بخش می‌نویسد: از خوارزم رهسپار جرجانیه شدیم. میان آنجا و خوارزم از راه آب ۵۰ فرسنگ است (همان، ۳۹۳). یاقوت می‌نویسد: نمی‌دانم مقصود او از خوارزم چیست، زیرا بی‌گمان نام سرزمین است (۴۸۴/۲). در ادب جغرافیایی سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱م که یاقوت از آن آگاهی داشته، اغلب شهرهای عمده یا تختگاهها به همان نام سرزمین یا کشور نامیده می‌شدند. لسترنج با استناد به ابن اثیر که در روزگار یاقوت می‌زیسته، چنین اشاره می‌کند که در ۶۲۸ ق شهری نو در مجاورت خوارزم کهنه ایجاد شد و طولی نکشید که خوارزم نو مرکز و کرسی ایالت گردید (ص 448؛ ابن اثیر، ۴۹۵/۱۲). ابن بطوطه در سدهٔ ۸ ق از شهر خوارزم یاد کرده که باید همین خوارزم نو باشد (ص ۳۵۹). ابن فضلان ضمن بحث پیرامون رود جیحون از سرمای شدید و یخبندان آن رود یاد کرده و نوشته است که سراسر رود جیحون یخ بسته بود و قطر یخ به ۱۷ وجب می‌رسید. چنانکه اسب و قاطر و الاغ و گاو و گوساله از روی آن مانند جاده می‌گذشتند و یخ همچنان استوار بود و نمی‌شکست (چ سزگین، ۳۹۴). یاقوت آن را مردود دانسته و نوشته که این سخن او دروغ است، زیرا حداکثر قطر یخ از ۵ وجب تجاوز نمی‌کند و این نیز به ندرت روی می‌دهد... طبق معمول قطر یخ به دو تا ۳ وجب می‌رسد. من خود آن را دیده و از اهالی محل پرسیده‌ام. شاید او پنداشته است که سراسر رود یخ می‌بندد، ولی چنین نیست. در واقع تنها بخش بالارود یخ می‌بندد و در بخش پایین رود، آب جریان دارد (۴۸۴/۲_۴۸۵). کوالفسکی می‌نویسد: ممکن است در بیان مطلب از سوی ابن‌فضلان پیرامون قطر یخ تا اندازه‌ای غلو شده باشد. البته این مربوط به شدت سرماست که در همهٔ ادوار یکسان نیست. دیگر آنکه وی مطلب را از اهالی محل شنیده است. تصور او دربارهٔ انجماد سراسر رود جیحون نیز نمی‌تواند درست باشد. شاید منظور او یخبندان از آن ناحیه تا کوهستان نزدیک بوده است (ص 68). و اما دربارهٔ جریان آب رود، گرچه ابن فضلان در مورد قطر یخ غلو کرده است، با این وصف از نوشتهٔ او نمی‌توان چنین استنباط کرد که در عمق رود جیحون آب جریان نداشته است. ابن فضلان هنگام بحث از سرمای خوارزم و ناحیهٔ جرجانیه می‌نویسد: وقتی برف می‌بارید، باد و طوفان سختی به همراه داشت (چ سزگین، ۳۹۴). یاقوت می‌گوید که این نیز دروغ است (۴۸۵/۲). از اظهار نظر کوالفسکی چنین برمی‌آید که ابن فضلان نسبت به گفته‌های مردم محل برخوردی حاکی از اعتماد داشته است. از این رو در نوشتهٔ او می‌توان زیاده روِیهایی را مشاهده کرد، ولی نمی‌توان نوشتهٔ او را دروغ خواند، زیرا به هر تقدیر ابن فضلان خود ناظر و شاهد ماجرا بوده است (ص 69). در مورد هیزم تاغ (طاغ) میان نوشتهٔ یاقوت و نسخهٔ خطی آستان قدس تفاوتهایی وجود دارد و شاید همین امر سبب شده که وی این بخش از نوشتهٔ ابن‌فضلان را نیز دروغ بخواند. در نسخهٔ خطی مذکور چنین آمده است: «الاان الله تعالی قد لطف بهم فی‌الحطب وارخصه علیهم حمل عجلة من حطب الطاغ بدرهمین من دراهم تکون زها ثلاثة آلاف رطل» (چ سزگین، ۳۹۴)، ولی در متن معجم *البلدان* چنین آمده است: «الا ان الله عزوجل قد لطف بهم فی‌الحطب وارخصه علیهم حمل عجلة من حطب الطاغ وهو الغضا بدرهمین یکون وزنها ثلاثة آلاف رطل» (۴۸۵/۲). اختلاف در متن مشهود است و این اختلاف سبب بروز آشفتگیهایی از سوی محققان شده است. بعضی «من دراهم» را که در نسخهٔ خطی آستان قدس با صراحت آمده است و در نوشتهٔ یاقوت موجود نیست، «من دارهم» نوشته‌اند (دهّان، ۸۴، حاشیهٔ ۱). سامی دهان با نقل قول از زکی ولیدی جمله را اصلاح کرده و آن را به صورت «بدرهمین من دراهمهم» نوشته و چنین اظهار نظر کرده که اصلاح زکی ولیدی که «من دارهم» را به صورت «من دراهمهم» ذکر کرده، درست است (همانجا). در نسخهٔ خطی آستان قدس نیز «بدرهمین من دراهم» آمده است. چنین به نظر می‌رسد که بعضی محققان «من دراهم» نسخهٔ خطی را «من دارهم» خوانده‌اند. در جای دیگر از جملهٔ یاقوت به نقل از ابن فضلان چنین آمده است: «وزنها ثلاثة آلاف رطل» (۴۸۵/۲). ولی در نسخهٔ خطی آستان قدس (چ سزگین، ۳۹۴) کلمهٔ «وزنها» وجود ندارد. کوالفسکی می‌نویسد: شاید این نقص از نسخهٔ خطی مورد استفادهٔ یاقوت بوده و یا اینکه خود چنین نوشته است. از این رو معنای جمله

عوض شده و وزن هیزم سه هزار رطل تلقی گشته است. حال آنکه ابن فضلان وزن بارهیزم را مدنظر نداشته، بلکه موضوع سخن او دربارهٔ ارزش پول بوده است (ص 69).

فرستادگان خلیفه پس از سفر خوارزم باگذر از راهی دشوار و پشت سرگذاردن اوست یورت به سرزمین غزان رسیدند. ابن‌فضلان با سفر به دیار غزان اطلاعات بسیار ارزشمندی پیرامون نظام اجتماعی، شیوهٔ زندگی و معتقدات آنان ارائه کرده است. پس از آن اعضای هیأت روانهٔ سرزمین پچناکها (بجناک) شدند و از آنجا به دیار باشگیرها عزیمت کردند که مردمی شرور و آدمکش بودند و هیأت را سخت بیمناک ساختند. نام باشگیر در نسخهٔ خطی آستان قدس به صورت «باشغرد» آمده است (چ سزگین، ۴۰۳). هیأت پس از آن به سوی سر زمین صقالبه (اسلاو) روی آورد که بنا بر نوشتهٔ ابن‌فضلان همان سرزمین بلغار است (همان، ۴۰۴ ـ ۴۰۵). ابن‌فضلان تاریخ ورود هیأت به پایتخت بلغار را یکشنبه ۱۲ محرم ۳۱۰ ذکر کرده، ولی نامی از این شهر نبرده است. بارتولد محل پایتخت بلغارها را ویرانه‌های نزدیک روستای کنونی بلغاری[1] واقع در جمهوری خود مختار تاتارستان و حدود اوسپنسک[2] در شهرستان اسپاسکی[3] ایالت غازان در همان جمهوری نوشته و مسافت آن را تا ساحل چپ رود ولگا حدود ۶/۵ کم ذکر نموده است. وی به نقل از برزین[4] می‌گوید که این مسافت با آنچه ابن‌فضلان در کتاب خود آورده، منطبق است (V/514)، زیرا ابن‌فضلان فاصلهٔ این مکان تا رود ولگا (اتل) را حدود یک فرسنگ نوشته است (چ سزگین، ۴۱۳؛ دهان، ۱۳۶). آخرین بخشهای کتاب شامل مطالب ارزنده‌ای دربارهٔ روسها و خزران است. نسخهٔ خطی آستان قدس ظاهراً پایان یافته به نظر نمی‌رسد، زیرا هیچ مطلبی پیرامون بازگشت فرستادگان خلیفه در آن نمی‌توان یافت.

سفرنامهٔ احمد بن فضلان حائز اهمیت فراوانی است. در این گزارشِ سفر روابط سیاسی دولت عباسیان نه تنها با کشورهای همجوار، بلکه با نواحی دوردستی چون سرزمینهای اطراف ولگا درج شده است. کتاب ابن‌فضلان از دیدگاه مردم شناسی آن زمان نیز بسیار ارزشمند است. در کتاب به کوچندگان ترک آسیای مرکزی و نقش آنها در شرق اروپا، سرزمین بلغار، روسیه و اراضی خزران اشاره شده است. در ضمن نمی‌توان ارزش ادبی این نوشته، شیوهٔ نگارش بی‌تکلف، سر زندگی در بیان مقصود و طنزهای آن را از دیده دور داشت (کراچکوفسکی، IV/185). کوالفسکی می‌نویسد که ابن فضلان در شرح همهٔ آنچه دیده و شنیده برخوردی منصفانه داشته است. وی می‌افزاید که نوشتهٔ او تاکنون به صورت کامل به دست ما نرسیده و آنچه در دسترس قرار گرفته، از تحریف مصون نمانده است. حال آنکه از طریق بررسی طولانی و دقیق می‌توان بسیاری از نوشته‌های او را احیاء کرد (ص 71).

گرچه وظیفهٔ رسمی ابن‌فضلان در سرزمینهای شمال تبلیغ اسلام بود، با این وصف توجه او به مسائل سیاسی نیز حائز اهمیت است. وی مطالب ارزشمندی دربارهٔ روابط اجتماعی اقوام آسیای مرکزی، حوضهٔ رود ولگا و روسیه نوشته است، ولی نظر آمیخته با عجب و کبر او نسبت به بعضی اقوام تأسف‌انگیز است. این نظر نسبت به مسلمین خوارزم مصداق دارد. او مردم خوارزم را «وحشی‌ترین مردم از دیدگاه طبایع و شیوهٔ تکلم» دانسته و سخن گفتن ایشان را به جیر جیر سار تشبیه کرده است (چ سزگین، ۳۹۳ ـ ۳۹۴). غزان را «خران گمراه» (همان، ۳۹۶) و باشگیرها را «شریرترین گروه ترکان» (همان، ۴۰۳) خوانده است.

گذشته از آنچه یاد شد، در کتاب ابن فضلان مطالبی دربارهٔ این مسائل می‌توان یافت: ۱. مشخصات اقوام مختلف؛ ۲. پول و مسکوکات از جمله سکه‌های مسین؛ ۳. مالیاتهای زمین و دارایی و عوارض بازرگانی؛ ۴. محاکم خاص برای مسلمانان در سرزمینهای غیر اسلامی؛ ۵. حضور همسر شاه در مراسم رسمی؛ ۶. مجازات در صورت دست زدن به غارت و دزدی؛ ۷. فساد اخلاق؛ ۸. انواع مراسم تدفین به ویژه مراسم سوزاندن مردگان و نیز سوزاندن زنان به همراه شوهران؛ ۹. از هم پاشیدن سپاهیان پس از مرگ شاه؛ ۱۰. تغذیه و شیوهٔ کشتار حیوانات؛ ۱۱. نحوهٔ طهارت؛ ۱۲. پوشاک قشرهای مختلف؛ ۱۳. شیوهٔ اصلاح محاسن؛ ۱۴. شیوهٔ به دست آوردن شیرهٔ درختان و غیره.

ارزیابی منابع: بجز یاقوت حموی که مطالب مبسوطی از گزارش سفر ابن فضلان نقل کرده است، دو نویسندهٔ ایرانی نیز در نوشته‌های پارسی خود به نقل اثر او پرداخته‌اند. یکی از این دو محمد ابن محمود بن احمد طوسی مؤلف کتاب عجایب *المخلوقات* است که کتاب خود را پیش از یاقوت و احتمالاً در فاصلهٔ سالهای ۵۵۵ و ۵۶۲ ق/ ۱۱۶۰ ـ ۱۱۶۷ م (ستوده، ۱۸) و به تقریب حدود ۵۹ سال پیش از ختم معجم *البلدان* در ۶۲۱ ق/ ۱۲۲۴ م (۱۰۴۸/۴) نوشته است. کوالفسکی مؤلف کتاب *عجایب المخلوقات* را نجیب همدانی دانسته و مدعی شده است که معمولاً به خطا او را احمد طوسی نامیده‌اند (ص 41). مؤلف دیگر امین احمد رازی است که در اواخر سدهٔ ۱۰ و اوایل سدهٔ ۱۱ ق/ نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۶ م می‌زیسته است، و کتاب جغرافیای مفصل او به نام *هفت اقلیم* شهرت دارد. کراچکوفسکی پایان نگارش آن‌را ۱۰۰۲ ق/ ۱۵۹۴ م نوشته است (IV/531). مؤلف کتاب *عجایب المخلوقات* در بیان بعضی مطالب با صراحت از احمد بن فضلان نام برده و از او نقل قول کرده است (طوسی، ۴۱۴، ۵۷۰). امین احمد رازی گر چه از ابن فضلان نام نبرده است، ولی بخشهایی از مطالب او مقتبس از نوشتهٔ ابن فضلان است. نوشتهٔ او پیرامون اقوام روس، خزر، خوارزم و غیره مؤید اقتباس از گزارش ابن فضلان و کتاب *عجایب المخلوقات* است (۳۱۴/۳، ۴۹۵ ـ ۴۹۸). چنین به نظر می‌رسد که سفرنامهٔ ابن فضلان را در ایران می‌شناخته‌اند، ولی در اروپا تا

1. Bolgary 2. Uspenskoe 3. Spasskii 4. Berezin

اوایل سدهٔ ۱۹ م آن را به عنوان اثری مستقل نمی‌شناختند وتنها بخشهایی از آن به نقل از دیگران در دسترس اهل تحقیق قرار داشت که عمده‌ترین آنها نوشته‌های یاقوت بود (کوالفسکی، 38؛ نک: یاقوت، ۱۱۲/۱ ـ ۱۱۴، ۴۶۸ ـ ۴۷۰، ۷۲۲ ـ ۷۲۸، ۴۳۶/۲ ـ ۴۴۰، ۴۸۴ ـ ۴۸۶، ۸۳۴ ـ ۸۴۰).

دانشمندان دانمارکی و روسی پیش از محققان دیگر کشورهای اروپایی پیرامون سفر ابن فضلان به تحقیق پرداختند. راسموسن[1] (۱۷۸۵ ـ ۱۸۲۶ م) خاورشناس دانمارکی نخستین کسی بود که در اروپا پیرامون بازرگانان مسلمان و عرب به مطالعه و تحقیق پرداخت و می‌توان او را سلف برجستهٔ فرن در زمینهٔ بررسی رسالهٔ ابن فضلان به شمار آورد (کراچکوفسکی، V/61).

کوالفسکی در بارهٔ آثار محمد بن محمود بن احمد طوسی (نجیب همدانی) و امین احمد رازی می‌نویسد: از مدتها پیش معلوم شده بود که بعضی آثار این دو مؤلف از نوشتهٔ ابن فضلان اقتباس شده است. بخشی از نوشته‌های نجیب همدانی نخستین بار در ۱۸۲۷ م و به تقریب همزمان با کشف مطالبی از ابن فضلان انتشار یافت، ولی انتشار خبرهای مندرج در کتاب امین احمد رازی که شامل مطالبی از نوشتهٔ ابن فضلان بود، مربوط به سال ۱۸۹۲ م است. آن زمان مقابلهٔ این دو اثر پارسی با نوشتهٔ یاقوت نتایج دلخواه را به بار نیاورد، ولی بعدها معلوم شد که این دو مؤلف از نوشته‌های ابن فضلان بهره گرفته‌اند و نظری ارائه شد مبنی بر اینکه امین احمد رازی از نسخه‌ای که کامل‌تر از نسخهٔ خطی موجود در مشهد بوده، بهره جسته است (ص 41). فرن بنیادگذار موزهٔ آسیایی و یکی از نخستین نمایندگان تحقیق پیرامون مآخذ عربی در بارهٔ روسیه در اثر کلاسیک خود زیر عنوان «بلغارهای ولگا بر اساس سفرنامهٔ ابن فضلان[2]» که در ۱۸۲۳ م انتشار یافت، مطالبی در بارهٔ سفر ابن فضلان نوشت که نمونه‌ای از تحقیقات علمی ارزندهٔ اوست. نوشتهٔ فرن در بارهٔ رسالهٔ ابن فضلان را می‌توان از برجسته‌ترین متون جغرافیایی سدهٔ ۱۹ م به شمار آورد (کراچکوفسکی، IV/26). در ۱۸۹۹ م اسپیتسین باستان‌شناس روس مقاله‌ای تحت عنوان «پیرامون صحت یادداشتهای ابن فضلان[3]» نوشت و در آن متذکر گردید که نوشتهٔ ابن فضلان سرشار از عدم آگاهی و تحریفهاست و در آن مطلبی که شبهه‌انگیز نباشد، نمی‌توان یافت (کوالفسکی، 39). تیزن هاوزن[4] در همان زمان طی مقاله‌ای زیر عنوان «در حمایت از ابن فضلان[5]» به نوشتهٔ اسپیتسین پاسخ گفت. وی مقالهٔ باستان‌شناس مذکور را سطحی نامید و متذکر شد که اسپیتسین نتوانسته است به مسائل طرح شده پاسخی قانع کننده بدهد (نک: همانجا). با این وصف شبههٔ اهل تحقیق برطرف نشد. در ۱۹۰۸ م وستبرگ[6] دانشمند اهل ریگا پیرامون نوشتهٔ اسپیتسین به اظهار نظر پرداخت و بعضی مطالب آن را معقول خواند (همانجا، حاشیهٔ 3). حد اعلای انتقاد و انکار نسبت به مطالب ابن فضلان را درنوشتهٔ مارکوارت می‌توان یافت که به بررسی گزیده‌ای از اثر محمد عوفی اختصاص دارد. مارکوارت در این نوشته ضمن بحث پیرامون گزارش سفر ابن فضلان به نادرستی نظریات وی اشاره کرده و نوشته‌های او را «فریبگریهای بی‌شرمانه» نامیده و متذکر شده است که ابن فضلان هرگز به ساحل ولگا گام ننهاده وآنچه نوشته، درست نیست (کوالفسکی، همانجا). روزن[7] نیز بخش اعظم پژوهشهای خود را به آن دسته از مآخذ عربی که مطالب آنها دربارهٔ اروپای شرقی بوده، اختصاص داده است. بخش مهمی از تحقیقات او دربارهٔ *رسالهٔ ابن فضلان* است (کراچکوفسکی، V/100). مقالهٔ روزن زیر عنوان «مقدمه بر طبع جدید یادداشتهای ابن فضلان[8]» که در ۱۹۰۲ م انتشار یافت، کوشش تازه‌ای در زمینهٔ ارزیابی آگاهیهای ابن فضلان بود. روزن در این مقاله مسألهٔ رابطهٔ میان نوشته‌های ابن فضلان و یاقوت، به ویژه نظریات انتقادی یاقوت را عنوان کرد که در آن زمان واجد اهمیت بسیار بود (کوالفسکی، 39). وی در ۱۹۰۴ م نیز به تحقیق پیرامون نوشتهٔ ابن فضلان پرداخت (کراچکوفسکی، همانجا). روزن و بارتولد هر دو طی مطالعات خود از نوشتهٔ فرن بهرهٔ فراوان جستند (همو، IV/185).

کشف نسخه‌خطی کتاب ابن فضلان در موزهٔ آستان قدس رضوی نقطهٔ عطفی در بررسی گزارش سفر ابن فضلان از سوی محققان بود که به تقریب پس از یک صد سال صورت می‌گرفت. نسخهٔ خطی این مجموعه که شامل *کتاب البلدان* ابن فقیه، دو *رسالهٔ* ابودلف و کتاب احمدبن *فضلان* است، نخستین بار در ۱۹۲۰ م توسط ایوانف از طریق بررسی فهرست کتابخانهٔ آستان قدس که در ۱۳۱۲ ق تنظیم گردیده بود، شناخته و معرفی شد (کوالفسکی، 72، حاشیهٔ 1).

احمد زکی ولیدی طوغان که آن زمان هنوز در شوروی می‌زیست و پیش از مهاجرت به ترکیه با نام احمد زکی ولیدف شهرت داشت، در ۱۹۲۳ م کتاب ابن فضلان را شناخت و طی مقاله‌ای معرفی کرد. ترجمهٔ مقالهٔ او در ۱۳۰۵ ش درمجلهٔ *ایرانشهر* منتشر گردید (شم ۱، صص ۴۵ـ۴۸، شم ۳، صص ۱۶۴ـ۱۶۸، شم ۴، صص ۲۳۵ـ۲۴۰). در ۱۹۳۵ م انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی عکسی از تمامی این نسخهٔ خطی به دست آورد که شامل بخش دوم اثر ابن فقیه همدانی، دو رسالهٔ ابودلف و کتاب *ابن فضلان* جمعاً در ۲۱۲ برگ به قطع بزرگ بود. از ۱۹ تا ۲۳ اکتبر ۱۹۳۷ مجمع عرب شناسان شوروی در لنینگراد تشکیل گردید که طی آن گزارشهایی دربارهٔ یادداشتهای سفر ابن فضلان قرائت شد. مجموع گزارشها دوسال بعد تحت عنوان «سفر ابن فضلان به ولگا[9]» با ترجمه و تعلیقات زیرنظر

1. J. L. Rasmussen 2. Fraehn, Ch. M., *Die Wolgā-Bulgaren aus Ibn Foszlans Reiseberichte.* 3. A. A. Spitsin, «O stepeni dostovernosti zapiski Ibn Fadlana». 4. Tisenhausen 5. «v zashcitu Ibn Fadlana». 6. F. Vestberg 7. V. Rozen 8. «Prolegomena K novoma izdaniyu Ibn Fadlana». 9. *Puteshestvie Ibn Fadlana na Volgu.*

کراچکوفسکی توسط انستیتوی تاریخ و انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی در مسکو و لنینگراد (۱۹۳۹ م) انتشار یافت. در این کتاب بخشهایی از گزارش سفر ابن فضلان به روایت یاقوت به ویژه دو نسخهٔ خطی موجود در انستیتوی خاورشناسی درج شده است. در پایان سال ۱۹۳۹ م چند مقاله از زکی ولیدی طوغان نیز که به نسخهٔ خطی ابن فضلان اختصاص داشت، در مجموعه‌ای به زبان آلمانی زیر عنوان «گزارش سفر ابن فضلان[1]» منتشر گردید.

از مقدمهٔ زکی ولیدی معلوم می‌شود که وی با متنی که در ۱۹۳۹م، در اتحاد شوروی به‌چاپ رسیده بوده، آشنایی داشته است (کوالفسکی، 80). همان سال ترجمهٔ کامل نسخهٔ خطی گزارش سفر ابن فضلان که در سال ۱۰۶۷ ق به کتابخانهٔ آستان قدس اهدا شده بود و به‌شخصی به‌نام ابن خاتون تعلق داشت، به‌زبان روسی انتشار یافت. گمان می‌رود ابن خاتون از اعقاب شخصی به‌نام خاتون بوده که کتابخانهٔ معتبری در مرو داشته است (همو، 40). یاقوت نیز از وجود «خزائن خاتونیه» در یکی از مدارس مرو یاد کرده است (۵۰۹/۴) که به‌احتمال قوی متعلق به‌همان خاتون بوده است. محتمل است نسخهٔ رسالهٔ موجود در مشهد متعلق به‌سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م و از مجموعهٔ کتابهای موجود در کتابخانهٔ یاد شدهٔ مرو بوده باشد. ظاهراً یاقوت این نسخه را دیده بوده، ولی از متن نوشتهٔ او معلوم می‌شود که با نسخهٔ دیگری از این رساله نیز آشنایی داشته است (کوالفسکی، همانجا). بلیایف از جملهٔ محققانی است که دربارهٔ گزارش سفر ابن فضلان بر مبنای نسخهٔ خطی آستان قدس به‌تحقیق پرداخته است. وی در مقالهٔ خود با عنوان «مآخذ عربی دربارهٔ تاریخ ترکمنها و ترکمنستان طی سده‌های ۹ - ۱۳م[2]» از یادداشتهای ابن فضلان و مطالب نسخهٔ خطی آستان قدس دربارهٔ خوارزم و غزان بهره جست. بارتولد در سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۶م، گزارشی با عنوان «آگاهیهای اعراب دربارهٔ روسها[3]» به‌رشتهٔ تحریر کشید که در ۱۹۴۰ م در جلد اول نشریهٔ خاورشناسی اتحاد شوروی به‌چاپ رسید (اومنیاکوف، 145 - 144). در حواشی مقالهٔ بارتولد اطلاعات کسب شده از گزارش سفر ابن فضلان بر مبنای نسخهٔ خطی آستان قدس بر مطالب اصلی مقاله افزوده شده است (II/(1)(810 - 858). مقالهٔ اسمیرنوف نیز در ۱۹۴۰م با عنوان «شرحی دربارهٔ تاریخ قدیم بلغارها[4]» در نشریهٔ «کارهای موزهٔ دولتی تاریخ» انتشار یافت. مقالهٔ گرکوف تحت عنوان «بلغارهای اطراف ولگا طی سده‌های ۹ و ۱۰ م[5]» که در ۱۹۴۵ م در نشریهٔ «یادداشتهای تاریخی» به‌چاپ رسید، در زمینهٔ یادداشتهای سفر ابن فضلان واجد اهمیتی بسزاست. از دیگر کسانی که دربارهٔ گزارش سفر ابن فضلان به‌تحقیق پرداخته‌اند، هلموت ریتر است که طی مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ متن گزارش سفر ابن فضلان[6]» اثر مزبور را از دیدگاه زبان‌شناسی مورد تحلیل قرار داده است (صص 126-98). ریتر شیوهٔ نگارش ابن فضلان را مطلوب ندانسته و چنین اظهار عقیده کرده که یاقوت احتمالاً به‌تصحیحاتی در متن پرداخته است (ص 100). یکی دیگر از کارهای پرارزش دربارهٔ سفر ابن فضلان نوشتهٔ تسگلدی دانشمند مجارستانی است که زیر عنوان «دربارهٔ گزارش سفر ابن فضلان بر پایهٔ نسخهٔ خطی مشهد[7]» به‌چاپ رسیده و از دیدگاه بررسی نسخهٔ خطی آستان قدس واجد اهمیت است. روبرت بلیک و ریچارد فرای نیز مقالهٔ مشترکی با عنوان «یادداشتهای مربوط به‌رسالهٔ ابن فضلان[8]» انتشار دادند که شامل مقدمه، ترجمهٔ انگلیسی کتاب ابن فضلان، یادداشتها، اضافات و ملحقات است. آنها در نوشتهٔ خود نظریات زکی ولیدی طوغان را آشفته و مشوش تشخیص دادند، ولی در نوشته‌های آنان کوششی در زمینهٔ بررسی مستقل متن عربی مشهود نیست و اغلب به‌تفسیر اظهارنظرهای دیگر مؤلفان پرداخته‌اند (کوالفسکی، 86). بعضی نکات کتاب ابن فضلان در نوشتهٔ تادئوش کوالسکی دانشمند لهستانی با عنوان «دربارهٔ سفر ابراهیم بن یعقوب طُرطوشی به‌سرزمین اسلاوهای غربی بر اساس روایت البکری[9]» انعکاس یافته است.

زایوچکوفسکی در «تحقیق پیرامون معمای خزر[10]» از نوشتهٔ ابن فضلان بهره جسته است. آرتامونوف نیز در کتاب «تاریخ خزر[11]» ضمن شرح روابط اجتماعی میان بلغارها و خزران (ص 401) و تدفین و حتی قتل خاقانها پس از ۴۰ سال فرمانروایی (صص 410-409) از نوشتهٔ ابن فضلان بهره گرفته است. از دیگر کسانی که نسخهٔ خطی کتاب ابن فضلان را مورد بررسی قرار داده‌اند، آرنه[12] دانشمند سوئدی است که پیرامون سفر ابن فضلان به‌سرزمین بلغارها به‌تحقیق پرداخته است. وی در آغاز شرح مختصری دربارهٔ تاریخچهٔ پژوهش اثر ابن فضلان به‌ویژه در روسیه نوشته، پس از آن به‌شرح سفر ابن فضلان در اطراف ولگا پرداخته و به‌مطالب مربوط به‌غزان ـ ترکمانان و منشأ آنان توجه نموده و نوشته‌های بارتولد، مینورسکی، اوشانین[13] و دیگران را ملاک تحقیق قرار داده است (کوالفسکی، 91). به زبان عربی و زبانهای ملل شرق نیز مقاله‌هایی دربارهٔ گزارش سفر ابن فضلان انتشار یافته است که از آن جمله‌اند: مقالهٔ عبدالوهاب عزام، «البلغار المسلمین»، مجلهٔ

---

1. A. Zeki Validi Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht*. 2. Belyaev, V. I., «Arabskie istoriki po istorii Turkmen i Turkmenii IX - XIII vv ». 3. «Arabskie izvestiya o Rusax». 4. Smirnov, A. p., «Ocherki po istorii drevnix bulgar», *Trudi gosudarstvennaya istoricheskaya muzeya*, Moscow, 1940. vol. XI. 5. Grekov, B. D., «Volzhskie Bolgari v IX - X vekax», *Istoricheskie zapiski*, T. XIV, 1945, PP. 1 - 37. 6. «Zum Text...». 7. K. Czeglédy, «Zur Meschheder Handschrift von Ibn Fadlan's Reisebericht», *Acta Orientalia*, I (2 - 3) / 217 - 260. 8. R. P. Blake and R. N. Frye, «Notes on the Risala of Ibn Fadlan», *Byzantina Metabyzantina*, 1949, Vol. I(2). 9. Tadeusz Kowalski, *Relacja Ibrahima Ibn Ja' Kuba z podrózy do krajow slowianskich w przekazie al - Bakriego*, Kraków, 1946. 10. Ananiasz Zajoczkowski, *Ze studiów nad zagadnieniem Chazarskim*, Kraków, 1947. 11. *Istoria Khazar*. 12. T. Y. Arne, «Ibn Fadlan's resa till Bulgar, en nyupptäckt hanskrift», *Meddelanden från K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien*, 1941. 13. Osbanin

الثقافة، شم ۲۶۱، ۱۹۴۳ م، شم ۲۶۲، ۱۹۴۴ م؛ مقالهٔ مینورسکی «الرحالة العربی ابن فضلان»، *المستمع العربی*، ج ۴، شم ۱، ۱۹۴۴ م؛ مقالهٔ زکی محمد حسن در کتاب *الرحالة المسلمون فی العصور الوسطی*، قاهره، ۱۹۴۵ م؛ مقالهٔ ایگناتی‌یو. کراچکوفسکی در کتاب *الدراسات العربیة فی الاتحاد السوفتی*، بغداد، ۱۹۴۶ م (کوالفسکی، همانجا). در ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م متن کتاب ابن فضلان همراه با تعلیقات و تفسیر دکتر سامی دهّان در دمشق انتشار یافت که مبتنی بر عکس نسخهٔ خطی موجود در آستان قدس رضوی بود. در ۱۳۴۵ ش ترجمهٔ فارسی این کتاب توسط ابوالفضل طباطبایی از سوی بنیاد فرهنگ ایران طبع و منتشر گردید. مهم‌ترین اثر تحقیقی همراه با ترجمه و تفسیر و تعلیقات دربارهٔ کتاب ابن فضلان مرهون زحمات آندره پترویچ کوالفسکی دانشمند شوروی است که زیر عنوان «کتاب احمد بن فضلان و سفر او به‌ولگا در سالهای ۹۲۱ ـ ۹۲۲ م»[1] به‌سال ۱۹۵۶ م در خارکف انتشار یافت که شامل ۳۴۸ صفحه همراه با عکسهایی از نسخهٔ خطی کتاب است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمدبن عبدالله، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن حوقل، محمدبن علی، *صورة الارض*، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن رسته، احمدبن عمر، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن فضلان، احمد، «ما شاهد فی بلد الترک والخزر والروس والصقالبة والباشغرد وغیرهم...»، مجموع *فی الجغرافیا*، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ همو، «کتاب احمدبن فضلان ...» (نک: کوالفسکی در مآخذ لاتین)؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ امین احمدرازی، *هفت اقلیم*، به‌کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ دهان، سامی، حاشیه و مقدمه بر *رسالة ابن فضلان*، دمشق، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ زکی ولیدی، «نسخه خطی کتاب ابن فقیه در مشهد»، *ایرانشهر*، ۱۳۰۵ ش؛ ستوده، منوچهر، مقدمه و تحشیه بر عجایب المخلوقات (نک: طوسی در همین مآخذ)؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمدبن محمود، *عجایب المخلوقات*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Bartold, V. V., «Arabskie izvestiya o Rusakh», *Sochineniya*, Moscow, 1968; Fraehn, C. M., *Ibn-Foszlan's und anderer araber Bericht über die Russen älterer Zeit*, Hamburg, 1823; Krachkovskii, I. Yu., «Arabskaya geograficheskaya literatura», *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957; id, «Ocherki po istorii russkoi Arabistiki», ibid, 1958; Kovalevskii, A.P., *Kniga Akhmeda ibn-Fadlana o ego puteshestvii na Volga v 921-922 gg*, Kharkov, 1956; Lestrange, G., *The Land of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Ritter, Helmut, «Zum Text von Ibn Fadlan's Reisebericht», ZDMG, 1966, Vol. XCVI; Umnyakov, I. I., *Annotirovannaya bibliografiya trudov Akademika V. V. Bartolda*, Moscow, 1976.

عنایت‌الله رضا

اِبْنِ فَضْلُ اللّٰهِ عُمَری، نک: فضل‌الله.

اِبْنِ فَضْلُ اللّٰهِ عُمَری، شهاب الدین ابوالعباس احمد بن یحیی ابن فضل الله بن عجلی بن دعجان قرشی عَدَوی عمری (۳ شوال ۷۰۰ ـ ۹ ذیحجهٔ ۷۴۹ ق / ۱۱ ژوئن ۱۳۰۱ ـ ۲۸ فوریهٔ ۱۳۴۹ م)، مورخ، جغرافی‌نگار، ادیب شافعی مذهب و از دیوانیان عصر ممالیک که نسبش به‌عمر بن خطّاب می‌رسد (ابن فضل الله، ۱۱/۲؛ ابن حجر، ۳۹۵/۱). وی در دمشق زاده شد. نخست‌درهمانجاو سپس در حجاز و مصر به‌تحصیل پرداخت.

ابن فضل الله مقدمات علوم را ابتدا از شیخ کمال الدین ابن قاضی، سپس از شمس الدین ابن‌مسلم، فقه را از قاضی القضاة شهاب الدین ابن المجد عبدالله آموخت، احکام صغری را از شیخ تقی الدین ابن‌تیمیه، عروض و ادبیات را از شیخ شمس الدین صایغ و علاءالدین وداعی، معانی و بیان را از علامه شهاب الدین محمود فرا گرفت و شماری از دیوانها و کتب ادبی را نیز پیش او خواند و لغت و نحو را نزد شیخ اثیرالدین [ابن حنان] آموخت (صفدی، ۲۵۴/۸ ـ ۲۵۵؛ ابن قاضی شهبه، ۷۹/۳). در ۷۲۹ ق پدرش محیی‌الدین یحیی که در دمشق کاتب سرّ بود از سوی سلطان وقت [ملک ناصر] به‌مصر احضار شد و به‌قاهره رفت و منصب کتابت سرّ مصر را عهده‌دار شد (مقریزی، سلوک، ۲ (۲) / ۳۰۹، *خطط*، ۵۶/۲). شهاب الدین احمد که همراه پدر به‌این شهر رفته بود، وی را در ادارهٔ امور یاری می‌کرد و معاون و نایب او به‌شمار می‌رفت (ابن تغری بردی، ۲۳۵/۱۰؛ ابن فرات، ۹ (۲) / ۳۹۲). در واقع کتابت سرّ اسماً با پدر ولیٰ عملاً با شهاب الدین احمد بود (مقریزی، *خطط*، همانجا). احمد بر اثر سرپیچی از دستور سلطان در مورد نوشتن القابی برای یکی از سران و به‌سبب خشونت در گفتار خود با سلطان، از چشم وی افتاد و از مقام خود برکنار گشت؛ پدرش نزد سلطان تقاضای بخشش فرزند را کرد (مقریزی، همان، ۵۷/۲، سلوک، ۲ (۲) / ۴۶۴ ـ ۴۶۵). سلطان او را به‌شام فرستاد و در ۷۳۸ ق برادرش علاءالدین علی را به‌جای او به‌مباشرت محیی‌الدین برگزید (ابن فرات، همانجا؛ مقریزی، همان، ۲ (۲) / ۴۶۵). محیی‌الدین در رمضان ۷۳۸ / آوریل ۱۳۳۸ در قاهره وفات یافت. علاءالدین علی مستقلاً به‌جانشینی پدر به‌ریاست دارالانشاء قاهره منصوب شد. طولی نکشید که احمد بر اثر شکایات مکرری که از وی می‌شد، بار دیگر مورد خشم سلطان قرار گرفته و از دارالانشاء دمشق معزول گردید و در ۱۴ شعبان ۷۳۹ ق / ۲۵ فوریهٔ ۱۳۳۹ م به‌زندان افتاد (مقریزی، همان، ۲ (۲) / ۴۶۴ ـ ۴۶۵، *خطط*، ۵۷/۲). ابن فضل الله در ۷۴۰ ق، بعد از ۷ ماه و ۱۸ روز از زندان قلعة الجبل آزاد شد و اندکی بعد بار دیگر به‌ریاست دارالانشاء دمشق منصوب گشت و تا ۷۴۳ ق در همین سمت باقی بود. در این سال از سمت خود معزول شد و به‌جای او برادرش بدرالدین محمد به‌کتابت سرّ در دمشق منصوب گردید. احمد به‌شفاعت علاءالدین علی مورد عفو قرار گرفته، از مجازات مصون ماند و به‌دمشق بازگشت و تا هنگام مرگ از مشاغل دیوانی برکنار ماند (همو، سلوک، ۲ (۲) / ۴۸۷، ۵۱۲، ۲ (۳) / ۹۲۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹/۳) و در این مدت به‌تألیف و تصنیف پرداخت (ابن وردی، ۵۰۳/۲) و احتمالاً آثار عمدهٔ وی ثمرهٔ اوقات فراغت سالهای آخر عمرش بوده است.

1. *Kinga Akhmeda...*

وی در نویسندگی و مسائل مربوط به‌سیاست و کشورداری از دیگر اعضای خانوادهٔ خویش که در مشاغل دیوانی حکومت ممالیک شهرت یافته بودند، برتر بود، ولی با همهٔ این برتری نتوانست در حد پدر و برادرانش در کار خود توفیق حاصل کند. چنین استنباط می‌شود که این عدم موفقیت به‌سبب سرسختی و شدت عمل و صراحت لهجه‌اش بود که موجبات عدم رضایت سلطان و دشمنی کسانی را که با وی در تماس بودند، فراهم می‌ساخت. او در انشاء و ترسل و نظم و نثر برجسته بود (همو، ۲/۵۰۲)، در سرودن شعر نیز ید طولایی داشت، اشعار تکلف‌آمیز او را نویسندگان دورهٔ ممالیک بسیار می‌ستودند، ولی نثرش برتر از نظمش بود. وی خطی زیبا داشت (ابن ایاس، ۱/۵۳۳).

ابن فضل الله در دمشق درگذشت و او را نزدیک قبر پدر و برادرش بدرالدین محمد در صالحیه دفن کردند (صفدی، ۸/۲۶۸).

آثار:

۱. *التعریف بالمصطلح الشریف*. این کتاب در آیین کشورداری ممالیک است که بر ۷ بخش تقسیم شده: ۴ بخش نخست دربارهٔ انواع مکاتبات، از قبیل عهود، تقالید و منشورها، خطبه‌ها، وصایا، نامه‌های مربوط به‌بزرگان مانند قضات و وزراء، القاب و عناوینی که در آغاز و پایان نامه قید می‌شود و نمونه‌های زیادی از نامه‌هایی که بین سلاطین ممالیک رد و بدل شده، بحث می‌کند. بخشهای ۵ و ۶ مربوط به‌جغرافیا و بخش ۷ مربوط به‌اطلاعات عمومی مورد نیاز صاحبان دیوان انشاء است. این اثر بار نخست در ۱۳۱۲ ق / ۱۸۹۴ م در قاهره و بار دوم با تحقیق و تعلیق محمد حسین شمس الدین، در ۱۹۸۸ م در بیروت به‌چاپ رسیده است.

۲. *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*. این کتاب مهم‌ترین اثر ابن فضل الله بوده و مشتمل بر ۲۷ جلد است. کتاب دارای دو بخش اصلی است: نخست جغرافیای زمین و مسائل مربوط به‌آن؛ دوم موجودات روی زمین که بر دو دستهٔ ناطق و غیرناطق تقسیم می‌شوند: بخش اول مشتمل بر دو نوع است. نوع اول بر ۵ باب و نوع دوم بر ۱۵ باب تقسیم می‌شود. هر باب خود شامل فصلهای گوناگون است. این بخش مربوط می‌شود به‌تاریخ طبیعی و جغرافیای طبیعی و متعلقات آن، به‌ویژه به‌مطالب مربوط به‌سرزمینهای مصر، شام و حجاز. در بخش دوم، مؤلف ساکنان کرهٔ زمین را به‌شرقی و غربی تقسیم کرده و ترجمهٔ احوال بزرگان، پزشکان، دانشمندان، فقیهان، سیاستمداران و دولتمردان را گرد آورده است. در بخش تاریخ از امتها و شهرها، از سال ۵۴۱ ـ ۷۴۴ ق سخن گفته و تاریخ اقوام مغول هند و ترکها و کردها و لرها را ذکر کرده است (ابن‌فضل‌الله، ۱۱/۷ـ۱۲؛ GAL, S, II / 177). این کتاب تاکنون به‌صورت کامل به‌چاپ نرسیده، فقط قسمتی از بخشهای آن به‌این صورت چاپ شده: الف ـ جزء اول به‌کوشش احمد زکی، قاهره، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴ م؛ ب ـ *وصف افریقیة والمغرب والاندلس فی اواسط القرن الثامن الهجری*، به‌کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، مجلة *البدر*، ۱۳۴۱ ق؛ ج ـ بخش مربوط به‌آفریقا (بجز مصر)، با ترجمهٔ فرانسوی توسط گودفروا دومنبین[1]، تحت عنوان «آفریقا بجز مصر[2]»، پاریس، ۱۹۲۷ م؛ د ـ ذکر *اخبار بلاد الروم* (آسیای صغیر)، به‌کوشش تشنر[3]، لایپزیک، ۱۹۲۹م؛ هـ ـ ذکر *اخبار الهند*، به‌کوشش اشپیس[4]، در مجموعة *التصانیف المشرقیة*، لایپزیک، ۱۹۴۳ م؛ و ـ بخشی از کتاب مربوط به‌یمن، به‌کوشش ایمن سید، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ز ـ *قبائل العرب فی القرنین السابع والثامن الهجریّین*، به‌کوشش دُرُتئا کراوولسکی، بیروت، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶ م.

بخشهای خطی کتاب: الف ـ اجزاء ۲ ـ ۵ از بخش اول و جزء ۵ از بخش ۲ دربارهٔ ممالک اسلام آغاز و در ذکر وزیران مغرب پایان می‌پذیرد. نسخه‌هایی از این جزء در ازهریه (ازهریه، ۵/۵۵۵ ـ ۵۵۶) و دارالکتب (خدیویه، ۵/۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰) و به شمارهٔ ۳۴۱ در مجموعهٔ لاندبرگ در اردن موجود است (بخیت، ۳/۴۵)؛ ب ـ جلدهای ۶ و ۷ در ذکر فقهای مذاهب چهارگانه، لغویون و نحویون، طوایف فقرا، حکمای متکلمان، پزشکان؛ ج ـ جلد ۸ و اجزاء ۵ تا ۱۰ از نوع دوم، و اجزاء ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۰ و ۲۳ مشتمل بر شرح احوال موسیقی‌دانان، بزرگان و وزیران، طوایف کاتبان و خطیبان، و نیز شاعران سده‌های ۴ ـ ۷ ق / ۱۰ ـ ۱۳ م مغرب و شعرای اسلامی قرن اول ق است که نسخه‌هایی از این جزءها در کتابخانه‌های مهم جهان موجود است (نک: خدیویه، ۵/۱۴۷ ـ ۱۵۰؛ بلوشه، 130، سید، ۳/۵۰ ـ ۵۱؛ GAL, S, II / 175, 177; ESC^2, I / 174-175؛ بخیت، ۳/۴۵ ـ ۴۶؛ دوسلان، 408 407)؛ د ـ جزء ۲۰، دربارهٔ گیاهان و جانوران، همراه با تصاویر رنگی از درختان و گیاهان گلدار تدوین یافته، از این جزء یک نسخه به‌شمارهٔ ۳۴۴ در کتابخانهٔ منچستر موجود است (نک: GAL, S, II/175؛ مینگانا، 534 532)؛ هـ ـ جزء ۲۳ دربارهٔ تاریخ مربوط به‌سالهای ۵۴۱ ـ ۷۴۴ ق است که نسخه‌ای از آن به‌شمارهٔ ۲۳۲۸ در پاریس موجود است (GAL, S, II, / 177؛ دوسلان، 408). یک جلد نیز به‌شمارهٔ ۲۳۲۹ در همانجا تحت عنوان سومین نوع «اجسام دهنیه» نگهداری می‌شود که مؤلف در آن جیوه، گوگرد، مومیا و کهربا را در شمار آن اجسام می‌آورد. ضمناً یک طرح تاریخ عمومی از ابتدای خلقت تا خلافت حضرت علی (ع) ارائه می‌کند، سپس از ۱۲ امام و سایر اعقاب آن حضرت تا نسل پنجم سخن می‌راند.

خالدوف کتابی تحت عنوان *تعلیقة مختصرة من تاریخ ابن فضل الله المسمی بالمسالک والممالک*، مشتمل بر ۱۴ باب به‌شمارهٔ ۹۶۱۲ معرفی می‌کند که مؤلف آن معلوم نیست (I/448).

۳. *ممالک عبادالصلیب* یا *رسالة تشتمل علی کلام اجمالی فی مشاهیر ممالک عباد الصلیب*، که ابن فضل الله آن را دربارهٔ ممالک فرنگ زمان خود نوشته و در آن از اوضاع سیاسی و اجتماعی

1. Gaudfroy Demombynes 2. *L'Afrique moins L'Egypte.* 3. F. Taeschner 4. O. Spies

سرزمینهای فرانسه، آلمان و ایتالیا، به ویژه اهل ونیز و جنوا و روابط و علایق آنان با مسلمانان بحث کرده است. این کتاب با ترجمهٔ ایتالیایی آن، توسط میکله آماری[1] در رم (۱۸۸۳ م) به‌چاپ رسیده است.

۴. *دمعة الباکی*. تنها اوراق به‌جا مانده از این اثر، دو صفحهٔ پایانی کتاب است مشتمل بر یک مینیاتور در چستر بیتی (رایس، 867-856). بغدادی از این کتاب زیر عنوان *دمعة الباکی ویقظة الشاکی* (۱۱۰/۱)، نام می‌برد، ولی صفدی *دمعة الباکی ویقظة الساهر* را تحت عنوان مستقل ذکر می‌کند (۲۵۵/۸).

۵. *الشَّتَویّات*، مجموعهٔ نامه‌های ابن فضل الله است به‌تنی چند از علمای زمان خود، دربارهٔ زمستان سخت ۷۴۴ ق دمشق، با پاسخهای آنها. این جزوه به‌شمارهٔ ۳۵۱ در لیدن و ۳۱۰۴ در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (ورهووه، GAL, II/178; VII/333؛ فروخ، ۷۶۳/۳). فؤاد سید از این کتاب به‌عنوان دیوان شعر ابن فضل الله نام می‌برد که به‌شمارهٔ ۱۱۴۴ در دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود و آن را نسخهٔ صحیح و معتبر ذکر می‌کند که آخرش ناقص است (سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۴۸۵/۱ ـ ۴۸۶).

۶. *مختصر قلائد العقیان* (زرکلی، ۲۶۸/۱)، یا *الدرر الفرائد فی مختصر قلائد العقیان* (فروخ، همانجا). این کتاب خلاصه‌ای است از *قلائد العقیان* تألیف ابن خاقان (GAL, S, II/176؛ معلوف، ۳ (۱، ۲) / ۳۴۳)، نسخه‌ای‌ازآن‌که در ۷۲۰ق نوشته‌شده،در دارالکتب‌مصرموجود است (زیدان، ۲۴۴/۳).

۷. *النبذة الکافیة فی معرفة الکتابة والقافیة*، موجود در کتابخانهٔ لایپزیک به‌شمارهٔ ۴۹۳ (GAL، همانجا؛ فولرس، 151 ـ 150).

۸. *یقظة الساهر و وثبة الخاطر*، موجود در کتابخانهٔ احمدیهٔ تونس به شمارهٔ ۵۴۳۳ (منصور، ۱۳۳ ـ ۱۳۴).

آثار یافت نشده: ۱. *حسن الوفاء لمشاهیر الخلفاء* (بغدادی، ۱۱۰/۱)؛ ۲. *الدائرة بین مکة والبلاد* (سکعه، ۷۴۳)؛ ۳. *الدعوة المستجابة*، در یک جلد (صفدی، ۲۵۵/۸)؛ ۴. *ذهبیّة العصر* (بغدادی، همانجا)؛ ۵. *سفرة السفرة* (صفدی، همانجا)؛ ۶. *صبابة المشتاق* (همانجا)؛ یا *صبابة المشتاق فی المدائح النَّبویة* (بغدادی، همانجا) یا *صبابة المشتاق فی البدائع النبویّة*، دیوانی است مشتمل بر قصایدی در مدح پیامبر اسلام (ص) (فروخ، ۷۶۳/۳)؛ ۷. *فواضل السمر فی فضائل آل عمر*، در ۴ جلد (صفدی، همانجا)؛ ۸. *المبکیات* (ابن شاکر، ۶۳۷)؛ ۹. *نفحة الروض* (صفدی، همانجا).

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به‌کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة* به‌کوشش محمد عبدالمعید، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، استانبول، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، *تاریخ*، به‌کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزّالدّین، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ ابن فضل الله، احمد بن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیّة*، به‌کوشش حافظ عبدالعلیم، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن وردی، زین الدین عمر، *تاریخ*، به‌کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بخیت و دیگران، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمّان، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *دلیل المعرض الرابع لکتاب العربی*، دمشق، ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلال؛ سکعه، مصطفی، *مناهج التألیف عندالعلماء العرب (قسم الادب)*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ معلوف، عیسی اسکندر، «من نفائس الخزانة التیموریة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۲۳ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *کتاب السلوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، *خطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس المخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ نیز:

Blochet; *De Slane*; ESC²; GAL; GAL, S; *Khalidov*; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic manuscripts in the John Rylands Library Manchester*, Manchester, 1934; Rice, D. S., «A Miniature in an Autograph of Shihāb al dīn Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī», BSOAS, London, 1950, vol. XIII (3); Vollers, K., *Katalog der islamischen* ... Leipzig, 1975; *Voorhoeve*.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ فَقیه، ابوبکر احمدبن محمدبن اسحاق، معروف به ابن‌فقیه همدانی، جغرافی‌دان سدهٔ ۳ ق. یاقوت نام و نسب او را ابوعبدالله احمدبن محمدبن اسحاق‌بن ابراهیم همدانی نوشته است (*ادبا*، ۱۹۹/۴). کنیهٔ ابوعبدالله را فؤاد سزگین نیز در مقدمهٔ خود بر چاپ عکسی *اخبار البلدان*، که از روی نسخهٔ خطی آستان قدس رضوی انجام گرفته، ذکر کرده است، اما در همین نسخهٔ خطی نام و نسب او احمدبن محمدبن اسحاق الهمدانی المعروف بابن الفقیه آمده و به کنیهٔ او اشاره نشده است (ص ۳۴۷). ابن‌ندیم تنها به ذکر احمدبن محمد اکتفا کرده است (ص ۱۷۱). دربارهٔ همدانی بودن ابن‌فقیه سند روشنی به دست نیامده است، ولی از شرح مبسوطی که وی دربارهٔ همدان و به ویژه از مطالبی که در همین بخش راجع به میهن‌دوستی آورده (*مختصر*، ۲۱۷ ـ ۲۵۸)، می‌توان چنین احتمال داد که از مردم همدان بوده است (کراچکوفسکی، IV/158). از سال ولادت و درگذشت و نیز شرح زندگانی او اطلاعی در دست نیست. ابن‌ندیم (همانجا) او را اهل ادب نوشته و افزون بر *البلدان*، وی را مؤلف کتاب دیگری با عنوان *کتاب ذکر الشعراء المحدثین والبلغاء منهم و المُفْحَمین* دانسته است ابن‌ندیم دربارهٔ *البلدان* ابن‌فقیه می‌نویسد که این کتاب ۱۰۰۰ برگ دارد که از آثار دیگران به ویژه کتاب جیهانی گرفته (سَلْخ) شده است. (همانجا). این نظر ابن‌ندیم موجب بروز تردیدهایی در میان محققان شده است. مشکل عمده در این مسأله مربوط به تاریخ نگارش *البلدان* است که اغلب آن را پس از مرگ معتضد خلیفهٔ عباسی در ۲۸۹ ق / ۹۰۲ م (GAL, I/260) یا ۲۹۰ ق (دخویه، مقدمه، 10) دانسته‌اند. محمد قزوینی که بنا را بر صحت نوشتهٔ ابن‌ندیم گذارده بود، با توجه به اینکه تاریخ تألیف کتاب جیهانی حدود ۲۰ تا ۳۰ سال پس از ۲۹۰ ق بوده

1. Michele Amari

است، چنین پنداشت که «لابد دخویه در تاریخ تألیف کتاب ابن‌الفقیه باید سهو فاحشی کرده باشد» (۱۲۲/۶)، ولی کراچکوفسکی به حمایت از نظر دخویه، نوشتهٔ مؤلف *الفهرست* را قابل تردید دانسته و متذکر شده است که در استفادهٔ ابن‌فقیه از آثار دیگران جای تردید نیست، اما وی نمی‌توانسته از کتاب جیهانی بهره گرفته باشد، زیرا ابن‌فقیه کتاب خود را پیش از جیهانی نوشته است. نزدیکی و همانندی در نوشته‌های این دو تن از لحاظ مضمون و محتوا قطعی است و چه‌بسا همین نکته سبب بروز چنین گمانی از سوی ابن‌ندیم شده باشد (کراچکوفسکی، IV/222؛ دخویه، مقدمه، 11). در اینکه ابن‌فقیه کتاب خود را در حدود ۲۹۰ ق نوشته،کمتر تردید کرده‌اند، زیرا ابن‌فقیه از وقایع عهد خلافت معتضد (۲۷۹ ـ ۲۸۹ق) یاد کرده و او را «خلیفتنا» (مختصر، ۵۳) نامیده است. وی در ضمن،دوبار از مکتفی (خلافت: ۲۸۹ ـ ۲۹۵ق / ۹۰۲ ـ ۹۰۸م) ذکری به میان آورده، ولی به عنوان خلیفه از او یاد نکرده است (همان، ۲۴۳، ۲۷۰). معلوم می‌شود که به هنگام نگارش کتاب یا مکتفی هنوز به خلافت نرسیده بوده و یا اینکه ابن‌فقیه از آن آگاهی نداشته است.

آخرین حادثهٔ تاریخی که در کتاب ابن‌فقیه دیده می‌شود، مربوط به قتل عمرو لیث صفاری است (همان، ۵۳) که به نوشتهٔ طبری حکم آن در آخرین لحظات حیات معتضد صادر شده و پس از مرگ خلیفه صورت گرفته است (۸۸/۱۰). از اینجا می‌توان دریافت که ابن‌فقیه ظاهراً اثر خود را در حدود ۲۸۹ ـ ۲۹۰ ق نوشته که به هر تقدیر پیش از نگارش کتاب جیهانی بوده است.

مطالب *البلدان* تا اندازه‌ای با نوشته‌های جاحظ نیز مرتبط و نزدیک است. بعضی از مؤلفان چون مقدسی، ابن‌فقیه را مقلّد جاحظ دانسته‌اند. مقدسی می‌نویسد چون به کتاب ابن‌فقیه می‌نگری، چنین می‌نماید که کتاب جاحظ و *زیج اعظم* را می‌خوانی (ص ۲۴۱). حسن حسنی عبدالوهاب که نسخه‌ای از کتاب جاحظ با عنوان *التبصّر بالتجارة* را در تونس کشف و منتشر کرده، معلوم داشته است که تنی چند از جغرافی‌نگاران و جهانگردان بزرگ از جاحظ بهره گرفته‌اند و جاحظ نخستین کسی بوده که باب تألیف را در بیان طول و عرض سرزمینها و ویژگیهای آنها گشوده و این شیوه را پیش‌پای کسانی چون ابن‌فقیه همدانی، ابن‌رُستهٔ اصفهانی، ابوزید بلخی، اصطخری، ابن‌حوقل و مقدسی نهاده است، چنانکه آنان هر چند مطالب جاحظ را بسط و گسترش داده‌اند، در واقع مقلدان و وابستگان به او هستند (صص ۷، ۸). کراچکوفسکی نیز دربارهٔ ارتباط *البلدان* ابن‌فقیه با نوشتهٔ جاحظ حق را به مقدسی می‌دهد. به نوشتهٔ او در رابطهٔ شیوهٔ نگارش ابن‌فقیه با جاحظ جای تردید نیست و پیداست که این رابطه کاملاً آگاهانه بوده است (IV/158). وی همچنین متذکر می‌گردد که ابن‌فقیه در نگارش اثر جغرافیایی خویش به میزان قابل‌ملاحظه‌ای مرهون نوشته‌های جاحظ است (IV/125). در اشاره به انتقاد مقدسی لازم به تذکر است که در سدهٔ ۴ ق که دوران شکوفایی ادب جغرافیایی اسلامی بوده است، اغلب به محققان و دانشمندانی برخورد می‌کنیم که آثار گذشتگان و روش کار آنان را مورد انتقاد قرار داده‌اند. در سده‌های بعد این شیوه جای خود را به بهره‌گیری و جمع‌بندی آثار متقدمان داد. مقدسی در برخورد انتقادی نسبت به گذشتگان گاه مطالبی نوشته است که تا اندازه‌ای اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، مثلاً می‌نویسد که نوشتهٔ ابن‌فقیه را نمی‌توان از نوشتهٔ جاحظ متمایز کرد (کراچکوفسکی، IV/23).

هنوز اثر ابن‌فقیه با عنوان کتاب *ذکر الشعراء المحدثین و البلغاء منهم و المفحمین* که ابن‌ندیم از آن یاد کرده، شناخته نشده است، ولی از *البلدان* او قطعاتی برجا مانده است. این کتاب او را در ۵ مجلد و حاوی ۲٬۰۰۰ صفحه نوشته‌اند (همو، IV/156). مقدسی با احتیاط از آن یاد کرده و نوشته است «کتابی را که ابن‌فقیه همدانی مؤلف آن بود در ۵ مجلد دیدم» (ص ۵). این کتاب برجا نمانده، ولی ظاهراً در حدود ۴۱۳ق / ۱۰۲۲م شخصی به نام ابوالحسن علی‌بن جعفر شَیْزری (شَیْزَری) آن را ملخص کرده است (دخویه، مقدمه، 8). در بعضی نوشته‌ها نسبت این شخص شیرازی ذکر شده است (*دانشنامه*؛ *لغت‌نامه*). از این تحریر خلاصه شده سه نسخه باقی است (EI²). در این نسخه‌ها بسیاری از مطالب حذف شده و بعضی مطالب که یاقوت از ابن فقیه نقل کرده، به صورتی فشرده آمده است. یکی از این نسخه‌ها با عنوان مختصر کتاب *البلدان*،به کوشش دخویه در ۱۸۸۵م انتشار یافت. نسخهٔ دیگری از این کتاب متعلق به موزهٔ بریتانیاست (الیس، I/175). تا ۱۹۲۳م متن دیگری از کتاب ابن فقیه شناخته نشده بود، تا اینکه در بهار ۱۹۲۳م زکی ولیدی طوغان از دانشمندان ترکستان در کتابخانهٔ آستان قدس به نسخه‌ای خطی از اثر ابن فقیه برخورد که رسالهٔ ابودلف و سفرنامهٔ ابن فضلان نیز ضمیمهٔ آن بود. صفحات اول و آخر این نسخه افتاده است و تنها در پایان مطالب کتاب ابن فقیه نوشته شده «تم... کتاب *اخبار البلدان*» (ص ۳۴۷).

بنا به اظهار زکی ولیدی طوغان ضمن مطالعه معلوم می‌شود، کتابی که دخویه با عنوان مختصر کتاب *البلدان* طبع و نشر کرده، خلاصهٔ همین کتاب است (طوغان، ۴۷/۱). این کتاب در فهرست کتب آستان قدس، به شمارهٔ ۱۰۹ با عنوان «*اخبار البلدان* لابن خاتون» ثبت شده، اما به نوشتهٔ طوغان به آسانی می‌توان دریافت که کتاب مزبور *اخبار البلدان* ابن فقیه و واقف آن ابن خاتون است (۴۶/۱). کووالفسکی اطلاع بیشتری دربارهٔ واقف این نسخهٔ خطی به دست داده و متذکر شده است که بر پایهٔ مطالب فهرست فارسی کتابخانهٔ آستان قدس معلوم می‌شود که این نسخهٔ خطی جزء مجموعهٔ کتابهایی است که در ۱۶۵۶ـ۱۶۵۷م (۱۰۶۷ق) شخصی به نام ابن خاتون به آستان قدس اهدا کرده است. چنین به نظر می‌رسد که ابن خاتون از اعقاب خاتونی بوده که در مرو کتابخانهٔ بسیار جالبی داشته است (ص 40). یاقوت از وجود این کتابخانه در مرو یاد کرده است (*بلدان*، ۵۰۹/۴). چنین به نظر می‌رسد که یاقوت از این کتابخانه بهره جسته و چه بسا ممکن

است که همین نسخهٔ خطی را دیده باشد (کووالفسکی، همانجا). یاقوت به نقل از ابن‌فقیه مطالبی در معجم *البلدان* ذکر کرده که در مختصر کتاب *البلدان* دیده نمی‌شود. یکی از این مطالب دربارهٔ نوشجان علیاست که گویا از ۴ شهر بزرگ و ۴ شهر کوچک تشکیل شده بوده است (۸۲۳/۴). از اینجا می‌توان به صحت نوشتهٔ مقدسی (ص ۵) و ابن ندیم (ص ۱۷۱) در مورد وسعت مطالب کتاب ابن فقیه پی برد. ضمن مقایسهٔ نسخهٔ طبع دخویه با نسخهٔ خطی آستان قدس به سهولت می‌توان دریافت که این دو نسخه مکمل یکدیگرند. طوغان می‌نویسد که دو ثلث از ابواب نسخهٔ طبع دخویه در نسخهٔ مشهد نیست. در ضمن بابهای ۳ تا ۱۰، ۱۵ و ۲۴ تا ۲۸ نسخهٔ آستان قدس نیز در نسخهٔ طبع دخویه وجود ندارد (۴۷/۱، ۴۸). شمارهٔ صفحات نسخهٔ آستان قدس، ۳۴۷ و نسخهٔ طبع دخویه، ۳۳۰ است. باب خراسان در نسخهٔ آستان قدس (صص ۳۰۷-۳۴۷) مفصل‌تر از نسخهٔ طبع دخویه (صص ۳۱۴-۳۳۰) است. وجود عنوان «تم الاختصار» در صفحهٔ ۳۳۰ طبع دخویه نشانهٔ ملخص بودن نسخه‌ای است که توسط ابوالحسن شزری (شیزری) صورت گرفته است. چنانکه گذشت، احتمالاً نسخهٔ آستان قدس یکی از مراجع مورد استفادهٔ یاقوت بوده است. به عنوان نمونه می‌توان از نوشتهٔ یاقوت دربارهٔ فرمانروای ترکان (*بلدان*، ۸۳۹/۱) یاد کرد که با نسخهٔ آستان قدس (ص ۳۳۴) انطباق دارد. در آنجا از فرمانروای ترکان که اسلام آورده بود، سخن رفته است.

مختصر کتاب *البلدان* را نمی‌توان نوشته‌ای صرفاً جغرافیایی به شمار آورد. این کتاب در واقع مجموعه‌ای ادبی همراه با شعر و طنز است که با استفاده از تألیفات دیگران نوشته شده و گزیده‌ای است که مؤلف برای استفادهٔ افراد غیرمتخصص علاقه‌مند گرد آورده است. در این کتاب علاوه بر مطالب جغرافیایی، احادیث، داستانها و مطالب عجیب و غریب نیز آمده است (کراچکوفسکی، IV/158). ابن فقیه به هنگام بحث پیرامون نخستین سیر و سفرهای عهد اسلامی از حوادثی یاد کرده است که بیشتر جنبهٔ داستان‌سرایی دارد. از جملهٔ اینگونه مطالب داستانی است که به عُبادة بن صامت از قبیلهٔ خزرج منسوب است که از مردم مدینه و یکی از انصار پیامبر (ص) بود (مختصر، ۱۴۰-۱۴۳). دینوری که پیش از ابن فقیه می‌زیسته، نیز این داستان را آورده است (۱۸-۱۹)، ولی ابن فقیه داستان را به صورتی مشروح‌تر نقل کرده است. تفاوت عمده میان دو نوشتهٔ مذکور مربوط به نام این شخص است که دینوری به جای عبادة، عبدالله آورده است (ص ۱۸؛ ابن فقیه، مختصر، ۱۴۰) و در *طبقات* ابن سعد نیز به همان صورتی است که ابن فقیه ذکر کرده است (۲۲۰/۱، ۳۵۶/۲).

یکی از مسائلی که ابن فقیه در کتاب خود بدان اشاره کرده، مسألهٔ استفاده از نقشهٔ جغرافیایی در میان عربهاست. آنان به ویژه پس از فتوحات به کسب اطلاعات دربارهٔ اقوام و کشورها روی آوردند. این اطلاعات در بسیاری از موارد با افسانه آمیخته بود که عربها در روزگار باستان و اوایل عهد اسلامی آن را «فضائل» می‌نامیدند (کراچکوفسکی، IV/56-59, 594). در آن زمان عربها هنوز با نقشه‌های جغرافیایی آشنایی نداشتند. مسعودی از قول اهل روایت می‌نویسد: هنگامی که خداوند ولایتها را از عراق و شام و مصر و دیگر نواحی بر مسلمانان گشود، عمربن خطاب به یکی از خردمندان عصر خود نوشت که ما مردمی بادیه‌نشین بوده‌ایم و خداوند ولایتها را برای ما گشوده است و می‌خواهیم در زمین جای گیریم و در شهرها اقامت گزینیم؛ برای من شهرها را با هوا و مسکنهای آنها و اثری که خاک و هوا در مردم آنجاها دارد، وصف کن (۳۴/۲). اما نخستین آگاهی از وجود نقشه در میان عربها را مربوط به ابتکار حجاج بن یوسف ثقفی دانسته‌اند که در آغاز با عنوان «صورة» به کار رفته است (کراچکوفسکی، IV/60). ابن فقیه و طبری هر دو در این مورد اتفاق نظر دارند، ولی هر یک داستان جداگانه‌ای در این زمینه نقل کرده‌اند. طبری از قول ادریس بن حنظله می‌نویسد که حجاج در ۸۹ق/۷۰۸م از قتیبة بن مسلم باهلی خواست تا نقشهٔ (صورة) بخارا را برای او بفرستد (۴۴۰/۶)، ولی ابن فقیه دربارهٔ آشنایی عربها با نقشهٔ جغرافیایی به داستان دیگری با تفصیل اشاره کرده و نوشته است هنگامی که حجاج بن یوسف نمایندهٔ خود را نزد دیلمیان فرستاد و آنان را به پذیرش اسلام و یا پرداخت جریه دعوت نمود، دیلمیان از پذیرفتن پیشنهاد او سرباز زدند. از این روی دستور داد تا نقشهٔ (صورة) دیلم و دشتها و کوهها و دره‌ها و جنگلهای آن سرزمین را فراهم آورند (مختصر، ۲۸۳).

مختصر کتاب *البلدان* با شرحی پیرامون آفرینش زمین و آسمان و اختلاف شب و روز آغاز می‌شود (ص ۳)، ولی نسخهٔ آستان قدس که احتمالاً حاوی بخش دوم از متن کامل اثر ابن فقیه بوده است (کراچکوفسکی، IV/159)، با شرحی از کوفه آغاز می‌گردد (ص ۲). نوشتهٔ ابن فقیه مؤید تصوری است که تا پیش از اسلام نیز در میان ایرانیان و یهودان و دیگران پیرامون هفت بخش بودن زمین وجود داشته است (مختصر، ۳). دراثر ابن فقیه نقل قولهایی از گذشتگان آمده است که نشانهٔ ذوق و سلیقهٔ اوست. مآخذ کتاب او متعدد بوده‌اند و به تقریب از اکثر مؤلفان پیشین به ویژه جاحظ، ابن خردادبه و دیگران مطالبی درکتاب وی آمده است (دخویه، مقدمه، 11). در کتاب از سلیمان سیرافی بازرگان دریانورد ایرانی (مختصر، ۱۱) مطالبی آمده که مورد توجه گابریل فِران («گزارشها[1]»، 3-5) قرار گرفته است. مقدسی از فقدان نظم در کتاب ابن فقیه یاد کرده و نوشته است که وی جز شهرهای بزرگ را نام نبرده، روستاها و بخشها را مرتب نکرده و چیزهایی در کتاب آورده است که شایسته نیست. گاه از دنیا پرهیز می‌دهد و گاه بدان می‌خواند، گاه می‌گریاند و گاه بازی می‌دهد و می‌خنداند. در کتاب او حشو و زواید نیز کم نیست. ابن فقیه می‌گوید که اینها را برای رفع خستگی خوانندگان آورده‌ام. هنگامی که به کتاب

1. *Relations de...*

ابن فقیه می‌نگرم چنان در داستانهایش گم می‌شوم که نمی‌دانم سخن دربارهٔ کدام شهر است (ص ۵). کراچکوفسکی نیز در این مورد حق را به مقدسی می‌دهد (IV / 158). در تأیید نظر مقدسی کافی است به سرفصلها و موضوعهای بخش نخستین مختصر کتاب *البلدان* پیرامون آفرینش زمین و دریاهایی که زمین را احاطه کرده‌اند، شگفتیهای آن، تفاوت میان چین و هند، مکه، بیت‌الله الحرام، طائف، مدینه و مسجد آن، تفاوت میان تهامه و حجاز، یمامه، بحرین، یمن، جدّی گرفتن هزلیات و هزل شمردن مطالب جدی، ستایش خانه بدوشان و آوارگان، مصر و نیل، سرزمینهایی چون نوبه، حبشه، بجا (البُجَة)، مغرب، بیت‌المقدس، دمشق، جزیره، بیزانس، ستایش و نکوهش بناها، کوفه و قصر خورنق (همراه با نقل‌قولها و تذکرات تاریخی)، بصره، فارس و غیره،توجه شود. به عنوان نمونه هنگام وصف یک چشمهٔ نزدیک همدان به سه موضوع اشاره شده است: شرحی در ستایش آب سرد (مختصر، ۲۲۰ـ۲۲۷)، همنوایی میان عبدالقاهر و حسین بن ابی سَرْح در ستایش همدان و عراق و نکوهش آنها (همان، ۲۲۷ـ۲۳۷) و سرانجام موضوع میهن دوستی و حب‌الاوطان (همان، ۲۳۷ـ۲۴۰).

صرف‌نظر از نقایص یاد شده، ابن فقیه به مسائلی اشاره کرده که گرچه افسانه‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی از دیدگاه تاریخی قابل توجه است. به عنوان نمونه قدیم‌ترین شرح پیرامون سمرقند در عهد اسلامی از ابن فقیه است (همان، ۳۲۵ـ۳۲۶؛ بارتولد، I/135). به نوشتهٔ او گرد سمرقند همانند بلخ و بخارا دیواری به طول ۱۲ فرسنگ با ۱۲ دروازه وجود داشت که از چوب ساخته شده بودند و هریک دو لنگه داشت. در پشت هر دروازه، دو در دیگر وجود داشت. میان این دو در جایگاه دروازه‌بانان بود (مختصر، ۳۲۵ـ۳۲۶). چنین به نظر می‌رسد که مساحت شهر سمرقند در آن روزگار ۵٬۰۰۰ و با حومه آن ۶٬۰۰۰ جریب بوده است.

ابن فقیه از وجود مسجد جامع سمرقند نیز یاد کرده است (مختصر، ۳۲۶). وی به نقل از اصمعی (هـ م) می‌نویسد که بر دروازهٔ سمرقند با خط حمیری نوشته شده است که از این شهر تا صنعا ۱٬۰۰۰ فرسنگ و از بغداد تا افریقیه ۱٬۰۰۰ فرسنگ و از سیستان تا دریا ۲۰۰ فرسنگ است (همانجا). یاقوت نیز به این نکته اشاره کرده است (*بلدان*، ۱۳۶/۳). مطالب ابن فقیه در این باب مفصل‌تر از اصطخری است (اصطخری، ۲۴۸). همهٔ آنان براین عقیده بوده‌اند که خط حک شده بر دروازهٔ آهنین سمرقند حمیری بوده است. بعضی محققان چنین اظهار نظر کرده‌اند که خط مزبور مشابه حروف سنگ‌نبشتهٔ اورخون بوده که مشابهتهایی با خط حمیری داشته است. عربها معمولاً خطوط بیگانه و ناشناخته را حمیری و یا مسند می‌نامیدند (بارتولد، I/138، حاشیه). ابن فقیه از وجود پرستشگاه بودایی نوبهار در بلخ که نزد مسلمانان شهرت فراوان داشت، یاد کرده و شرح مبسوطی در این زمینه آورده است. به نوشتهٔ ابن فقیه فرمانروایان چین و کابل به زیارت این پرستشگاه می‌آمدند و زائران بسیار بدان روی می‌آوردند. وی می‌نویسد زمینهای اطراف نوبهار با ۷۰۰ نهر آب و روستای نزدیک آن ۸ فرسنگ در ۴ فرسنگ بود که برمکیان سرپرستی آن را برعهده داشتند (مختصر، ۳۲۲ ـ ۳۲۴). ابن فقیه ویرانی بلخ و نوبهار را در عهد خلافت عثمان بن عفان نوشته است (همان، ۳۲۳)، ولی بلاذری آن را به عهد خلافت معاویه مربوط می‌داند (ص ۴۰۹). بارتولد نوشتهٔ ابن فقیه دربارهٔ این پرستشگاه را تا اندازه‌ای افسانه‌آمیز دانسته است (VII/43). به نوشتهٔ او دروازهٔ این پرستشگاه در غرب شهر باستانی افراسیاب قرار داشت (I/137). ازمسائلی که تاکنون به درستی روشن نشده، اسلام آوردن برمک پدر خالد است. بسیاری‌ازمنابع‌این‌نکته را مشخص نکرده‌اند که برمک اسلام آورده بوده است، یا نه؟ ولی ابن فقیه با صراحت از ورود برمک به مدینه در عهد خلافت عثمان و اسلام آوردن او یاد کرده و نوشته است که وی پس از مسلمان شدن،نام عبدالله برخود نهاد (مختصر، ۳۲۳). مطالبی که ابن فقیه به نقل از سلیمان سیرافی آورده، شایان توجه بسیار است، زیرا از این بازرگان مشهور ایرانی که به سفرهای دریایی پرداخته بود، جز بعضی داستانهای افسانه‌آمیز، تقریباً هیچ اطلاعی دردست نیست.

گروهی از محققان نسبت به صحت داستانها و سفر او به چین ابراز تردید کرده‌اند، ولی گابریل فران («بررسیها»[1] I/51-60؛ همو، «گزارشها»، 3-5) به این نکته توجه نموده که ابن فقیه داستان او را با ذکر نام ارائه کرده است (نک: مختصر، ۱۱ـ۱۳). بعضی محققان تاریخ،داستان سفر او را مربوط به ۲۳۷ ق / ۸۵۱ م دانسته‌اند (کراچکوفسکی، IV/141). هرگاه تاریخ نگارش کتاب ابن فقیه را منطبق با واقعیت بدانیم، در این صورت می‌توان گفت که مطالب مربوط به سفر سلیمان سیرافی حدود نیم قرن پس از نگارش یادداشتهای این بازرگان دریانورد بوده است. نمونهٔ دیگری که ابن فقیه به نقل از مؤلفان پیشین آورده،مربوط به ابوالعباس جعفر بن احمد مروزی (د ۲۷۴ ق / ۸۸۷ م) است (کراچکوفسکی، IV/127) که اثر وی تاکنون به دست نیامده است. ابن ندیم او را نخستین مؤلف کتب جغرافیایی از نوع *مسالک و ممالک* نامیده است (ص ۱۶۷). در ضمن هیچ گونه آگاهی از تألیفات مروزی دردست نیست. ابن فقیه ضمن بحث پیرامون سنگ افسانه‌ای باران‌زا (حجرالمَطر) از نوشتهٔ مروزی بهره گرفته است (مختصر، ۳۲۹ـ۳۳۰)، ولی در ذکر نام او اندک تفاوتی مشهود است. ابن فقیه از قول او مطالبی نیز دربارهٔ قبایل ترک آورده است (کراچکوفسکی، IV/127). یکی دیگر از اطلاعات مهمی که ابن فقیه در نوشته‌های خود به دست داده، مربوط به رواج علامت هلال در میان مسلمانان است. مسلمانان علامت هلال ماه را که پیش از آنان در عهد ساسانیان معمول بود، به عنوان نشانه‌ای از اسلام در برابر علامت صلیب مسیحیان به کار می‌بردند (بارتولد، VI/489). ابن فقیه از وجود دو هلال که به دستور عمربن خطاب به کعبه ارسال و در آنجا

1. *Etudes sur...*

آویخته شده بوده، یاد کرده است (مختصر، ۲۰). مسألهٔ جالب دیگر اینکه ابن فقیه از وجود مسجدی در کنار کلیسا، در شهر حمص یاد کرده است (همان، ۱۱۲) و این نکته گفتهٔ بارتولد (VI/652) را مبنی براینکه در سدهٔ ۱۰ م مسلمانان و مسیحیان در زیر یک سقف به عبادت می‌پرداختند، به یاد می‌آورد.

بارتولد می‌نویسد در عهد خلافت هارون‌الرشید و زمان فرمانروایی شارل کبیر، بازرگانان یهودی از اروپا به سرزمینهای اسلامی می‌آمدند و به مبادلهٔ کالا می‌پرداختند. در ممالک اسلامی این بازرگانان را نه با نام عربی، بلکه با نام پارسی می‌شناختند. این نام در نوشتهٔ ابن خردادبه و ابن فقیه به صورت الراذانیة یا الراهدانیة (VI/346؛ ابن فقیه، مختصر، ۲۷۰) آمده که صورتی از واژهٔ «راه‌دان» یا «راه‌دانان» است.

ابن فقیه همانند ابن خردادبه، یعقوبی و ابن رُسته کوشیده است تا مطالب نسبتاً منظمی از اوضاع قومی و نظام اداری سرزمینهای مختلف اسلامی ارائه کند. گرچه نوشته‌های ابن فقیه را از دیدگاه جغرافیایی نمی‌توان در حدّ آثار گروهی از جغرافی‌نگاران همزمان وی به شمار آورد، با این وصف از دیدگاه فرهنگی و تاریخی در بعضی موارد برتر از آنهاست (کراچکوفسکی، IV/159). وی تصویری روشن از ذوق ادبی و تمایلات جوامع روشنفکری عربی زبان اواخر سدهٔ ۳ ق / ۹ م ارائه کرده است. در دانش معاصر، ابن فقیه نه تنها از نظر بیان مطلب دربارهٔ آسیای میانه و قفقاز شهرت دارد، بلکه نوشته‌های او دربارهٔ مسائل بازرگانی و خط سیر بازرگانان یهودی و اسلاو نیز قابل توجه است (همانجا).

مآخذ: ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن فقیه، «اخبار البلدان»، *مجموع فی الجغرافیا*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ همو، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، *مسالک و ممالک* (ترجمهٔ فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن ۱۸۶۳ م؛ *دانشنامه*؛ دخویه، یان، مقدمه بر *مختصر کتاب البلدان* (نک: ابن فقیه در همین مآخذ)؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ سزگین، فؤاد، مقدمه بر *مجموع فی الجغرافیا* (نک: ابن فقیه در همین مآخذ)؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸ م؛ طوغان، زکی ولیدی، «نسخهٔ خطی کتاب ابن فقیه درمشهد»، *ایرانشهر*، س ۴، شم ۱، ۳، ۴؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، مقدمه برکتاب *التبصر بالتجارة* جاحظ، دمشق/قاهره، ۱۹۳۲ م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Bartold, V. V., «Turkestan v epokhu mongolskogo nashestviya», *Sochineniya*, Moskva, 1963, vol. I; id, «Karl Velikii i Hārūn-ar rashid», *Sochineniya*, Moskva, 1966, vol. VI; id, «K voprosu o polumesyatse kak simvol islama», *Sochineniya* Moskva, 1966, vol. IV; id, «Islam i melkiti», *Sochineniya*, Moskva, 1966, vol. VI; id, «Istoriko-geograficheskii obzor Irana», *Sochineniya*, Moskva, 1971, vol. VII; EI²; Ellis, A. G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, 1967; Ferrand, Gabriel, *Etudes sur la géographie arabo-islamique*, Frankfurt, 1986; id, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*, Frankfurt, 1986; GAL; Kovalevskii, A. P., *Kniga Akhmeda Ibn-Fadlana o ego puteshestvii na Volgu v 921-922*, Kharkov, 1956; Krachkovskii, A. Yu., «Arabskaya geograficheskaya literatura», *Izbrannie sochineniya*, Moskva / Leningrad, 1957, vol. IV.

عنایت الله رضا

اِبْنِ فَقیه، ابو منصور فخرالدین عبدالواحد بن ابراهیم (۵۶۱- ۶۳۶ ق/ ۱۱۶۶- ۱۲۳۹ م)، محدث و شاعر بغدادی. اصل او از دَسْکَرَه، قریه‌ای در راه خراسان بود و در محوّل بغداد درگذشت، از این‌رو وی را دَسکری و مُحَوَّلی نیز گفته‌اند (ابن فُوَطی، *تلخیص*، ۴ (۳) / ۲۲۳، *الحوادث*، ۱۲۰). پدرش در بغداد ساکن بود، اما چندی هم در موصل زیست، و همانجا بود که ابن فقیه چشم به جهان گشود. خاندانش به علم و ادب شهرت داشتند و اوازکودکی همراه پدر به مجالس و محافل علمی راه یافت (ابن نجار، ۱۸۸/۱). دوران جوانی و پرورش علمی او در موصل گذشت و از ۴ سالگی در درس ابوالفضل طوسی حضور یافت و از او استماع حدیث کرد. با اینهمه او به شعر و ادب تمایل بسیار داشت و خود نیز به سرودن شعر پرداخت و در این فن دستی توانا یافت (همانجا؛ منذری، ۵۰۸/۳). ابن نجار و منذری او را به متانت الفاظ و ملاحت معانی اشعار و خطی خوش ستوده‌اند (همانجاها). ابن فوطی (*الحوادث*، همانجا) خط‌نویسی او را به شیوهٔ ابن بوّاب دانسته است. ابن فقیه سرانجام به بغداد رفت و در محلهٔ محوّل رحل اقامت افکند و مجلس حدیث بر پا کرد. از شاگردان و راویان حدیث و شعر وی، یکی ابن نجار است که خود به شاگردی نزد ابن فقیه تصریح کرده است (همانجا). متأسفانه هیچ‌یک از آثار او به جای نمانده، تنها چند قطعه شعر از او نقل کرده‌اند (ابن نجار، ۱۸۹/۱، ۱۹۰؛ ابن فوطی، همان، ۱۲۰، ۱۲۱؛ ابن شاکر، ۴۱۳/۲، ۴۱۴). پس از درگذشت ابن فقیه در مُحَوَّل، جنازه‌اش را در مقبرهٔ احمد بن حنبل (باب حرب) به خاک سپردند (منذری، همانجا؛ ابن نجار، ۱۹۰/۱).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جوّاد، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ همو، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م.

احمد پادکوبه هزاوه

اِبْنِ فَلّوس، ابوطاهر (ابوالفضل) شرف الدین (شمس‌الدین) اسماعیل بن‌ابراهیم‌بن غازی‌بن محمد نمیری (شیبانی) ماردینی، ریاضی‌دان، فقیه و محدث حنفی مذهب ایرانی الاصل. نیای او غازی‌بن محمد اصلاً اهل شیراز بود و به موصل کوچید و سپس در الرُّها منصب قضا یافت. پسرش ابراهیم نیز در دمشق نیابت قضا داشت. ابن‌فلوس در ۵۴۴ق/۱۱۴۹م (نعیمی، ۵۴۱/۱) در ماردین زاده شد (ابن ابی‌الوفاء، ۱۴۴/۱). برخی از نویسندگان تولد او را در ۵۹۳ یا ۵۹۴ق ذکر کرده‌اند (همانجا) که به نظر درست نمی‌آید (نک: دنبالهٔ مقاله). به هر حال ابن‌فلوس در دمشق به تحصیل علم پرداخت. فقه را بر مذهب حنفی فرا گرفت و از اصحاب ابوطاهرسلفی (همانجا) و کسانی چون یوسف‌بن معالی البزار (د ۵۹۲ق) وهبة الله بن محمد

شیرازی (د ۵۷۸ق) حدیث شنید (نعیمی، همانجا). بنابراین پیداست که با توجه به سنوات درگذشت این دوتن، سالهای ۵۹۳ یا ۵۹۴ که برای تولد ابن‌فلوس ذکر کرده‌اند، نمی‌تواند درست باشد. ابن‌فلوس همچنین مدتی در مصر به تحصیل علوم قرآن و حدیث مشغول شد و در آن علوم دستی قوی یافت (ابن‌ابی الوفاء، همانجا). از استادان وی در این علوم، و نیز در طب و منطق و خاصه ریاضیات که در آن چیره دست بود، آگاهی نداریم، چنانکه دانسته نیست در چه زمانی به عنوان قاضی حنفی به نیابت از قاضی ابن‌زکی منصوب شد (ابن‌عماد، ۱۲۹/۵). ابن‌فلوس در مدرسهٔ فخریه برای حنفیان تدریس می‌کرد و از جملهٔ مدرسان مدرسهٔ عزالدین نیز به‌شمار می‌رفت (ابن‌ابی الوفاء، همانجا)، اما مهم‌ترین شغل علمی او نظارت بر مدرسهٔ طرخانیهٔ دمشق و تدریس در آنجا بود (همو، ۱۴۵/۱؛ نعیمی، همانجا). وی در همین منصب بود که الملک المعظم عیسی، سلطان ایوبی دمشق (حک ۶۱۵-۶۲۴ق) از او خواست تا به حلّیت شراب خرما و انار فتوا دهد و چون نپذیرفت، وی را از طرخانیه اخراج کرد (ابن‌کثیر، ۷(۱۳)/۱۴۷؛ ابن‌عماد، همانجا). ابن‌فلوس پس از آن خانه‌نشین شد و در آنجا تا هنگام مرگ به تدریس و افتاء روزگار می‌گذرانید. تاریخ درگذشت او را ۶۲۹ق (نعیمی، ابن‌عماد، همانجاها)، ۶۳۰ق (ابن‌کثیر، همانجا)، ۶۳۷ق (ابن‌ابی الوفاء، ۱۴۴/۱) وحتی ۶۵۰ق (GAL, I/622) نوشته‌اند.

از نام شاگردان ابن‌فلوس اطلاع چندانی در دست نیست. ظاهراً یکی از معروف‌ترین آنها زین‌الدین ابن العتال است که پس از اخراج وی از مدرسهٔ طرخانیه، از سوی الملک المعظم به جای استاد، عهده‌دار مشاغل او شد (ابن‌کثیر، همانجا). کسانی چون زکی البرزالی، شهاب القوصی و تاج العرب دختر غیلان از او روایت کرده‌اند (نعیمی، همانجا).

آثار: با آنکه ابن‌فلوس در فقه و حدیث نیز شهرت داشت، ولی عمدهٔ آثار او در ریاضیات است، بدین شرح: ۱. *ارشاد الحُسّاب الی المفتوح من علم الحساب*، که در یک مقدمه و ۵ باب است و در مکه نوشته شده است. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (سید، ۳۵/۱)؛ ۲. *اعداد الاسرار فی اسرار الاعداد*، در یک مقدمه و ۳ باب. این کتاب به گفتهٔ نویسنده براساس نامهٔ نیقوماخس به فیثاغورس دربارهٔ حساب نوشته شده است (طعمه، ۱۵۱/۱-۱۵۲). نسخه‌هایی از این اثر در دارالکتب قاهره (سید، ۵۸/۱)، برلین (*آلوارت*، V/331؛ زوتر، 1/143) و ایاصوفیه (GAL، همانجا) موجود است؛ ۳. *التفاحة فی اعمال المساحة*، که در ۱۳۱۰ق در قاهره منتشر شد (همانجا) و باردیگر در ۱۳۶۸ق درضمن *مجموع المتون الکبیر* در همانجا به طبع رسید (مشار، ۱۹۶)؛ ۴. *حل عقد الاشکال فی مساحة الاشکال*، در یک مقدمه و ۲ باب. این اثر در ۶۲۹ق نوشته شد و نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۲۸۴/۱)؛ ۵. مختصر، در علم حساب هوایی (نوعی محاسبهٔ ذهنی با روشها و قوانین خاص) که فقط طاش کوپری‌زاده (۳۲۹/۱) به آن اشاره کرده است؛ ۶. *مختصر فی علم المفتوح من علم الحساب*، که به نظر می‌رسد همان کتاب *ارشاد الحساب* او باشد. اگرچه در نسخهٔ برلین، نویسنده خود، این اثر را *مختصر فی فن المفتوح من الحساب* نامیده، ولی فهرست نویس کتابخانهٔ مذکور (طعمه، ۱۵۸/۱) از آن با نام *ارشاد الحساب* یاد کرده است. نسخه‌هایی از این اثر در آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، I/72) و برلین (طعمه، همانجا) نگهداری می‌شود؛ ۷. *میزان‌العلوم فی تحقیق المعلوم*. نسخه‌هایی از این اثر در صنعا (صنعا، ۱۸۸۴/۴) و آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، I 1/236) موجود است؛ ۸. *نصاب‌الحبرفی‌حساب‌الجبر*، که‌به‌گفتهٔ نویسنده درمکه‌و به‌خواهش علمای آن دیار نوشته شده است (طعمه، ۱۴۹/۱). نسخه‌هایی از این اثر در برلین (زوتر، I/227) و ازهریه (ازهریه، ۱۷۳/۶) نگهداری می‌شود. با مقایسهٔ صفحهٔ آخر نسخهٔ برلین (طعمه، ۱۵۰/۱) با کتابی که طاش کوپری‌زاده (۳۲۸/۱-۳۲۹) در علم حساب درهم و دینار به ابن‌فلوس نسبت داده، می‌توان حدس زد که این هردو یکی هستند؛ ۹. کتابی در علم حساب درهم و دینار ـ چگونگی استخراج مجهولات عددی،که شمار آن مجهولات از معادلات جبری بیشتر باشد و این مجهولات متعدد را حساب درهم و دینار و فلس نام نهاده‌اند ـ (طاش کوپری‌زاده، ۳۲۹/۱)، به نظر می‌رسد که ابن‌فلوس لقب خود را از فلس، در اینگونه محاسبات ریاضی، گرفته باشد؛ ۱۰. *وسیلة الطلاب فی معرفة الاوقات بالحساب* (صفا، ۱۴۴/۱). در مآخذ دیگر به این اثر اشاره‌ای نشده است؛ ۱۱. مختصر، در علم قوافی، در یک مقدمه و ۵ فصل که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (سید، ۳۵/۳).

مآخذ: ابن‌ابی الوفاء، عبدالقادربن محمد، *الجواهر المضیّة*، حیدرآباددکن، ۱۳۳۲ق؛ ابن‌عماد حنبلی، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ازهریه، *فهرست*؛ سید، خطی؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ صنعا، خطی؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۸-۱۳۲۹ق؛ طعمه، عدنان جواد، *مخطوطات برلین*، ماربورگ، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نعیمی، عبدالقادربن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز:
Ahlwardt; *Ambrosiana*; GAL; Suter, Heinrich, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam*, Frankufurt, 1986.

بخش علوم ـ محمد سعید حنائی کاشانی

اِبْن فُلَیْته، ابوالعباس شهاب‌الدین احمدبن محمد، مشهور به ابن فلیته یا ابن قلیته (د ۷۳۱ ق/ ۱۳۳۱م)، شاعر و کاتب. دربارهٔ زندگی وی جز این نمی‌دانیم که در دورهٔ حکومت سلسلهٔ رسولی در یمن می‌زیسته و چندی در دربار الملک المجاهد سیف‌الدین علی بن داوود (حک ۷۲۱-۷۶۴ ق)، منصب کتابت دیوان انشا را برعهده داشته است و در اشعار خویش علی بن داوود و بزرگان دربار وی را ستوده است (حبشی، *مراجع*، ۱۴۶). *دیوان* اشعار وی که نسخه‌ای از آن در صنعا موجود است (همانجا) و حبشی آن را یکی از مآخذ تاریخ یمن شمرده، شامل دو بخش است: بخش نخست به اشعار فصیح وی اختصاص یافته و بخش دوم که مؤلف خود آن را «سوق الفواکه و نزهة

المتفاکه» نامیده، مجموعه‌ای است از اشعار عامیانه موسوم به شعر حُمینی. احتمالاً وی جزو نخستین کسانی است که به سرودن اینگونه شعر پرداخته و به همین جهت برخی وی را واضع شعر حمینی پنداشته‌اند، حال آنکه از شعر عامیانهٔ یمنی، آثاری در شعر اعشی همدان، شاعر سدهٔ اول ق،نیز بر جای مانده است (نک: شامی، ۲۱۶، ۲۱۷). افزون بر این، اثر دیگری با عنوان *نزهة الاعیان و جلاء القلوب من الاحزان* (سید، *فهرس*، ۵۴۰/۱_۵۴۱؛ *الفهرس التمهیدی*، ۳۱۶) از وی در دست است. اما آنچه مبهم به نظر می‌رسد، انتساب کتابی با عنوان *رشد اللبیب الی معاشرة الحبیب* به اوست. این کتاب که نسخه‌هایی از آن در بیشتر کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: مرکزی، ۱۱/ ۲۳۱۵؛ سید، خطی، ۴۳۶/۱، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، ۲۱۶؛ عواد، ۷۶؛ خدیویه، ۲۵۶/۴_۲۵۷؛ ازهریه، ۱۲۹/۵؛ *الفهرس التمهیدی*، ۲۸۷؛ ششن، ۸۲؛ *پرچ*، شم 2038؛ *براون*، شم 477؛ *براون، ذیل*، شم، 692؛ *آربری*، شم 3088؛TS، شم (GAL, I/265; GAL,S, I/415-416; 7195, 8726)، در ۱۴ باب تألیف شده و سراسر در آداب عشق‌ورزی است و مشحون از حکایتها و سروده‌هایی است در این باره. مؤلف در این کتاب با لحنی بی‌پرده و بی‌آزرم از پوشیده‌ترین جنبه‌های زندگی سخن گفته است، اما اشارات وی به اشخاص و نیز اشعار شاعران از حدود سدهٔ ۵ ق فراتر نرفته است. وی در این کتاب اشعاری از امرؤالقیس، جریر، فرزدق، بشار، ابونواس، ابوتمام، ابن رومی، ابن حجاج و ابوالعلاء معری و دیگران و نیز حکایتهایی دربارهٔ اصمعی، خلیل بن احمد، حماد عجرد، عمروبن عبید، مسیلمه و مأمون خلیفه عباسی نقل کرده است و گاه مطالب خویش را به حدیث و یا روایتی از پیامبر اکرم (ص)، علی بن ابی طالب (ع) و سلمان فارسی آراسته است و افزون بر اینها در موارد بسیار از اشعار خویش شاهد آورده است (نک: ابن فلیته، جم). این کتاب را ظاهراً نخستین بار حاجی خلیفه (۹۰۴/۱) به ابن فلیته نسبت داده، اما وی تاریخ درگذشت او را ۲۳۱ ق دانسته و بروکلمان (همانجا) نیز در این امر از وی پیروی کرده است. با این حال، صرف‌نظر از برخی نشانه‌ها، از جمله سبک نوشته، وجود اشعاری از ابن حجاج (د ۳۹۱ ق) در این کتاب نشان می‌دهد که تاریخ ۲۳۱ ق به هیچ روی درست نیست و بعید نیست که در ثبت تاریخ مرگ وی عدد ۷ به ۲ تصحیف شده باشد و اگر این کتاب را تألیف دورانی کهن‌تر از سدهٔ ۸ ق بدانیم، آنگاه بایستی دربارهٔ ابن فلیتهٔ دیگری در تاریخ ادبیات عرب به تحقیق پرداخت، اما تا آنجا که ما اطلاع داریم در مآخذ کهن کسی از ابن فلیته سخن نگفته است. از سوی دیگر، عنوان آثار دیگر ابن فلیته، با این کتاب چندان بی‌مناسبت نیست. از عنوان دو کتاب دیگر وی می‌توان پنداشت که او مردی شوخ‌طبع و خوش‌گذران بوده است. بیشتر محققان انتساب این کتاب را به ابن فلیته مسلم می‌دانند، اما عواد (همانجا) آن را به محمدبن استیغا الارغونی نسبت داده است. با این حال ارائهٔ نظر قطعی دربارهٔ مؤلف و نیز تاریخ تألیف کتاب، به تحقیق بیشتری نیاز دارد. اگر تاریخ دقیق تألیف کتاب معین گردد، آنگاه بررسی آن برای روشن شدن برخی از جنبه‌های زندگی مردم در روزگار مؤلف و نیز ذوق و سلیقهٔ آنان در باب برخی از امور زندگی دارای اهمیت بسیار است. حبشی (*مصادر*، ۳۲۳) اثر دیگری به نام *تحفة المطالع و بغیة المخالع* نیز به ابن فلیته نسبت داده است که اکنون در دست نیست.

مآخذ: ابن فلیته، احمدبن محمد، *رشد اللبیب الی معاشرة الحبیب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حبشی، عبدالله محمد، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲م؛ همو، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیة؛ خدیویه، *فهرست*؛ سید، *خطی*؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ همو، «نوادر المخطوطات فی مکتبة طلعت»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، مصر، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷م، ج ۳(۲)؛ شامی، احمد محمد، *قصة الادب فی الیمن*، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ عواد، کورکیس، *فهرست مخطوطات خزانة یعقوب سرکیس*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ مرکزی، خطی؛ نیز:
Arberry; Browne; Browne, S; GAL; GAL, S; Pertsch; TS.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ فُنْدُق، نک : بیهقی.

اِبْنِ فُورَّجه، ابوعلی محمدبن حمد بروجردی، شاعر و ادیب ایرانی سدهٔ ۵ ق/ ۱۱م. معنای فورجه به درستی روشن نیست. خوارزمی آن را نامی زردشتی دانسته (نک: *شروح سقط الزند*، ۱۳۸۷/۳) و شاید به استناد همین گفته، دجیلی (ص ۱۲) آن را چنین توجیه کرده که از «فور» (پور) و علامت تصغیر «چه» (پسر کوچک) ترکیب یافته است. قرائتی که یاقوت (۱۸۸/۱۸) و سیوطی (۹۶/۱) پیشنهاد کرده‌اند (فورّجه[1])، اگرچه با این اشتقاق تناسب بیشتری دارد، در تلفظ بسیار ثقیل می‌گردد. از بررسی منابع چنین برمی‌آید که ابن فورجه نام دو شخصیت جداگانه و معاصر به نامهای حمدبن محمد و محمدبن حمد بن محمد است که احتمالاً پدر و پسر بوده‌اند و تشابه نام و برخی دیگر از وجوه مشترک آن دو، موجب بروز آشفتگی و خلط در منابع شده است، به گونه‌ای که به آسانی نمی‌توان برای هر یک شرح حال جداگانه‌ای تدارک دید. نخستین منبعی که به زندگی محمدبن حمد اشاره‌ای کرده، ثعالبی (۱۲۳/۱_۱۲۵) تذکره‌نویس معاصر اوست که وی را بروجردی، اهل اصفهان و مقیم ری و شاعر و نویسنده‌ای برجسته خوانده و حدود ۲۰ بیت از اشعار او را آورده است. معاصر دیگر وی، باخرزی (مق ۴۶۷ ق)، بدون اشاره به نام کامل او، وی را وزیر خوانده و یادآور شده که او را در ری ملاقات کرده است (۲۵/۱). پس از باخرزی تا حدود دو قرن همهٔ منابع دربارهٔ این دو سکوت کرده‌اند. جالب توجه اینکه در سدهٔ ۷ ق قفطی (د ۶۴۶ ق) که گویا منابع بیشتری در دسترس داشته، دو شرح حال کاملاً جداگانه و متفاوت

1. Fūrraja

دربارهٔ این دو نوشته است. آنچه وی دربارهٔ محمدبن حمد به دست داده، بااندکی تفاوت، گفته‌های ثعالبی است (*المحمدون*، ۳۴۹/۱ـ۳۵۱)، اما گفته‌هایش دربارهٔ حمد و اینکه او شاگرد ابوالعلاء معرّی بوده و صاحب دو کتاب *الفتح علی ابی الفتح و التجنی علی ابن جنی* است، تازگی دارد، ضمن اینکه وی ابیاتی از اشعار حمد را نیز آورده و متذکر شده که وی در ۴۴۰ ق در ری به تدریس اشتغال داشته است (*انباه الرواة*، ۳۳۴/۱ـ۳۳۵). با اینهمه، گمان می‌رود که قفطی دربارهٔ ارتباط حمد با ابوالعلاء و نیز نسبت دو کتاب مذکور به وی دچار اشتباه شده باشد. زیرا با توجه به قصیده‌ای که ابوالعلاء معری (نک: *شرح التنویر*، ۸۰/۲ـ۸۷)، در ۴۰۰ ق، در پاسخ محمدبن حمد نوشته و در بیت ۴ آن او را ابن حمد خوانده، شک نمی‌توان داشت که صاحب این دو کتاب و کسی که با ابوالعلاء ارتباط نزدیک داشته، همان محمدبن حمد است، نه حمد بن محمد (قس: ابن فورجه، ۹۲، ۱۴۰، جم). اما به درستی نمی‌دانیم چرا ثعالبی در شرح حال او به این دو کتاب اشاره‌ای نکرده و آیا تا زمان حیات ثعالبی (د ۴۲۹ ق) این دو کتاب نوشته نشده بوده و یا ثعالبی از آنها بی‌اطلاع بوده است. چه بسا همین امر نیز قفطی را به اشتباه انداخته باشد. از زمان قفطی به بعد همهٔ منابع، یا با استناد به‌گفته‌های ثعالبی شرح حال محمد بن حمد را نوشته‌اند (مثلاً صفدی، ۲۴/۳ـ۲۵؛ ابن شاکر، ۳۴۴/۳ـ۳۴۵) و یا با استفاده از اطلاعاتی که در *انباه الرواة* (قفطی، همانجا) آمده، شرح حال حمد را آورده‌اند (مثلاً فیروزآبادی، ۷۴ـ۷۵؛ یمانی، ۱۰۸)، اما بیشتر منابع هر دو را یکی پنداشته و شرح حال آن دو را با هم خلط کرده‌اند (مثلاً سیوطی، ۹۶/۱ـ۹۷، ۵۴۷). اندکی قبل از قفطی، یاقوت (۱۸۸/۱۸ـ۱۸۹) نیز دو کتاب مذکور را به محمد بن حمد نسبت داده، اما ولادت او را در ۳۳۰ ق نوشته و یادآور شده که وی تا ۴۵۵ ق زنده بوده است و این اندکی شگفت می‌نماید.

با توجه به آنچه گذشت و نیز اینکه اغلب منابع قابل اعتماد، محمدبن حمد را صاحب دو کتاب *التجنی* و *الفتح* دانسته‌اند، در این مقاله به شرح حال وی می‌پردازیم: برخی (صفدی، ۲۵/۳؛ ابن شاکر، ۳۴۵/۳، به نقل از یاقوت) ولادت او را ۳۸۰ ق در نهاوند دانسته‌اند، ولی یاقوت (۱۸۸/۱۸) بدون اشاره به زادگاه او، ولادتش را در ۳۳۰ق نوشته است. اما با توجه به برخی قراین از جمله قصیدهٔ یاد شدهٔ ابوالعلاء معری که در ۴۰۰ ق در جواب ابن فورجه نوشته و در خلال آن (نک: *شرح التنویر*، ۸۳/۲، بیت ۵) او را در آغاز جوانی دانسته است، حدود ۳۸۰ ق برای تولد او صحیح‌تر می‌نماید. نیز در جایی دیگر (نک: همان، ۸۴/۲) صریحاً از بروجردی بودن ابن فورجه یاد شده است.

ابن فورجه در جوانی به بغداد رفت تا از مجالس درس علمای آن روزگار بهره گیرد. ورود او به بغداد مقارن با دوران اقامت یک سال و نه ماههٔ ابوالعلاء معری در این شهر بود (نک: دیاب، ۱۰۴/۱) و ابوالعلاء اگرچه در آن روزگار نزدیک به ۴۰ سال بیشتر نداشت و هنوز به اوج شهرت خود نرسیده بود، باز در علم و ادب اعتبار فراوان داشت (همو، ۱۰۱/۱)، از این رو، ابن فورجه نزد او شتافت و برخی از آثار ادبی آن روز از جمله *دیوان* متنبی را نزد او خواند (ابن فورجه، ۹۲، ۱۴۰، ۱۶۲؛ دجیلی، ۱۳ـ۱۴). با توجه به اینکه ابوالعلاء در رمضان ۴۰۰ بغداد را به قصد معرة النعمان ترک کرد (دیاب، ۱۰۴/۱)، می‌توان گفت که ابن فورجه در بغداد حدود ۹ ماه بیشتر در ملازمت ابوالعلاء نبوده است. اما در همین مدت کوتاه پیوند عاطفی چنان عمیقی بین آن دو به وجود آمد که ابوالعلاء هنگام ترک بغداد، در قصیده‌ای، او را ستود و جدایی از او را سخت غم‌انگیز خواند (نک: *شرح التنویر*، ۸۲/۲، ۸۶). گویا پس از بازگشت ابوالعلاء به معرة النعمان نیز ارتباط بین آن دو قطع نشد و به گفتهٔ قفطی (*انباه الرواة*، ۳۳۴/۱) ابن فورجه برای کسب فیض بیشتر از محضر او به معره رفت.

ابوالعلاء معری در زندگی علمی و ادبی ابن فورجه تأثیر شگرفی برجای گذاشت و او را همچون خود مجذوب اشعار متنبی ساخت، چنانکه در زمرهٔ راویان معروف شعر متنبی درآمد (ابوسویلم، ۱۶). عصر ابن فورجه اوج درگیریها و کشمکشهایی بود که از اوایل سدهٔ ۴ق بر سر اشعار متنبی آغاز شده بود (عباس، ۲۵۲ـ۲۵۳). ابن فورجه نیز ــ چنانکه از کتاب *الفتح* برمی‌آید ــ بیشتر شروح *دیوان* متنبی و ردیه‌های آن از جمله *الفسر الکبیر* و *الفسر الصغیر* ابن جنی، *الکشف عن مساوی شعر المتنبی* صاحب بن عباد و *رسالهٔ* ابوعلی محمدبن حسن حاتمی (د ۳۸۸ ق) که در آن متنبی متهم به سرقت افکار و اندیشه‌های ارسطو شده است، مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد (نک: صص ۶۹، ۷۱؛ دجیلی، ۱۵، به نقل از ابن عاشور) و در برابر انتقادات آنان و دیگر مخالفان متنبی به دفاع برخاست. دفاعیات او در بسیاری موارد تند و با انتقاد شدید همراه است، مخصوصاً هر جا که در مقام دفاع از متنبی، سخنی از صاحب بن عباد به میان آورده، صاحب را سخت مورد طعن و استهزا قرار داده است و گفته‌های وی را دربارهٔ متنبی و اتهام سرقت عقاید و آراء فلسفی افلاطون را که صاحب بر آن تأکید بسیار داشته، بی‌اساس و از روی جهل و نادانی خوانده و انتقاداتش را مایهٔ فضاحت و رسوایی خود او دانسته است (ص ۱۶۳). پس از ابن جنی و صاحب بن عباد بیشترین حملات ابن فورجه متوجه قاضی جرجانی است و او را که با آنهمه دانش و فضل در فهم صحیح برخی اشعار متنبی درمانده، نمی‌بخشاید (صص ۸۰، ۱۵۰). با اینهمه، خود از خرده‌گیری بر برخی ابیات متنبی و اشاره به لغزشهای او خودداری نکرده است (قس: عباس، ۳۹۳). ابن فورجه بیشتر شهرت خود را مدیون دو کتاب *الفتح علی ابی الفتح و التجنی علی ابن جنی* است. *الفتح* در واقع ردّیه‌ای است بر کتاب *الفسر الصغیر* که ابن جنی در رد اشعار متنبی نوشته است و چنانکه می‌دانیم بر *دیوان* متنبی شرحها و ردیه‌های بسیاری نوشته شده و یکی از نقاط ضعف متنبی که همیشه دست‌آویز شارحان و منتقدان اشعار او بوده است، جنبهٔ لغوی اشعار اوست. شرح ابن جنی (*الفسر الصغیر*) نیز یکی از همان

ردیه‌هاست که بیشتر به این جنبهٔ شعر او توجه داشته است. بر این شرح ردیه‌های مفصل از سوی هواداران متنبی، از جمله زوزنی، ابوحیان توحیدی و ابن فورجه نوشته شده است که ردیهٔ ابن فورجه از معروف‌ترین آنهاست. ابن فورجه در این کتاب با شواهد و دلایل متعدد به خرده‌گیریهای ابن جنی و اتهاماتی که وی به متنبی نسبت داده، پاسخ گفته است و در ضمن آن، ابیات مشکلی را که ابن جنی فرو گذاشته، شرح کرده است. وی ضمن رد گفته‌های ابن‌جنی به انتقادات و اتهامات دیگر ناقدان نیز پاسخ داده است. از این‌رو این کتاب عملاً به شرح ابیات مشکل متنبی بدل شده و در میان شرحهای *دیوان* متنبی جایگاهی ویژه دارد. ابن‌فورجه در این کتاب بیشتر بر اندیشه‌ها و نوشته‌های استادش ابوالعلاء تکیه کرده است و حتی به‌نظر می‌رسد که گاه عین شرح او را با اندکی تفصیل آورده است (صص ۵۸ ـ ۵۹، نیز ۶۳؛ قس: ابوالعلاء، ۳۳۸/۲ ـ ۳۳۹، نیز ۴۴۰/۲ ـ ۴۴۱).

با این حال دقت نظر و وسعت معلومات او را در ادب و لغت که در جای جای کتاب آشکار است، نمی‌توان نادیده گرفت و در تأیید این گفته همین بس که استاد وی ابوالعلاء گاه در *شرح دیوان* متنبی (۱۴۹/۱) به گفته‌های او استناد کرده است. افزون بر ابوالعلاء، دیگر شارحان *دیوان* متنبی نیز از جمله ابن‌عبیدالله صقلّی (نک: ۱۹۶/۱، ۲۲۹) و عکبری (۶۰/۱، ۷۱ جم) در شرح برخی ابیات به آراء او اشاره کرده‌اند. ابن‌سیده نویسندهٔ معاصر او نیز چنانکه خود در *شرح مشکل* متنبی اشاره کرده، از این اثر او اطلاع داشته (نک: دایه، ۱۱) و حتی به نظر می‌رسد که گاه بدون اشارهٔ مستقیم به نام او از آن استفاده برده است (نک: ابن‌سیده، ۱۲۰؛ قس: ابن‌فورجه، ۸۹ ـ ۹۰). ابن‌سیده و ابن‌فورجه اگرچه در دفاع از متنبی اتفاق نظر دارند، اما در انتخاب زمینهٔ کار، به دو راه مختلف رفته‌اند: ابن‌فورجه ابیات مشکل را برحسب ذوق و سلیقهٔ خود برگزیده و آنها را به ترتیب حروف ابجد شرح کرده است و چنانکه خود در مقدمهٔ کتاب *الفتح* (ص ۳۵) گفته، بیشتر به رفع ابهام از کلمات نامأنوس و ناآشنا توجه داشته و به جنبه‌های هنری و زیباشناختی اشعار او کمتر عنایت کرده است، حال آنکه ابن‌سیده بیشتر به معانی و ترکیبات و صنایع بدیعی پرداخته و در انتخاب ابیات، ترتیب زمانی و تکامل تدریجی اشعار او را در نظر گرفته، از این‌رو ابتدا به شرح ابیاتی که وی در کودکی سروده است، پرداخته و سپس اشعار او را در مدح امرای حمص و یا سیف‌الدوله و کافور اخشیدی آورده است (علیان، ۵۸۷ ـ ۵۸۸). علاوه بر این، ابن‌فورجه در برابر تهمتهایی که به متنبی زده‌اند و به‌ویژه سرقت اندیشه‌های فیلسوفان، ایستادگی بسیار نشان داده و به سختی آنها را رد کرده است، اما ابن‌سیده هیچ اشاره‌ای به رد و یا تأیید این اتهامات نکرده است. روی‌هم رفته، می‌توان گفت که دفاع ابن‌سیده معتدل و دفاع ابن‌فورجه اندکی تعصب‌آمیز است (قس: همو، ۶۱۳ ـ ۶۱۴).

ابن‌فورجه در آغاز *الفتح* می‌کوشد پیچیدگی و دشواری شعر متنبی را به نحوی تعلیل و توجیه کند. او برای این کار سه دلیل می‌آورد: یکی غرابت، از جمله وجود واژه‌های مهجور و نادر؛ دو دیگر استعمال فراوان مجاز؛ اما دلیل سوم در تنها نسخهٔ خطی اساس چاپ *الفتح*، از قلم ناسخ افتاده بوده است (نک: ابن‌فورجه، ۳۵ ـ ۴۱). این کتاب نخستین‌بار با نام *شرح مشکلات دیوان ابی‌الطیب المتنبی یا الفتح علی فتح ابی الفتح* در ۱۹۷۳م در مجلهٔ *المورد* به کوشش محسن غیاض به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۹۷۴م با عنوان *الفتح علی ابی‌الفتح* به کوشش عبدالکریم دجیلی در بغداد تجدید چاپ شده است.

کتاب دیگر وی *التجنی علی ابن‌جنی*، ردیه‌ای است بر کتاب *الفسر الکبیر* ابن‌جنی که قبل از *الفتح* نوشته شده و ابن‌فورجه در *الفتح* بارها از آن نام برده است (ص ۳۱۴، جم). به گفتهٔ سزگین (GAS, II/492) نسخه‌ای از آن در اسکوریال موجود است. اما با توجه به اظهارات دجیلی (صص ۱۷ ـ ۲۶) نسخهٔ مذکور همان *الفتح علی ابی‌الفتح* است و تاکنون نسخه‌ای از *التجنی علی ابن جنی* شناخته نشده است. علاوه بر این دو کتاب، نسخه‌ای خطی نیز با نام *رسالة فی تقویة الباه* در کتابخانهٔ حمیدیه در سلیمانیهٔ ترکیه به نام او مضبوط است (ششن، ۸۲)، اما در بیشتر فهارس، این رساله به ابن‌سینا نسبت داده شده است. ابن‌فورجه شعر نیز سروده است که ابیاتی از آن را در آثار ثعالبی (۱۲۴/۱ ـ ۱۲۵)، قفطی (*المحمدون*، ۳۴۹/۱ ـ ۳۵۱)، ابن‌شاکر (۳۴۴/۳ ـ ۳۴۵) و صفدی (۲۴/۳ ـ ۲۵) می‌توان یافت.

مآخذ: ابن‌سیده، علی، *شرح مشکل شعر المتنبی*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات‌الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن‌فورجه، محمدبن حمد، *الفتح علی ابی الفتح*، به کوشش عبدالکریم دجیلی، بغداد، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ ابو سویلم، انور، مقدمه بر *التکملة* (نک: صقلی مغربی در همین مآخذ)؛ ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله، *شرح دیوان ابی‌الطیب المتنبی*، به کوشش عبدالمجید دیاب، قاهره، ۱۹۸۶م؛ باخرزی، علی‌بن حسن، *دمیة‌القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ ثعالبی، حسین‌بن محمد، *تتمة‌الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۴ق؛ دایه، محمد رضوان، مقدمه بر *شرح مشکل* (نک: ابن‌سیده در همین مآخذ)؛ دجیلی، عبدالکریم، مقدمه بر *الفتح* (نک: ابن‌فورجه در همین مآخذ)؛ دیاب، عبدالمجید، مقدمه بر *شرح دیوان* (نک: ابوالعلاء در همین مآخذ)؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ *شرح التنویر علی سقط الزند*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ *شروح سقط الزند*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۶۶ق / ۱۹۴۷م؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی باللغات العربیة والترکیة و الفارسیة*، استانبول، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ صقلی مغربی، حسین‌بن عبدالله، *التکملة و شرح الابیات المشکلة من دیوان ابی‌الطیب المتنبی*، به کوشش انور ابوسویلم، عَمان، ۱۹۸۵م؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عند العرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ عکبری، عبداللهبن حسین، *دیوان ابی‌الطیب المتنبی*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دارالمعرفة؛ علیان عبدالرحیم، مصطفی، *تیارات النقد الادبی فی الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق، ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ همو، *المحمدون من الشعراء*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م؛ یاقوت، ادبا؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ نیز:

GAS.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد ـ حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ فورَک، ابوبکرمحمدبن حسن‌بن‌فورک انصاری اصفهانی (د ۴۰۶ ق / ۱۰۱۵م)، متکلم، فقیه، مفسر، ادیب و واعظ اشعری شافعی. سمعانی در *الانساب* فورک را به ضم فاء و فتح راء ضبط کرده و گفته است که فورک نام جد جماعتی است که به او منسوب هستند و «فورکی» خوانده می‌شوند (۲۵۷/۱۰ ـ ۲۵۸). صاحب *تاج‌العروس* نیز این نام را بر وزن «فُوفَل» ضبط کرده است (نک: ذیل مادهٔ فرک).

همهٔ محدّثانی که سمعانی (همانجا) ذیل فورکی نقل کرده است، از اصفهان و تقریباً در سدهٔ ۴ ق بوده‌اند، ولی نام ابن‌فورک را جزو این عده ذکر نکرده و احتمالاً آن را فراموش کرده است. احتمال می‌رود که ابن‌فورک هم به قرینهٔ اصفهانی بودن، از افراد خاندان فورکی بوده است. یکی ازافراد خاندان‌فورکی موسی‌بن مَردویة‌بن‌فورک(د۳۵۰ق) است. دیگری پسر او احمدبن موسی‌بن مردویه مؤلف *تاریخ اصبهان* و متوفی در ۴۱۰ ق است.

ابونعیم در ذکر *اخبار اصبهان* (۸۴/۲) یکی از محدثان اصفهان را عبدالله‌بن حسن‌بن فورک گفته است، ولی چون او به گفتهٔ ابونعیم از عَبّادبن ولید غُبَری (د ۲۶۲ یا ۲۶۸ ق) روایت می‌کند، باید از محدثان سدهٔ ۳ ق باشد و نمی‌تواند برادر محمدبن حسن‌بن فورکِ موضوع این مقاله باشد.

ابن‌فورک در فقه پیرو مذهب شافعی بود و به همین جهت سبکی شرح حال او را در *طبقات الشافعیة* آورده است (۱۲۷/۴ به بعد)، اما ابن‌قُطلوبُغا در *تاریخ التراجم فی طبقات الحنفیة* (ص ۶۲) او را از فقهای حنفیه شمرده است. شاید ذکر نام ابن‌فورک در طبقات حنفیان به سبب کتابی باشد که وی در شرح کتاب *العالم والمتعلّم* ابوحنیفه نوشته است.

ابن‌فورک تحصیلات خود را در اصفهان آغاز کرده است. از خود او نقل شده است که در اصفهان نزد فقیهی درس می‌خوانده است. روزی معنی حدیث «اَلْحَجَرُ یمینُ اللّهِ فی الارض» را از آن فقیه پرسید. وی نتوانست پاسخ درستی بدهد و ابن‌فورک ناچار از یکی از علمای کلام معنی این حدیث را پرسید و جواب قانع‌کننده‌ای دریافت داشت و از آن پس تصمیم به یاد گرفتن علم کلام گرفت (علی، ۲۱). ابن‌فورک سالها پس از این واقعه کتابی با عنوان *مشکل الحدیث* نوشت و حدیث مذکور را در آن تفسیر کرد (نک: *مشکل الحدیث*، ۱۱۷ به بعد).

سبکی می‌گوید ابن‌فورک کلام اشعری را در عراق از ابوالحسن باهلی فرا گرفته است (۱۲۸/۴). ابن فورک با باقِلّانی و ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ ق) به درس ابوالحسن باهلی حاضر می‌شده‌اند و این هفته‌ای یک بار در روزهای جمعه بوده است (ابن‌عساکر، ۱۷۸). شرح حال این ابوالحسن باهلی و تاریخ وفات او معلوم نیست. ابن عساکر (صص ۱۲۷ ـ ۱۲۸) از قول ابن‌فورک نقل می‌کند که ابوالحسن باهلی در آغاز شیعهٔ امامی و رئیس و مقدم بود. بعد در نتیجهٔ مناظره‌ای که با ابوالحسن اشعری کرد، «خطای» مذهب امامیه بر او آشکار گردید و آن را ترک گفت و از شاگردان اشعری شد و علمش را در بصره منتشر ساخت. این شخص غیر از ابوالحسن محمدبن محمدبن عبدالله‌بن نفّاح باهلی (د ۳۲۴ ق) است، زیرا این شخص پس از اشعـری درگذشته است.

ابن‌فورک همچنین مذهب اشعری را همراه باقلانی و دیگران از ابوعبدالله محمدبن احمدبن مجاهد طائی (د ۳۷۰ ق) شاگرد مستقیم اشعری در بغداد یاد گرفته بود (بغدادی، عبدالقاهر، ۲۲۱؛ نیز نک: ابن عساکر، ۱۷۷). حاکم نیشابوری (د ۴۰۵) گفته است که ابن‌فورک در بصره و بغداد سماع حدیث کرده است (نک: سبکی، ۱۲۸/۴). او مسند طیالسی را از ابومحمد عبدالله‌بن جعفربن احمدبن فارس اصبهانی (د ۳۴۶ ق) استماع‌کرده‌و نیز از قاضی ابوبکر احمدبن محمودبن زکریّا ابن خُرّزاذ اهوازی (د ۳۵۶ ق) حدیث یاد گرفت (همو، ۱۲۹/۴).

حاکم نیشابوری در *تاریخ نیشابور* از جملهٔ شیوخ او «دَیْبُلی» را نام برده و گفته است که ابن‌فورک در مکه از او سماع حدیث کرده است. ابوجعفر محمدبن ابراهیم‌بن عبدالله دیبلی ساکن مکّه بود و در ۳۲۲ ق وفات یافته است (نک: ابن‌عماد، ۲۹۵/۲). بنابراین بعید می‌نماید که ابن‌فورک از او حدیث شنیده باشد.

محمد ابوالفضل ابراهیم (۱۱۱/۳) از *تلخیص* ابن مکتوم (ه م) نقل می‌کندکه ابن‌فورک پیش‌از ۳۶۰ق دراصفهان ازمختصان‌صاحب‌بن عباد وزیر آل بویه بوده و برای او چند کتاب تألیف کرده است، پس از آن به شیراز رفت و به عضدالدوله پیوست و برای او نیز چند کتاب نوشت.

صاحب‌بن عباد در اصفهان از ۳۴۷ ق به بعد کاتب مؤیدالدولهٔ دیلمی بود (ابوعلی مسکویه، ذیل سال ۳۴۷ ق) و در ۳۶۰ ق به وزارت اورسید (ابن‌اثیر، ۶۱۷/۸). بنابراین ابن‌فورک‌در زمانی‌که‌صاحب‌بن عباد کاتب رسایل مؤیدالدوله بود، در خدمت او بوده است. صاحب‌بن عبّاد قدر ابن‌فورک را نیکو می‌شناخته است و از او روایت شده که چون ذکر امام باقلانی و ابن‌فورک و ابواسحاق اسفراینی می‌رفته، می‌گفته است: «ابن الباقلانی بَحرٌ مُغرِقٌ و ابن‌فورک صِلٌّ مُطرِقٌ والاسفراینی نارٌ مُحْرِقٌ»: ابن باقلانی دریایی فرو برنده و ابن‌فورک ماری تیزنگر و اسفراینی آتشی سوزان است.

سُبکی از قُشَیری نقل کرده است که زمانی ابن‌فورک را در بند به شیراز بردند و این به جهت فتنه‌ای بود که دربارهٔ دین پیدا شده بود (۱۳۰/۴)، اما پس از آن به زودی آزاد شد. احتمالاً ابن‌فورک را در یکی از اختلافاتی که در اصفهان میان شیعه و سنی روی می‌داده، گرفته و به شیراز برده بودند و این ظاهراً به فرمان عضدالدولهٔ دیلمی بوده که در آن هنگام در شیراز حاکم بوده است. در ۳۴۵ ق فتنه‌ای میان مردم سنّی اصفهان و قمیان شیعهٔ مقیم آن شهر روی داده بود که رکن‌الدوله پدر عضدالدوله (که در ری بود) آن را خوابانید.

ابن فورک هم مانند قاضی ابوبکر باقلانی اشعری که از سوی عضدالدوله به شیراز فراخوانده شده بود، مورد احترام این امیر دانش‌پرور واقع شد و برای او کتابهایی تألیف کرد. ابن فورک در

جایی دیگر گفته است که در شیراز کسانی را از اصحاب ابوعبدالله حمویه سیرافی ــ از شاگردان اشعری ــ و شاگردان او دیده است (ابن عساکر، ۱۲۸). احتمال می‌رود که این مطلب از کتاب *طبقات‌المتکلّمین* ابن فورک که در دست نیست، نقل شده باشد.

پس از شیراز خبر ابن فورک را از ری می‌شنویم، اما در ری که در آن زمان در دست آل بویهٔ شیعی مذهب بوده است، او را که اشعری و شافعی بوده، آرام نگذاشته و به قول نویسندگان شرح حالش دربارهٔ او سعایت کرده‌اند. یکی از بزرگان اهل ری به نام ابومحمد عبدالله بن محمد ثقفی، مجلسی برای مناظره در مدرسهٔ «رجا» ترتیب داد (همو، ۲۳۲). این عبدالله بن محمد ثقفی شناخته نشد، نتیجهٔ مناظره را هم ذکر نکرده‌اند و ظاهراً به سود ابن فورک تمام نشده است و به همین جهت حاکم نیشابوری از امیرناصرالدوله محمدبن ابراهیم سیمجور حاکم خراسان خواسته است که ابن فورک را به نیشابور فراخواند (سبکی، ۱۲۸/۴). زیرا نیشابور از بزرگ‌ترین مراکز اهل سنت و حدیث در آن زمان بود.

به گفتهٔ گردیزی (ص ۱۶۲) امیر ابوالحسن محمدبن ابراهیم سیمجور دواتی در ذیحجهٔ ۳۵۰ بار دیگر امیر خراسان شد و پس از فوت امیر سدید منصوربن نوح (۳۶۵ یا ۳۶۶ ق) و جلوس ابوالقاسم نوح‌بن منصور با لقب ناصرالدّوله، سپاهسالار خراسان و قهستان گردید (همو، ۱۶۵). چون او به هنگام درخواست حاکم نیشابوری از او برای دعوت ابن فورک لقب ناصرالدوله داشته است، باید این دعوت پس از ۳۶۶ ق صورت گرفته باشد. امیر ناصرالدوله سیمجور به گفتهٔ گردیزی «همیشه با اهل علم نشستی» (ص ۱۶۲) و درخواست حاکم نیشابوری از او به همین دلیل صورت گرفته است. قشیری گفته است که چون ابوعثمان سعیدبن سلّام مغربی را در ۳۷۳ ق وفات نزدیک شد، وصیت کرد تا ابن فورک بر او نماز گزارد (ص ۳۲). بنابراین رفتن ابن فورک به نیشابور میان سالهای ۳۶۶ و ۳۷۳ ق بوده است (نیز نک: فروزانفر، ۲۶).

ابوالحسن سیمجور در نیشابور برای ابن فورک خانه و مدرسه‌ای از خانقاه ابوالحسن بوشَنْجی (علی‌بن احمدبن سهل، د ۳۴۸ ق) ساخت و او در آنجا به تدریس مشغول گردید و کار او با تأیید اشعریان و شافعیان رونق گرفت و به گفتهٔ قشیری انواع علوم به دست او در نیشابور احیا شد و طالبان علم از او فقه یاد گرفتند (سبکی، همانجا).

در این زمان کرّامیان و اشعریان سخت به‌جان یکدیگر افتاده بودند. کرّامیان که از سوی سلطان محمود غزنوی حمایت می‌شدند، به ریاست ابوبکر محمدبن اسحاق‌بن مَحمشاد (د ۴۲۱ ق) بر پیروان مذاهب مخالف خود می‌تاختند. سبکی (۱۳۱/۴) می‌گوید: «استاد ابوبکر (ابن فورک) در راه خدا سخت‌گیر و همواره به یاری حق درایستاده بود. او تیرهایی به سوی کرّامیان می‌انداخت که تاب تحمّل آن را نداشتند. پس بر ضد او متحد شدند و بارها از او (نزد سلطان محمود) سعایت کردند و او در هر بار برایشان غالب می‌آمد. سرانجام به سلطان محمود خبر دادند که این مرد که تو را بر ما می‌انگیزاند، بدعت و کفری بزرگ‌تر از آنچه به ما نسبت می‌دهد، دارد، زیرا بر این باور است که حضرت رسول امروز دیگر پیغامبر نیست و رسالتش با وفات او منقطع شده است. تو باید این مسأله را از خود او بپرسی. این سخن بر سلطان گران آمد و گفت اگر این معنی درست باشد، او را می‌کشم و او را طلب کرد. اما چون او نزد سلطان رفت و آن مسأله را از او پرسیدند، ناقل را تکذیب کرد و گفت این سخن هرگز اعتقاد اشعریان نیست و حضرت رسول در قبر خود زنده است و همواره، از روی حقیقت نه مجاز، زنده خواهد بود. در اینجا حقیقت امر بر سلطان معلوم گردید و او را گرامی داشت و فرمود تا به وطن خود بازگردد. چون کرامیان نومید شدند، سعی در قتل او کردند و کسی را برگماشتند تا او را زهر داد».

سبکی می‌نویسد: مسالهٔ انقطاع رسالت حضرت رسول را پس از فوت آن حضرت از دیرباز به اشعریان بسته‌اند و ابن حَزْم ظاهری در کتاب *النّصائح* می‌گوید که سلطان محمود ابن فورک را به جهت اعتقاد به این مسأله کشت. سپس ابن حزم چنین پنداشت که همهٔ اشاعره این عقیده را دارند (همانجا). این مسأله را از قدیم بر اشعریان بسته بودند و قشیری در «رسالهٔ شکوائیهٔ» خود این مسأله را بهتان عظیم و دروغ محض می‌خواند که بر اشعریان وارد ساخته‌اند و آیات و اخبار زیادی در رد آن نقل می‌کند و می‌پرسد که چگونه این تهمت را بر اشعریان بسته‌اند. در پاسخ می‌گوید که این مسأله را یکی از کرّامیان در مناظره با یکی از اشعریان مطرح کرده و او را ملزم به آن ساخته است، بدین‌گونه که گفته است: چون شما اشعریان معتقد هستید که مرده حس و ادراک ندارد و ایمان هم معرفت و تصدیق است که فرع ادراک است، باید معتقد باشید که حضرت رسول پس از مرگ فاقد ایمان است، زیرا فاقد حس و ادراک است و چنین کسی نمی‌تواند نبیّ و رسول باشد (نک: سبکی، ۴۰۶/۳ ـ ۴۱۳).

ابن حزم (۵۷/۵) پس از آنکه می‌گوید محمود غزنوی ابن فورک را به جهت همین اعتقاد به قتل رساند، آن را اعتقاد همهٔ اشعریان می‌داند، زیرا آنان معتقدند که ارواح عَرَض هستند و عرض پایدار نیست (لایَبْقیٰ زَمانَین)، بنابراین روح ما در هر آن به جز روحی است که در آنِ پیش از آن بوده است و هرکس در هرساعت هزاران هزار روح عوض می‌کند. نفس انسان هم هوایی است که سرد به درون تن می‌شود و گرم از آن بیرون می‌آید. بنابراین نفس یا روح پس از مرگ فانی است و هیچ یک از انبیا روح پایدار ندارند. به گفتهٔ ابن حزم این عقیده برخلاف اجماع مسلمانان است.

پس ابن حزم هم این عقیده را از راه الزام بر اشعریان می‌بندد و درواقع اظهار صریحی از خود اشعری دربارهٔ این مسأله در دست نیست. اما اعتقاد به عَرَض بودن حیات در کتاب *مجرّد مقالات اشعری* منسوب به ابن فورک آمده است (ص ۲۵۷). در آنجا از قول اشعری آمده است که حیات (در انسان) عَرَض است. اما در خداوند قدیم است و عَرَض نیست. نیز می‌گوید اشعری روح را باد (هوا) می‌داند و معتقد

است انسان با حیات زنده است نه با روح. در جای دیگر می‌گوید اعراض فقط در یک «آن» هستند (ص ۲۶۵) که به همان معنی (العَرَضُ لایبقیٰ زَمانَیْن) است. با این ترتیب اشاعره باید ملزم باشند که روح و حیات پس از مرگ باقی نیست و رسالت حضرت رسول پس از وفات او منقطع است. اما چنانکه گفتیم اشاعره این الزام را نمی‌پذیرند و حضرت رسول را زنده و در هر حال رسول خدا می‌دانند.

ذهبی (۷۱/۱۱) به نقل از ابوالولید سلیمان باجی (سلیمان بن خلف ابن سعد، ۴۰۳ ـ ۴۹۴ ق) که خود از اشاعره و شاگرد قاضی ابوجعفر محمدبن احمد سمنانی اشعری (د ۴۴۴ ق) بوده است، می‌گوید: چون محمود این مسأله را از ابن فورک پرسید، او در پاسخ گفت: «کان رسولَ اللهِ وامّا الیومَ فلا: رسول خدا بود، ولی‌امروزنیست». سلطان امر به کشتن او کرد ولی شفاعت کردند و گفتند او پیر است. پس فرمود تا او را مسموم ساختند.

سلیمان باجی خود از اشاعره بود و زمانش به زمان ابن فورک نزدیک‌تر است و اگر ابن فورک این اتهام را انکار کرده بود، او در نقل این انکار درنگ نمی‌کرد، اما ناقل آن ذهبی است که اگرچه موثّق است، امّا ظاهراً با اشعریان نظر خوبی ندارد و ابن فورک را «صاحب فلتة و بدعة» می‌شمارد، ولی به هر حال ابن فورک را بهتر از ابن حزم می‌داند.

سبکی شدیداً این اتهام و امر سلطان را به قتل ابن فورک رد می‌کند و می‌گوید او بر این اعتقاد نبود و گویندهٔ آن را تکفیر می‌کرد و قشیری که نزدیک‌ترین مردم به اوست، این واقعه را نقل نکرده است. سبکی در این باره بر ذهبی نیز اعتراض کرده است (۱۳۲/۴).

باید گفت رد اتهام از سوی قشیری و سبکی برای دفاع از ابن فورک و اشعریان در برابر کرّامیان و دیگران است و شاید چنانکه گفتیم نقل «باجی» به‌حقیقت نزدیک‌تر باشد و به‌هر حال قضیه‌ای تاریخی در میان ابرهای اعتقادی و مخاصمات دینی، مبهم و ناروشن مانده است.

از کلام سبکی بر می‌آید که کرامیان بارها ابن فورک را به‌حضور سلطان برده و با او به‌مناظره پرداخته‌اند و چون از غلبه بر او نومید شده‌اند، ناچار مسألهٔ انقطاع رسالت را پیش کشیده‌اند. در تأیید این مطلب کلام ابن کثیر است (۳۰/۱۱) که گوید: میان ابن فورک و محمد ابن هیصم، از بزرگان کرّامیه، مناظراتی در حضور سلطان دربارهٔ «اِستواء» (جلوس خداوند بر عرش) روی داد. ابن هیصم این مناظرات را در یکی از کتابهای خود چنین آورده است که سلطان به‌قول ابن هیصم گرایید و ابن فورک را به‌سبب عقیده‌اش سرزنش کرد و به‌طرد و اخراج او رأی داد. زیرا ابن فورک با عقیدهٔ جَهمیّه موافق بود. ابن کثیر حنبلی در باب استواء بر عرش با کرّامیان هم عقیده است و از این رو گزارش او گرایش به‌عقیدهٔ ابن هیصم دارد.

ابن تیمیّه نیز (صص۱ـ۲) می‌گوید: ابن‌فورک در نامه‌ای به‌ابواسحاق اسفراینی شرح آنچه را که بر او در حضور سلطان گذشته، نقل کرده است. در آن مجلس سلطان از او عقیدهٔ وی را دربارهٔ رؤیت خداوند، بدون جهت و سَمْت پرسیده بود. ابن فورک در پاسخ گفته بود که رؤیت خداوند در جهت و سمت نیست و خود خداوند هم خود را در جهت معین نمی‌بیند و سمت و جهت شرط رؤیت نیست. ما اشیاء را در جهت خاص و با رنگ، اندازه، بو و سنگینی معین می‌بینیم، ولی در رؤیت خداوند هیچ یک از این امور معتبر نیست و بنابراین جهت هم معتبر نیست.

ابن فورک در آن نامه نوشته است که سلطان محمود در آن روز و شب و روز بعد با خود می‌گفته است که شیء بدون جهت و سمت چگونه با عقل سازگار است. کرّامیان از این معنی خوشحال شدند، زیرا آنچه انسان از آغاز با آن خو گرفته است، بر کندنش سخت و دشوار است. ابن فورک پس از آنکه به‌خانه برگشت، نامه‌ای از سلطان محمود دریافت کرد به‌این مضمون: «مذهب استاد این است که خداوند جهت ندارد، امّا آنچه جهت ندارد چگونه قابل رؤیت است؟».

ابن فورک در پاسخ نوشت که خبر رؤیت خداوند خبری صحیح است و آن خبر دلالت دارد بر اینکه رؤیت خداوند در جهت نیست. سلطان محمود پس از دریافت نامه آن را نزد ابومحمد ناصحی (قاضی القضاة عبدالله بن حسین ناصحی، د ۴۴۷ ق) فرستاد و از او دربارهٔ این مسأله استفتا کرد. ناصحی جمعی از حنفیان و کرامیان را گرد آورد و در پاسخ استفتا نوشت: هر کس معتقد باشد که دیدن خداوند در سمت و جهت نیست گمراه و بدعت‌گذار است. این محضر (صورت مجلس) را که خطوط کرّامیان و حنفیان و گواهیهای آنان در آن نوشته شده بود، نزد سلطان محمود بردند و سلطان به‌ابن فورک نوشت: در این باره چه می‌گویی؟ ابن فورک در پاسخ نوشت که از این اشخاص باید در مسائل فقهی استفتا کرد، زیرا در مسائل فقهی است که عوام از علما تقلید می‌کنند، اما علم اصول دین (کلام) کار آنان نیست و فتوا در آن باره درست نیست و خودشان نیز اقرار دارند که اینگونه مسائل را نیک نمی‌دانند (همو، ۲ـ۳).

متأسّفانه ابن تیمیّه همهٔ نامهٔ ابن فورک به اسفراینی را نقل نکرده است، ولی ظاهراً این نامه دربارهٔ مسألهٔ انقطاع رسالت نبوده است، زیرا چنانکه می‌گویند سلطان محمود در آن مسأله امر به‌قتل ابن فورک داده است. این امر دلیل بر قول سبکی است که می‌گوید در حضور سلطان مناظرات متعدد با ابن فورک و کرامیان روی داده است و بنا به‌نقل محمد بن هیصم یکی از مسائل مطرح شده در این مناظرات مسألهٔ استواء بر عرش بوده است. بنابراین کرّامیان پس از آنکه در اتهامات دیگر خود برضد ابن فورک توفیقی نیافته‌اند، مسألهٔ مهم و خطرناک انقطاع رسالت را پیش کشیده‌اند و ظاهراً موفق شده‌اند.

این نکته را هم باید متذکر شد که کرّامیان از زدن اتهام ابایی نداشته‌اندو قاضی ابوبکر ابن‌محمشاد کرّامی درحضور سلطان‌اعتراف کرده بود که تهمت اعتزال را بدون دلیل بر قاضی صاعد اشعری بسته است و این برای مقابله با قاضی صاعد بوده که بر او تهمت تشبیه و

تجسیم بسته بود (جرفادقانی، ۳۹۶).

جنازهٔ ابن فورک پس از مرگ به‌نیشابور حمل شد و در گورستان حیره از محلات شهر نیشابور به‌خاک سپرده شد (سبکی، ۱۳۰/۴). عبدالغافر فارسی مؤلّف *السّیاق* گفته است که قبر او در نیشابور زیارتگاه بود و دعا در کنار آن مستجاب می‌شد و مردم برای استسقا به‌آنجا می‌رفتند (نک: همانجا). در *المنتخب من السیاق* آمده است که ابن فورک فرزند ذکور نداشت و نسل و عقب او از راه دختران است (نک: صریفینی، ۷).

یکی از نوادگان او ابوبکر احمد بن محمدبن حسن فورکی نیشابوری است که داماد ابوالقاسم قشیری بود و در مذهب اشعری استاد بود. او در بغداد در مدرسهٔ نظامیّه وعظ می‌کرد و در ۴۷۸ ق در آن شهر وفات یافت (سبکی، ۷۹/۴). به‌گفتهٔ ابن جوزی (۱۷/۹) او متکلم و واعظ و اهل مناظره بود و به‌سبب وعظ او در نظامیّه میان پیروان مذاهب مخالف فتنه افتاد. طالب دنیا بود و از پوشیدن لباس حریر تحاشی نمی‌کرد. در شصت و اند سالگی مرد و در مَشْرَعَةُ الروایا در کنار قبر اشعری به‌خاک سپرده شد. ابن جوزی که حنبلی بود، نظر مساعدی به‌این عالم اشعری نداشته است. پسر او ابوعلی فورکی (محمدبن احمد) نیز از محدّثان بود و در ۵۱۴ ق وفات یافت (صریفینی، ۸۸). دیگر از نوادگان دختری او ابوالحسن عبیدالله بن طاهر حسنی روقی است که از علمای طابِران طوس بود و در ۴۹۶ ق وفات یافت (همو، ۴۶۶).

شاگردان او: حاکم نیشابوری گفته است که ابن فورک پس از آنکه در نیشابور مسکن گزید، برکت او بر جماعتی از طالبان فقه ظاهر شد و نزد او فقه و دانش یاد گرفتند. نام عدّه‌ای از شاگردان او که از معاریف زمان خود شده‌اند، در دست است:

۱. از معروف‌ترین شاگردان او ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحهٔ قُشیری (د ۴۶۵ ق) صاحب تألیفات مشهور و از جمله *الرسالة* است. او به‌اشارهٔ امام ابوبکر محمدبن بکر طوسی به‌درس ابن فورک حاضر شد و علم کلام را از او یاد گرفت و پس از وفات او به‌درس امام ابواسحاق اسفراینی رفت و طریقهٔ او را با طریق ابن فورک جمع کرد (سبکی، ۱۵۵/۵).

۲. شاگرد بسیار معروف دیگر او احمد بن حسین بن علی بن عبدالله نیشابوری خسرو جِردی معروف به‌ابوبکر بیهقی (د ۴۵۸ ق) صاحب تصانیف مهم و معتبر در حدیث است (همو، ۸/۴ به‌بعد).

۳. طاهر بن حسین بن محمد روقی طوسی که داماد و از شاگردان معروف ابن فورک بود (نک: صریفینی، ۴۱۶).

۴. ابومنصور محمدبن حسن (یا حسین) بن ابی ایوب ایوبی نیشابوری (د ۴۲۱ ق) و داماد ابن فورک بود که با دختر بزرگ او ازدواج کرده بود و به‌قول ابن عساکر (ص ۲۴۹) از استاد خود شجاع‌تر و بانفوذتر بود. او پدر ابوبکر احمد فورکی است که ذکرش گذشت.

۵. ابوبکر احمد بن علی بن عبدالله بن خلف شیرازی نیز از جمله شاگردان معروف او بوده است که در مدرسهٔ نظامیّه مجلس املا داشت، اما تولّد او را در ۳۹۸ ق گفته‌اند، یعنی او به‌هنگام وفات ابن فورک در ۴۰۶ ق فقط ۸ سال داشته است و این سن برای شاگردی در سطوح بالا بسیار کم است.

همچنین از جمله مشایخ ابوبکر احمدبن علی بن خلف، حاکم نیشابوری متوفی در ۴۰۵ ق را دانسته‌اند که باز بسیار بعید می‌نماید. احتمال می‌رود که اشتباهی در سال تولد او روی داده باشد (نک: صریفینی، ۱۳۵ ـ ۱۳۷).

تألیفات ابن فورک: ابن فورک نزدیک به صد تألیف داشته است، ولی از اینهمه شمار اندکی در دست است و نسبت بعضی از آنها به وی محل تردید است. از جمله آثار او اینها را می‌توان نام برد:

۱. معروف‌ترین کتاب او که در دست است، در تأویل و تفسیر احادیثی است که ظاهر آنها دالّ برتشبیه و تجسیم است. ظاهراً خود مؤلف براین کتاب که با عنوان *مشکل الحدیث و بیانه* به چاپ رسیده است، نامی ننهاده بود و از این رو در نسخه‌های مختلف آن عناوین گوناگونی برای آن ذکر شده است (GAS,I/610-611). مؤلّف در مقدمه می‌گوید که این کتاب در ردّ اهل بدعت از جَهْمیّه، معتزله، خوارج، رافضه و جسمیه است که با نقل اخبار به ظاهر دالّ برتشبیه به دین اسلام طعنه می‌زنند و آن را نکوهش می‌کنند (صص ۳۷ ـ ۳۹). معلوم است که جسمیه یا اهل تجسیم خود با نقل این اخبار به اسلام طعنه نمی‌زنند، بلکه موجبات طعن دیگران را فراهم می‌کنند، اما ظاهراً مقصود ابن فورک از اهل بدعت فقط اهل تشبیه و بیشتر کرامیان است که مخالفان سرسخت و معاصر او بوده‌اند. ولی در سرتاسر کتاب ذکری از کرامیان به چشم نمی‌خورد و گویا قوت و شوکت آنان در نیشابور مانع از این شده است که ابن فورک از این فرقه نام ببرد. قسمت عمدهٔ کتاب در تأویل و تفسیر احادیثی است که برای خدا اثبات وجه و ید و ساق و غیر آن می‌کند. نخستین حدیث آن حدیث معروف «إنَّ‌اللّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلى صورَتِهِ» است. ابن فورک می‌گوید که ممکن است ضمیر «صورته» به خود آدم برگردد، زیرا حضرت رسول این سخن را برای کسی گفته است که پسر یا بندهٔ خود را می‌زده و می‌گفته است: «قَبَّحَ‌اللهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَن أشْبَهَ وَجْهَکَ» و حضرت رسول او را نهی کرده و فرموده است: صورت انسان همان صورت آدم یا انبیای دیگر است و یا آنکه می‌خواسته است بگوید که انسان به صورت آدم است، یعنی او را پدری است که همهٔ مردم از نسل اویند، نه مانند قول طبیعیون که برای انسان پدر نخستینی قایل نیستند و یا آنکه انسان از روی صورت و طبیعت معیّنی ساخته نشده است و صورت او همان صورت آدم است... و از این قبیل تأویلات (نک: ص ۴۵ به بعد).

قسمت دگر کتاب ردّ برکتاب *التّوحید* تألیف ابوبکر محمد بن اسحاق بن خُزَیمة بن مُغیرهٔ سُلَمی نیشابوری (۲۲۳ ـ ۳۱۱ ق) از ائمهٔ حدیث است. ابن فورک می‌گوید که ابن خزیمه در *التوحید* اخبار دالّ

بر صفات تشبیهی را آورده و آن را صفات خداوند دانسته، اما گفته است که خداوند در صفات مذکور شباهتی با انسان ندارد (نک: ص ۳۶۸).

فصل دیگر این کتاب دربارهٔ کتاب *الاسماء والصّفات* تألیف ابوبکر محمدبن اسحاق بن ایوب صِبغی نیشابوری (د ۳۵۴ ق) است (صص ۴۲۱ به بعد). ظاهراً در کنیه و نام میان او و برادرش اشتباهی رخ داده است. زیرا آن کسی که کنیهٔ او ابوبکر بود به گفتهٔ سمعانی احمد بن اسحاق بن ایوب صبغی (د ۳۴۲ ق) است و آنکه اسمش محمدبن اسحاق است، کنیه‌اش ابوالعباس و برادر بزرگ‌تر احمدبن اسحاق است (سمعانی، ۲۷۶/۸ ـ ۲۷۷). این کتاب در ۱۹۴۳م در حیدرآباد دکن و در ۱۴۰۵ ق در بیروت چاپ شده است.

۲. اثر دیگری با عنوان مجرّد *مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری* در ۱۹۸۷م به تحقیق دانیل ژیماره به نام ابن فورک چاپ و منتشر شده است. این کتاب از روی نسخهٔ کتابخانهٔ عارف حکمت واقع در مدینهٔ منوره چاپ شده و در آن نسخه نام مؤلف ابوبکر محمدبن حسن بن مبارک ذکر شده است. ژیماره با دلایلی این کتاب را از ابن فورک می‌داند و کلمهٔ «مبارک» را تحریفی از «فورک» می‌شمارد، زیرا شخصی به نام ابوبکر محمدبن حسن بن مبارک که از طرفداران سرسخت اشعری باشد، شناخته نیست (صص ۳ ـ ۵). دلایل ژیماره تا اندازه‌ای قانع کننده است، ولی باز به صورت قطع و یقین نمی‌توان آن را پذیرفت. این کتاب دربارهٔ عقاید خود اشعری است و از این جهت مهم است و برخلاف آنچه برخی گفته‌اند، خلاصهٔ *مقالات الاسلامیین* تألیف اشعری نیست (نک: GAS, I/603؛ قس: ژیماره، ۲،۴).

۳. ابن فورک کتابی در تفسیر قرآن داشته است که به گفتهٔ سزگین جلد سوم آن در حدود ۲۰۰ ورقه در کتابخانهٔ فیض‌الله موجود است (GAS, I/61I). ابن فورک از کتاب تفسیر اشعری که به گفتهٔ قاضی ابوبکر ابن عربی به ۵۰۰ مجلد بالغ می‌شده، بسیار نقل کرده است (کوثری، ۱۳۶). این نقل قول‌ها شاید در همین کتاب تفسیر ابن فورک باشد.

۴. کتاب دیگر منسوب به ابن فورک *انتقاء* است که از احادیث ابومسلم محمد بن احمد بن علی کاتب بغدادی (د ۳۹۹ ق) است (GAS، همانجا). انتساب این کتاب به ابن فورک محل تردید است.

۵. کتاب دیگر منسوب به او *اسماء الرجال* نام دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (*آلوارت*، شم 9918). در این نسخه نام مؤلّف «حافظ ابی بکر بن فورک» ذکر شده است و همین امر انتساب این کتاب را به ابن فورک (موضوع این مقاله) مشکوک می‌سازد، زیرا ابن فورک به «حافظ» بودن شهرت ندارد. این کتاب برطبق نامهای راویان و به ترتیب عدهٔ احادیثی است که روایت کرده‌اند، یعنی ابتدا «اصحاب الالوف» یا کسانی که چندین هزار حدیث روایت کرده‌اند (مانند ابوهریره)؛ بعد «اصحاب الالف» یا کسانی که در حدود هزار حدیث روایت کرده‌اند (مانند ابن عباس که ۱۶۶۰ حدیث دارد) و بعد اصحاب المئتین و اصحاب المائة تا اصحاب الآحاد و اصحاب الواحد. آلوارت هم در انتساب این کتاب به ابن فورک تردید دارد، زیرا حاجی خلیفه و ابن خلکان از آن سخنی نگفته‌اند (نک: *آلوارت*، IX/380-381). می‌توان گفت که *اسماء الرجال* کتابخانهٔ برلین تألیف ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه بن فورک اصفهانی باشد که بنابر *الانساب* سمعانی (ذیل فورکی) و ذکر *اخبار اصبهان* (ابونعیم، ۱۶۸/۱) «حافظ» بوده است. این شخص «احادیث ائمه و شیوخ» را جمع کرده بود (همانجا) که احتمال می‌رود همین کتاب *اسماء الرجال* باشد.

۶. کتاب دیگر منسوب به او *شرح کتاب العالم والمتعلم* لابی حنیفة است که به گفتهٔ سزگین در کتابخانهٔ مراد ملا موجود است (GAS، همانجا).

۷. کتابی با عنوان *رسالة فی علم التوحید*،در مدینه، کتابخانهٔ عارف حکمت موجود است که به ابن فورک نسبت داده‌اند (همانجا).

۸. کتاب *الحدود فی الاصول*، که در ۱۳۲۴ ق در بیروت به طبع رسیده و شامل تعاریف اصول فقه حنفی است، شاید این کتاب همان باشد که ابن حزم در *الفصل* (۵۱/۵) به نام *کتاب الاصول* ابن فورک یاد کرده است. زیرا به نقل ابن حزم ابن فورک در *کتاب الاصول* گفته است که «حدود» (تعریف) دربارهٔ قدیم (خدا) و محدَث یکسان است.

۹. *النظامی فی اصول الدین* (نک: GAS، همانجا)،که به گفتهٔ حاجی خلیفه (۱۹۶۰/۲) ابن فورک آن را برای خواجه نظام الملک وزیر تألیف کرده است و از همین بیان، عدم انتساب آن به ابن فورک ظاهر می‌گردد، زیرا نظام الملک در ۴۰۸ یا ۴۱۰ ق متولد شده است، یعنی دو یا چهار سال پس از مرگ ابن فورک.

۱۰. ابن خلکان در شرح حال فرزدق از کتابی به نام *الفصول* تألیف ابن فورک نام می‌برد (۹۸/۶).

۱۱. از ابن تیمیّه در *تفسیر سورة النور* نقل شده است که ابن فورک کتابی دارد در مقارنهٔ میان آراء اشعری و ابن کُلّاب (ژیماره، ۳).

۱۲. به گفتهٔ ابومعین نَسَفی در *تبصرة الادلة*، ابن فورک کتابی داشته است به نام *اختلاف الشیخین* (یعنی اشعری و ابوالعباس قلانسی) (نک: ژیماره، ۳ ـ ۴).

۱۳. *الابانة عن طرق القاصدین والکشف عن مناهج السالکین والتوفر الی عبادة رب العالمین* (GAS، همانجا).

۱۴. *دقائق الاسرار* (بغدادی، ۴۷۵/۱).

۱۵. *طبقات المتکلمین* (حاجی خلیفه، ۱۱۰۶/۲). ظاهراً شرح بعضی از احوال و تألیفات ابوالحسن اشعری که ابن‌عساکر در *تبیین کذب المفتری* از ابن‌فورک نقل کرده است، از همین کتاب باشد. ابن‌عساکر پس از ذکر تألیفات ابوالحسن اشعری از کتاب خود او به نام *العُمَد* دنبالهٔ فهرست تألیفات او را از قول ابن‌فورک می‌آورد (صص ۱۳۵ ـ ۱۳۸). اشعری نام تألیفات خود را در کتاب مذکور تا

۳۲۰ق آورده است و ابن‌فورک دنبالهٔ این فهرست را تا ۳۲۴ق می‌آورد و از آنجا برمی‌آید که اشعری در ۳۲۴ق وفات یافته است (نیز نک: ص ۵۶، سال وفات او از قول ابن فورک).

۱۶. ابن‌تیمیّه به نامه‌ای اشاره می‌کند که ابن‌فورک دربارهٔ مناظراتش با کرامیه به ابواسحاق اسفراینی نوشته است (ص ۱). ابن‌تیمیّه می‌گوید: او در این کتاب از مجالس متعددی (مجلساً بعد مجلس) که در حضور وزیر با کرامیه داشته است، حکایت می‌کند (ص ۱۳). معلوم می‌شود که مباحثات او با کرامیان هم در حضور سلطان محمود و هم در حضور وزیرش صورت گرفته است. این وزیر باید خواجه احمدبن حسن میمندی معروف باشد که در ۴۰۱ق به وزارت سلطان محمود رسیده بود.

چنانکه در شرح حال ابن‌فورک اشاره شد، او از پیروان متعصب اشعری بوده است و بنابراین عقاید کلامی او همان عقاید اشعری است و اختلاف او با اشعری و سایر اشاعره در مسائل جزئی است، مانند مسألهٔ استواء بر عرش که ابن‌تیمیّه آراء او را در این‌باره متناقض می‌داند و می‌گوید: آنچه در غزنه در حضور سلطان گفته، در مخالفت با کرامیان بوده است و آنچه در نیشابور گفته، برای مخالفت با معتزله بوده است (ص ۱۳) و یا قول او دربارهٔ اینکه از انبیا معاصی کبیره جایز نیست، ولی معاصی صغیره می‌تواند از آنان سربزند (ابن‌حزم، ۲۹/۴)، در صورتی‌که ابن‌مجاهد که شیخ ابن‌فورک بوده است، مطلق معاصی را از انبیا منع می‌کند (همانجا) و یا قول به استثنا در ایمان (بنابراینکه ایمان عبارت از تصدیق است) که برخلاف بسیاری از اصحاب حدیث، ابن‌فورک به آن معتقد بوده است (یعنی مؤمن می‌تواند بگوید که من مؤمن هستم انشاء الله یا در حال حاضر، در صورتی‌که بسیاری معتقدند که ایمان باید بدون شرط و استثنا و توقیت باشد).

مناظره‌ای از او با ابوعثمان مغربی یا با ابوعلی دقّاق نقل کرده‌اند، دربارهٔ اینکه آیا ولی باید بداند که ولیّ است یا نه. ابن‌فورک معتقد بوده است که ولی نباید از ولایت خود آگاه باشد، زیرا این امر سبب می‌شود که او خود را در امن و آرامش حس کند. قشیری در این مسأله با او مخالف است و سبکی هم او را تأیید می‌کند (نک: سبکی، ۱۳۴/۴ـ ۱۳۵). سیوطی (۱۶/۱) می‌گوید که ابن‌فورک و اشعری معتقد بودند که «زبان» یا لغت را خداوند وضع کرده است.

مآخذ: ابراهیم، محمدابوالفضل، تعلیقات بر انباه الرواة قفطی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن‌اثیر، الکامل؛ ابن‌تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، تفسیر شیخ‌الاسلام ابن‌تیمیة، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق؛ ابن‌حزم، علی‌بن احمد، الفصل فی الملل، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن‌خلکان، وفیات؛ ابن‌عساکر، علی‌بن حسن، تبیین کذب المفتری، همراه با مقدمه و حواشی محمد زاهد کوثری، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن‌فورک، محمدبن حسن، مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل ژیماره، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، مشکل الحدیث و بیانه، به کوشش موسی محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن‌کثیر، البدایة؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، تجارب الامم، به کوشش ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، ذکراخبار اصبهان، لیدن، ۱۹۳۴م؛ بغدادی، ایضاح؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ تاج العروس؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمهٔ تاریخ یمینی، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، تاریخ الاسلام، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ژیماره، دانیل، مقدمه بر مجرد مقالات (نک: ابن‌فورک در همین مآخذ)؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ سمعانی، عبدالکریم بن‌محمد، الانساب، حیدرآباددکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سیوطی، المزهر فی علوم اللغة، به کوشش احمد جاد المولی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ صریفینی، ابراهیم‌بن محمد، المنتخب من السیاق فی تاریخ نیسابور عبدالغافر فارسی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ علی، موسی محمد، مقدمه بر مشکل الحدیث (نک: ابن‌فورک در همین مآخذ)؛ فروزانفر، بدیع الزمان، مقدمه بر ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ کوثری، محمد زاهد، مقدمه و حواشی بر تبیین کذب المفتری (نک: ابن‌عساکر درهمین مآخذ)؛ گردیزی، عبدالحی‌بن ضحاک، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نیز: Ahlwardt; GAS.

عباس زریاب

اِبْنِ فُوَطی، ابوالفضل کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمدبن محمدبن ابی‌المعالی شیبانی، حنبلی بغدادی، معروف به ابن فوطی وابن‌الصابونی (محرم ۶۴۲ ـ محرم ۷۲۳ق / ژوئن ۱۲۴۴ ـ ژانویهٔ ۱۳۲۳م)، مورخ، ادیب و کاتب. او مروزی تبار بود (ذهبی، تذکرة، ۱۴۹۳/۴) و نسبش به معن بن زائدهٔ شیبانی می‌رسید (ابن‌رجب، ۳۷۴/۲؛ ابن‌حجر، الدرر، ۱۵۹/۳). «فوطی» شهرت نیای مادری پدر (ذهبی، همانجا) یا نیای مادری او بود که به کار فروش فوطه می‌پرداخت (ابن‌عماد، ۶۰/۶؛ قس: ابن‌فوطی، تلخیص، ۲۶۵/۵؛ معروف، ۳۴۲/۲؛ عزاوی، تاریخ‌الادب، ۳۰/۱). شکلهای دیگر ضبط شهرت او مانند ابن‌الغوطی (ذهبی، دول، ۴۱۵)، ابن‌القوطی (ابن‌حجر، لسان، ۱۰/۴) وابن‌القرطی (شوکانی، ۳۵۶/۱) سهوی بیش نیست.

ابن‌فوطی دورهٔ کودکی را در خانهٔ پدری در محلهٔ اعیانی خاتونیهٔ شرق بغداد گذراند (بستانی، ۴۳۶/۳) و تحت‌توجه پدر و بزرگان خانواده‌اش، مقدمات علم و ادب را فراگرفت. او همراه پدرش تاج‌الدین در مجلسی که معجم‌الادباء یاقوت در آن روایت می‌شد، حضور می‌یافت (ابن‌فوطی، همان، ۲۲۷/۵) و موفق‌الدین عبدالقاهر ابن‌فوطی، دایی پدرش او را به حفظ مقامات حریری وا می‌داشت (معروف، همانجا). احتمالاً گرایش او به صوفیان از همین هنگام آغاز شد (همانجا).

ابن‌فوطی ۱۴ سال بیش نداشت که حادثهٔ بزرگ استیلای مغولان بر بغداد (در ۶۵۶ق) روی داد و بر زندگی آیندهٔ شخص ابن‌فوطی مؤثر افتاد (ابن‌فوطی، همان، ۴(۳)/۷۶، ۴(۴)/۸۸۰). او و برادرش بدرالدین عبدالوهاب در این حادثه اسیر و به آذربایجان برده شدند. از گفته‌های او چنین برمی‌آید که اسارتش به صورت بردگی و بیگاری بوده است، نه به صورت محبوس شدن، آنگونه که روزنتال پنداشته است (EI^2). ابن‌فوطی در زمان اسارتش، در ۶۵۷ ق در اهر به خدمت قطب‌الدین عبدالقادر اهری، حکیم صوفی و شمس‌الدین حبش فخّار

رسید (ابن‌فوطی، همان، ۴(۴)/۶۶۴) و به خانقاههای دیگر صوفیان تردد کرد (همان، ۴(۲)/۸۰۶). سال بعد در اهر محضر کمال‌الدین محمد نخجوانی، طبیب صوفی، را دریافت (همان، ۲۶۸/۵). در ۶۵۷ق بنای رصدخانهٔ مراغه آغاز و به همت خواجه نصیرالدین طوسی مجمع دانشمندان و فضلا شد و ابن‌فوطی نیز به خدمت خواجه پیوست. از چگونگی و تاریخ دقیق این تحول در زندگی او اطلاعی در دست نیست. آنگونه که خود ابن‌فوطی (همان، ۱۵۲/۵) نوشته است، وی در ۶۵۸ق در مراغه در خدمت خواجه بوده است (قس: ذهبی، همانجا، که سال پیوستن وی را به خواجه ۶۶۰ ق دانسته است) و در جای دیگر به فرار خود از دست کفار در ۶۵۹ ق اشاره کرده است و باز در ۶۷۰ ق وی را در مراغه می‌بینیم (همانجا). به هر حال آزادی او از اسارت مرهون خواجه بوده است (ابن‌رجب، همانجا).

ابن‌فوطی نزدیک به ۲۰ سال در آذربایجان به سر برد و سالها کتابداری رصدخانهٔ مراغه را به عهده داشت. در همین دوران همسر ایرانی برگزید و زبان فارسی را درحدی آموخت که از دیوانهای شاعرانی مانند معزّی، عنصری و لامعی استفاده می‌کرد (ابن‌فوطی، *تلخیص*، ۸۶/۵). او در محضر خواجه، فلسفه و منطق فراگرفت (ذهبی، همانجا) و در سایر شاخه‌های علم و ادب از دانشمندان رصدخانه و فضلایی که از جاهای دیگر به آن مرکز علمی آمد و رفت می‌کردند، بهره‌مند شد. در همین مدت به شهرهای دیگر آذربایجان نیز مسافرت می‌کرد و در هر محل با اهل علم می‌پیوست (نک: ابن‌فوطی، همان، ۴(۱)/۱۵۳، ۲۳۹، ۳۱۷، ۳۳۷، ۳۴۴، ۵۶۵، ۵۶۹، ۶۲۳). وی از حضور خود در ۶۶۸ ق در شیراز خبر داده است (همان، ۴(۱)/۴۵۱). در این دورهٔ اقامت در آذربایجان بود که در ۶۷۵ق از فخرالدین محمد جعفری تبریزی دستور خرقه پوشاندن گرفت (همان، ۴(۳)/۳۰۳).

ابن فوطی پس از فوت مخدوم خود، خواجه نصیرالدین (د ۶۷۲ ق/ ۱۲۷۴ م) کار کتابداری رصدخانهٔ مراغه را به سرپرستی فخرالدین احمد و اصیل‌الدین حسن، پسران خواجه، ادامه داد و به خدمت بزرگان دیگری چون برادران جوینی پیوست و به درخواست علاءالدین عطا ملک، والی بغداد، در ۶۷۸ ق یا ۶۷۹ ق به بغداد رفت (همان، ۴ (۴) / ۷۶۱، ۴ (۳) / ۹۳، ۴(۲) /۱۰۳۵، ۳۱۰/۵). اقامت او در عراق این بار تا ۷۰۴ ق به درازا کشید و در این مدت به تحصیل فقه و حدیث و تألیف و استنساخ کتاب برای خود و دیگران پرداخت و مقرری و درآمدی از بابت نظارت بر کتابداران مستنصریه و کتابداری آن مرکز بزرگ علمی و اجارهٔ بعضی موقوفه‌ها داشت (معروف، ۳۴۶/۲). به قرینهٔ اشارات خود ابن فوطی، وضع مالی او چندان خوب نبود و گاه ناگزیر از گرو گذاشتن خانهٔ خود می‌شد (*تلخیص*، ۴(۱)/۱۲۶). در این مدت او کماکان با اهل تصوف و رباطها پیوند داشت (همان، ۴(۱)/۳۹۵، ۲۷۱/۵، ۲۸۵). در خلال این دوره او به حله رفت و با علویان آنجا پیوند دوستی بست و به تعلّم پرداخت (همان، ۴(۱)/۱۴۳، ۵۶۸، ۴(۳)/۴۱۲). در اشارهٔ او به حضور در حلّه در ۶۶۱ق (همان، ۴(۴)/۸۱۴) باید سهوی تاریخی روی داده باشد و تاریخ ۶۸۱ درست به نظر می‌آید. او به کوفه نیز سفر کرد (*بستانی*، ۴۳۸/۳) و ظاهراً در حوالی ۷۰۰ ق سفری به اصفهان داشته است (ابن فوطی، همان، ۴(۳)/۴۶۵).

بر خلاف گفتهٔ ابن عماد که ابن فوطی تا هنگام مرگ در بغداد ماند (۶۰/۶)، او در ۷۰۴ ق راهی آذربایجان و مقر سلطنت اولجایتو شد. اقامت دوم او در آذربایجان تا ۷۰۷ ق طول کشید و او همراه اردوی سلطان مغول اماکن مختلف شمال غرب ایران را از همدان و سلطانیه تا اوجان و تبریز و اران و موقان (مغان) زیر پا گذاشت (نک: ابن فوطی، همان، جم). در ۷۰۸ ق ابن فوطی را در زادگاهش بغداد باز می‌یابیم (همان، ۴(۱)/۵۸۲) و او تا ۷۱۴ ق در آن شهر ماند (همان، ۴(۴)/۸۱۹). ابن فوطی در اواخر سلطنت اولجایتو (د ۷۱۶ ق/ ۱۳۱۶ م) باری دیگر به پایتخت ایلخان رفت و پس از فوت اصیل‌الدین طوسی (د ۷۱۵ ق) به خدمت رشیدالدین وزیر پیوست (*بستانی*، همانجا). وی با امیر غیاث‌الدین محمد پسر رشیدالدین هم مربوط بود و از حضور خود در یکی از بزمهای شب زنده‌دارانهٔ او در نیمهٔ شعبان ۷۱۶ ق در مدرسهٔ رشیدیه سخن گفته است. کشمکشهای سیاسی پس از مرگ اولجایتو، اتهاماتی که به جهت وسعت مشرب بعضی عالمان تحت حمایت رشیدالدین بر رشیدالدین وارد می‌شد ــ و خود ابن فوطی هم از این طعنها برکنار نبود و آن اتهامات را خوش نداشت ــ موجب شد که او باز یاد وطن کند و چند ماه پیش از قتل رشیدالدین در ۷۱۸ ق (جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۳۹) یا پس از آن (معروف، ۳۵۷/۲) به بغداد بازگردد. برای آگاهی از دیگر سفرهای ابن فوطی از ۷۰۴ تا ۷۱۷ ق به ناجی معروف (۳۵۷/۲ ـ ۳۵۸) مراجعه شود. ابن فوطی، برخلاف گفتهٔ ذهبی (تذکرة، ۱۴۹۳/۴) تا آخر عمر در تصدی کتابخانهٔ مستنصریه نماند و ظاهراً در ۷۰۴ ق از آن سمت کناره گرفته بود (معروف، ۳۵۷/۲). در آتشی که پس از قتل رشیدالدین به کتابخانهٔ او زدند بسیاری از نوشته‌های ابن فوطی هم از میان رفت (امین، ۹/۸).

ابن فوطی پنج سال پایانی عمر خود را در بغداد گذراند. او در اواخر دچار فلج شد (قنوجی، ۲۶۸) و بیش از ۷ ماه در آن حال بود که در زادگاهش بغداد درگذشت و در مقبرهٔ صوفیان در شونیزیه به خاک سپرده شد (ابن رجب، ۳۷۶/۲). ابن فوطی از همسر ایرانی خود پسری یافت به نام ابوالمعالی محمد (نک: ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۱)/۱۵۱). او همراه پدر به رباط ابن محلبانی بسطامی رفت و آمد داشت (همان، ۱۰۸/۵) و ظاهراً همان زاهدی است که ابن رجب از او روایت کرده است (نک: علیمی، ۳۶۰/۲). ابن فوطی فرزندان پسر و دختر دیگری هم داشت (نک: جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۱۸ ـ ۱۹؛ معروف، ۳۴۳/۲).

وی به علت حوادث زندگی، در دوره‌های مختلف و در سرزمینهای متعدد، نزد استادان بسیاری به تعلم پرداخته است. او مقدمات را در زادگاهش پیش از واقعهٔ بغداد، تا چهارده سالگی آموخت، اما

قسمت مهمی از آموزش وی در آذربایجان تا ۳۶ سالگی و پس از مراجعت به بغداد تا سنین ۶۰ صورت گرفت. در واقع، او تا پایان عمر از طلب نایستاد. روایت کرده‌اند که او شمار استادان سماع و اجازهٔ خود را نزدیک به ۵۰۰ آورده (ذهبی، همانجا) و معجم ویژه‌ای برای مشایخ خود ترتیب داده است (ابن رجب، ۳۷۵/۲). از جمله استادان او می‌توان این دانشمندان را یاد کرد (نک: *تلخیص*، جم): محیی‌الدین یوسف ابن ابی‌الفرج ابن‌الجوزی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن طِقطَقی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی، علاءالدین عطاملک جوینی، ابوالحسن علی حلی معروف به ابن باقلانی، کمال‌الدین میثم بن علی بحرانی، شمس‌الدین احمد بن محمد سمرقندی، برهان‌الدین عبدالعزیز بن احمد الختنی و دیگران (نک: معروف، ۳۴۷/۲ ـ ۳۵۰). ابن فوطی از شاعر بزرگ ایرانی معاصر خود، سعدی، نیز دارای اجازه بود (جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۲۱ ـ ۲۲). ابن فوطی از بعضی علمای بزرگ دوردست، بدون درک حضور آنان، با واسطهٔ یاران و دوستان اجازهٔ روایت می‌گرفت (ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۳)/۵۹). او از بعضی مشایخ جز خود برای فرزندانش هم اخذ اجازه می‌کرد (همان، ۴(۱)/۳۸۹، ۲۷۱/۵).

برخلاف کثرت و تنوعی که در فهرست مشایخ ابن فوطی دیده می‌شود، نام بسیاری از شاگردان او دانسته نیست. عده‌ای از طالبان و عالمان عصر از او استماع و اجازهٔ روایت اخذ کرده‌اند (ابن عماد، ۶۰/۶) که از آن جمله‌اند: شمس‌الدین ابو عبدالله ذهبی (ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۹۴/۴)، ابوالمعالی محمد پسر ابن فوطی، محمود بن خلیفه از مردم شام (ابن رجب، ۳۷۶/۲)، سعدالدین ابن حامد بن عقبة الحنفی (ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۲)/۷۳۱)، فخرالدین محمد بن تاج‌الدین محمد (همان، ۴(۳)/۳۷۱) و قطب‌الدین محمد بن صدرالدین ابراهیم حموینی جوینی (همان، ۴(۴)/۶۸۳).

دانشمندان معاصر ابن‌فوطی و نویسندگان نسلهای بعد، دانشوری و احاطهٔ او را بر علوم گوناگون ستوده‌اند (ذهبی، *ذیول*، ۶۶/۴، *تذکرة*، ۱۴۹۳/۴، ۱۴۹۴؛ ابن‌شاکر، ذیل حوادث ۷۲۳ق؛ ابن‌حجر، *الدرر*، ۱۶۰/۳). وی مردی تیزهوش، خوش خلق، فروتن (ذهبی، *تذکرة*، همانجا) و حق‌شناس بوده است و از این‌رو در اثرش به یاد نیک از کسانی که در حق او انعام و نیکی کرده‌اند، برمی‌خوریم.

در مذهب و میزان پای‌بندی وی به احکام شریعت جای گفت و گو است. غالباً او را حنبلی دانسته‌اند (جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۲۴). قراین موجود دربارهٔ مذهب او همه مؤید حنبلی بودن او نیست. اگر ذکر ترجمهٔ او در *الذیل علی طبقات* ابن رجب (۳۷۴/۲ ـ ۳۷۶)، دلیل حنبلی بودن او باشد، توجه او به تراجم علمای شافعی را نیز دلیل شافعی بودنش می‌توان دانست (جواد، مقدمه بر *الحوادث*، «ر ـ ش»). گفتهٔ ابن‌رجب را در مورد اعتقاد او به عدل، ظاهراً حمل بر معتزلی بودن او کرده‌اند (همان، «ر»). برخی شاگردی او را در نزد خواجه نصیرالدین و اخذ حدیث را از بسیاری از علمای شیعی و از علویان دلیل بر تشیع او دانسته‌اند و امین ترجمهٔ او را در *اعیان الشیعة* (۵/۸ـ۹) آورده است. گرایش او به صوفیان و تصوف، خرقه پوشیدن و تردّدش به خانقاههای صوفیه، قرینه‌ای احتمالی بر شافعی بودن او تلقی شده است (نک: جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۲۴ـ۲۵). ذهبی به سخن بعضی از علما به تردید در عدالت او و به می‌خواری او اشاره کرده است (*تذکرة*، ۱۴۹۴/۴). ابن‌حجر پس از نقل این سخن ذهبی افزوده است که او بعدها توبه و خود را اصلاح کرد (*الدرر*، ۱۶۰/۳). روی آوردن او به استماع و نقل حدیث، احتمالاً از باب این اصلاح و کفاره‌ای برای گناهان گذشته بوده است (نک:ذهبی، همان، ۱۴۹۳/۴). با درنظر گرفتن همهٔ این قراین، بهترین سخن در این مورد تأکید بر باز بودن افق فکری و اعتقادی او و رسوخ تسامح و تساهل و حقیقت‌جویی در نهاد اوست (نک: امین، ۸/۸؛ جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۴۶) و از این‌رو بود که او با علمای هر فرقه مصاحبت می‌کرد و در سخن گفتن از آنان جانب حرمت را فرو نمی‌گذاشت. جنبهٔ ممتاز دیگر شخصیت ابن‌فوطی زبردستی او در کتابت و زیبایی خط بود. ذهبی و دیگران از خوشنویسی او یاد کرده‌اند (نک: ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۹۳/۴؛ ابن‌شاکر، ذیل حوادث ۷۲۳ق؛ ابن‌حجر، *الدرر*، ۱۶۰/۳). ابن‌فوطی ثلث و نسخ و تعلیق را نیکو می‌نوشت و این هنر گذشته از امرار معاش مایهٔ تقرب او به بزرگان نیز می‌شد و در دههٔ آخر سدهٔ ۷ق سالها با یاقوت مستعصمی خوشنویس در کتابداری مستنصریه همکاری داشت (نک: ابن‌فوطی، *تلخیص*، ۴(۴)/۸۳۲؛ معروف، ۳۵۶/۲). بخشی از *الکامل* ابن‌اثیر، *الاحکام* ابوسعید و جزءهای چهارم و پنجم *تلخیص* به خط ابن‌فوطی بازمانده است (شبیبی، ۹/۲ـ۱۱).

ابن‌فوطی درموضوعهای مختلف ازفلسفه، منطق، ریاضی، حدیث، فقه و قرائت از استادان بزرگ آموزش یافته بود، اما گرایش او به تاریخ زود آشکار شد تا جایی که ذهبی (*تذکرة*، ۱۴۹۴/۴) وی را از نظر وسعت اطلاعات تاریخی با ابوالفرج اصفهانی هم طراز می‌شمرد. وی در زمینهٔ تاریخ شیوهٔ ویژهٔ خود را داشت (امین، ۹/۸)، اگرچه از تأثیر استادان دانشمندی چون ابن‌السّاعی، عطاملک جوینی و رشیدالدین فضل الله برکنار نبود. هرچه بود، ابن‌فوطی در احاطه بر اخبار و انساب در زمان حیات خود بلند آوازه گردید و نزد بزرگان به این عنوان معرفی می‌شد (نک: ابن‌فوطی، *تلخیص*، ۴(۳)/۴۴۵) و احیاناً برای مراجعه کنندگان نسبشان را می‌نوشت (نک: همان، ۴(۴)/۶۳۴). ابن‌شاکر (ذیل حوادث ۷۲۳ق) وابن عنبه (*الفصول*، ۶۳) او را به‌عنوان مورخ و نسّابه یاد کرده‌اند. او علم انساب را از سادات اخذ کرده بود (ابن‌فوطی، *تلخیص*، ۴(۳)/۲۵۵). وی به ادب و نظم و نثر نیز توجه داشت و اشعار بسیاری به عربی و فارسی سروده بود، امّا شعر او را پایین‌تر از متوسّط ارزیابی کرده‌اند (جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۵۱). و نیز به سرگذشت اهل ادب و شعر علاقه‌مند بود و در ضبط آثارشان می‌کوشید (ابن‌شاکر، همانجا).

این نکته درخور یادآوری است که آثار او بیشتر به مجموعه‌ای از

اطلاعات گردآوری شده ازمآخذ مکتوب یا موارد مشهود می‌ماند و از طرح موضوعهای بدیع و اندیشه‌های ابتکاری تهی می‌نماید. نوشته‌های او در تاریخ و شاخه‌های آن به‌قدری متعدد و پرحجم بود که شاگردش ذهبی از آن به مقدار بار شتر تعبیر کرده است (*تذکرة*، ۱۴۹۳/۴).

آثار: آثار ابن‌فوطی را در ۲ بخش شناخته شدهٔ چاپی و آثاری که تنها نامی و اشاره‌ای از آنها باقی است، یاد می‌کنیم:

الف ـ چاپی:

۱. *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، که ذهبی از اصل آن با نام *مجمع الآداب فی معجم الاسماء علی معجم الالقاب*، به‌عنوان تاریخ در ۵۰ مجلد یاد کرده است (*تذکرة*، همانجا). ذهبی تاریخ بزرگ ناتمام ابن‌فوطی و *مجمع الآداب* را دو اثر جدا وانموده است، درحالی‌که ابن‌حجر *مجمع‌الآداب* ۵۰ جلدی را مختصر شدهٔ همان تاریخ عظیم می‌داند (*الدرر*،۱۵۹/۳ـ ۱۶۰). در هیچ مأخذ کهن، از ذهبی تا بغدادی، از این اثر با عنوان *تلخیص* یاد نشده، اما دو جزء از *تلخیص* که به روزگار ما رسیده،به خط خود ابن‌فوطی است. قسمتی از آن که جزءِ چهارم *تلخیص* است، در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق وجود دارد و در ۷۱۲ق/۱۳۱۲م تحریر شده است (شبیبی، ۸/۲ ـ ۱۱) وجزءِ بعدی آن مشتمل بر القاب آغاز شونده با حروف ک، ل، م که به عنوان جلد پنجم *تلخیص* تلقی می‌شود، در لاهور موجود است (EI²). روزنتال این دو جزء را در حدود دو سوم مجموع *تلخیص* می‌داند و به تخمین شبیبی (۸/۲) *تلخیص* کامل باید ۶ یا ۸ جزء و بالغ بر ۲۰ هزار ترجمهٔ احوال بوده باشد. جزءِ چهارم را جواد در ۴ مجلد در دمشق منتشر کرده و جزءِ پنجم به اهتمام عبدالقدوس در پاکستان به طبع رسیده است (نک: مآخذ). چنانکه از نسخهٔ دستنویس جزءِ چهارم برمی‌آید، ابن‌فوطی پس از تحریر آن در ۷۱۲ق، بعدها تا ۷۲۱ ق در تصحیح و تکمیل آن کوشیده‌ودر ۸۰ سالگی‌خط او درکمال‌خوبی بوده‌است (شبیبی،۱۰/۲). در *تلخیص*، تراجم بزرگان علم و سیاست اعصار اسلامی تا زمان ابن فوطی آمده است. تفصیل تراجم بسیار متفاوت و معمولاً مشتمل بر اطلاعاتی در مورد تولد و وفات صاحب ترجمه و نمونه‌ای از سخنان یا نظم و نثر اوست. ابن فوطی برای رجال ادوار پیش از خود از نوشته‌های دیگران بهره جسته و در هر مورد مأخذ خود را ذکر کرده است. کتابهای تاریخ پیشینیان و استادان ابن فوطی و دیوانها و مجموعه‌های بسیار مورد استفادهٔ او در تألیف بوده است. به گفتهٔ عزاوی اگر این اثر به صورت کامل به دست ما می‌رسید، از بسیاری نوشته‌های دیگر بی‌نیازمان می‌کرد (*تاریخ الادب*، ۲۶۷/۱). می‌توان گفت مهم‌ترین و سودمندترین قسمت *تلخیص* تراجم معاصرانی است که ابن فوطی بسیاری از آنان را خود دیده و با آنان گفت و گو کرده و نیز بعضی را با یک واسطه نقل کرده است. او گاهی در درستی گفته‌های مخاطبان خود تردید کرده است (نک: *تلخیص*، ۴(۳)/۱۰۱). با توجه به اینکه زندگی ابن فوطی بیشتر در دایرهٔ اهل علم و کتاب و در دستگاه حاکمان زمان گذشته است، در تراجم معاصران او آگاهیهای بسیار ارزشمندی در بارهٔ دانشمندان و هنرمندان و آثارشان قید شده است. به علت ارتباط نزدیک ابن فوطی با ایران و به ویژه آذربایجان، *تلخیص* او منبع سودمندی برای آگاهی در مورد زندگی فکری و فرهنگی این سرزمین در آن روزگار است. به مناسبت بعضی تراجم چند بیت شعر فارسی در *تلخیص* نقل شده است (۴(۲)/۶۸۳، ۶۸۴، ۴(۳)/۵۵۵؛ برای صورت تصحیح شدهٔ اشعار، نک: اقبال، ۷۱ ـ ۷۶). به نظر نمی‌رسد که *تلخیص* مختصر منقحی از یک اصل مفصل‌تر بوده باشد. چه، القاب و عناوین کسانی در آن دیده می‌شود که هیچ شرحی به دنبال ندارد و ظاهراً ابن فوطی می‌خواسته است آنها را تکمیل کند. بیان ابن فوطی در *تلخیص* ساده و بی‌تصنع است.

۲. *الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة*. این اثر را ابن رجب (۳۷۵/۲) و حاجی خلیفه (۶۹۳/۱) به ابن فوطی نسبت داده‌اند. مصطفی جواد این نام را بر نسخهٔ خطی مجهول المؤلفی در مورد وقایع سدهٔ ۷ ق گذاشته و با انتساب آن به ابن فوطی آن را در ۱۳۵۱ ق تصحیح ومنتشر کرده است (نک: مآخذ). شبیبی در مقدمهٔ نسخهٔ چاپی *الحوادث الجامعة* آن را همان *الحوادث و التاریخ* ابن فوطی (ص «الف») دانسته ومصحح کتاب نیز در مقدمهٔ خود با استشهاد به نظر سرکیس و صفا و دیگران این انطباق را مورد تأکید قرار داده است (صص «ح ـ ل»)، اما بعدها از این نظر خود عدول کرده و انطباق آن نسخه را با *الحوادث الجامعة* منتفی دانسته است و احتمال داده که آن نسخه اثر محب‌الدین ابوالعباس احمد علوی کرخی (د ۷۲۱ ق) باشد که ابن فوطی در ج ۵ *تلخیص*،کتابی به نام *تاریخ علی السنین* به او نسبت داده است (جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۶۴). در *الحوادث الجامعة* مطالبی از ۶۲۶ ق به بعد سال به سال تا ۷۰۰ ق، با آشفتگی مختصری در میانهٔ اثر نقل شده است. مطالب کتاب بیشتر مربوط به وفیات و مسائل اقتصادی و مالی و نظامی و حوادث طبیعی روی داده در عراق و کشورهای اسلامی مجاور آن است. در بررسی این کتاب و مقایسهٔ آن با *تلخیص* قراین بسیاری به دست می‌آید که می‌تواند مؤید صحت انتساب آن به ابن فوطی باشد.

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *بدائع التحف فی ذکر من نُسِب من العلماء الی الصنائع و الحِرَف* (بستانی، ۴۴۰/۳، به نقل از *المشتبه* ذهبی)؛ ۲.*التاریخ*، که خود ابن فوطی در موارد متعدد *تلخیص* (۴(۲)/۹۲۴، ۴(۳)/۵۱۴، ۲۹۲/۵) از آن یاد کرده است. ابن فوطی در ضمن ترجمهٔ علاء الدین عطا ملک جوینی اشاره کرده است که این وزیر او را به بغداد بازگرداند و نوشتن کتاب *التاریخ و الحوادث* را به او محول کرد و این کتاب، تاریخی به ترتیب سالها بوده است (*تلخیص*، ۴(۱)/۱۳۹، ۴(۲)/۱۰۳۶). با توجه به اطلاعات موجود نمی‌توان دانست که آیا این اثر اخیر همان *التاریخ* است یا تألیفی دیگر. ذهبی در بیان آثار ابن فوطی گفته است (*تذکرة*، ۱۴۹۳/۴) که او تاریخهای غیرقابل وصف نوشت و یک *تاریخ* بزرگ تألیف کرد که نتوانست آن را پاکنویس کند. حاجی خلیفه از *تاریخ* ابن فوطی با صفت «متعدد» یاد

کرده است (۲۷۹/۱). بنا به نوشتهٔ ابن شاکر (ذیل حوادث ۷۲۳ ق) *التاریخ علی الحوادث* از آدم تا ویرانی بغداد را در بر می‌گرفت؛ ۳. *التاریخ علی الحوادث* (ابن عماد، ۶۰/۶) یا *التاریخ و الحوادث* (نک: شم ۲)؛ ۴. *تذکرة من قصد الرصد* (نک: *من قصد الرصد*)؛ ۵. *تلقیح الافهام و تنقیح الاوهام فی المؤتلف و المختلف من الانساب و الاسماء و الالقاب* (بستانی، ۴۴۰/۳). ذهبی (همان، ۱۴۹۳/۴) با عنوان *المؤتلف و المختلف* با ترتیبی جدول دار و ابن شاکر (همانجا) به صورت *تلقیح الافهام فی المختلف و المؤتلف* نیز به شکلی مجدول از آن یاد کرده‌اند؛ ۶. *درر الاصداف فی غرر الاوصاف*، که ابن عماد آن را بسیار بزرگ (۶۰/۶) و ابن شاکر (همانجا) مشتمل بر وضع هستی از آغاز تا پایان وصف کرده‌اند. ابن فوطی خود در تلخیص از آن یاد کرده است (۴(۱)/۲۸۰). به گفتهٔ ابن عماد به نقل از خود ابن فوطی، او این کتاب را از هزار نوشتهٔ تاریخی و دیوان وانساب و مجموعه گردآوری کرده و از ۲۰ مجلد آن تنها ۵ جلد را به بیاض کشیده بود (همانجا)؛ ۷. *الدرّ النظیم فی ذکر من تسمیّ بعبد الکریم*، که ابن فوطی آن را برای استادش غیاث‌الدین عبدالکریم بن احمد ابن طاووس علوی (د ۶۹۳ ق) نوشته بوده است (*تلخیص*، ۴(۲)/۱۱۹۵)، اما خود چنین عنوانی را به فخرالدین ابوالفضل محاسن بن حسن تغلبی بادرائی ــ که در ۶۸۵ ق برای ابن فوطی اجازه نوشته بود و در حلّه درگذشت ــ نسبت داده است (همان، ۴(۳)/۲۹۳)؛ ۸. *الذیل علی جامع المختصر*، که به گفتهٔ ابن رجب (۳۷۵/۲) ذیلی است بر *تاریخ* استادش ابن الساعی (*جامع المختصر فی عنوان التاریخ والسیر*)، در حدود ۸۰ مجلد و ابن فوطی آن را برای صاحب (عطاملک جوینی) پرداخته بود؛ ۹. *مجمع الآداب فی معجم الاسماء علی معجم الالقاب* (نک: آثار چاپی، شم ۱)؛ ۱۰. *المجموع الفارسی* (تلخیص، ۴(۳)/۱۹۳)، احتمالاً مجموعه‌ای از نظم و نثر فارسی بوده و آنجا که ابن فوطی به قصاید مدحیهٔ فارسی استادش کمال‌الدین احمد مراغی اشاره می‌کند و می‌گوید آنها را یاد کرده‌ام (همان، ۴(۱)/۳۸۸)، شاید نظر به ذکر آنها در این مجموعه داشته است؛ ۱۱. *المشیخة*، رساله‌ای است در معرفی استادان خود او. ابن رجب به نقل از ذهبی از آن اثر با تعبیر *معجم لشیوخه* (۳۷۵/۲) و حاجی خلیفه (۱۷۳۶/۲) با عنوان *معجم الشیوخ* یاد کرده‌اند. ابن فوطی خود به صورت *المشیخة* به آن اشاره دارد (*تلخیص*، ۴(۳)/۹۵، ۳۱۰/۵)؛ ۱۲. *من قصد الرصد* یا *تذکرة الرصد* یا *ذکر من قصد الرصد*، از نخستین نوشته‌های ابن فوطی به هنگام اقامت در مراغه و کار در رصدخانهٔ آن بود. روزنتال آن را راهنمایی برای کارکنان رصد پنداشته است (EI², III/770). به نظر جواد (بستانی، ۴۴۰/۳) این اثر حاوی یاد کسانی بود که از رصدخانه دیدن کرده بودند و ابن فوطی با آنان گفت و گو داشته و از آنان نقل و روایت کرده است. ترجمه نویسان قدیم ابن فوطی به این اثر اشاره نکرده‌اند. خود ابن فوطی در موارد زیادی از *تلخیص* از این اثر به صورتهای مذکور یاد نموده است (۴(۱)/۵۶۵، ۵۶۹، ۴(۴)/۶۸۱، ۷۷۰، ۲۸۸/۵). اشارات ابن فوطی مؤید نظر جواد است و از بیان او چنین برمی‌آید که قسمتی از این کتاب مانند دفتر نظرات امروزهٔ دیدارکنندگان آثار تاریخی و علمی بوده است؛ ۱۳. *النّسب المشجّر* (جواد، مقدمه بر *تلخیص*، ۴(۱)/۵۹، به نقل از خود ابن فوطی در ذیل القمر)، اثری بود در انساب که آن را به صورت درخت پرداخته بود؛ ۱۴. *نظم الدرر الناصعة فی شعراء المائة السابعة*، که ابن فوطی خود در *تلخیص* از آن به صورت مذکور یاد کرده است (۴(۱)/۲۵۳، ۲۶۳/۵). او در موارد دیگر *تلخیص* به این اثر با عنوان *شعراء العصر* (۴(۲)/۱۰۲۳) و *شعراء اهل العصر* (۴(۳)/۵۷) اشاره دارد؛ ۱۵. *وصف الشّمعة*، که آن نیز چون *تذکرة الرصد* از نوشته‌های دورهٔ اقامت او در مراغه بود (نک: *تلخیص*، ۴(۱)/۴۵).

ظاهراً ابن فوطی جز اینها آثار دیگری داشته است که حتی نامشان را نیز نمی‌دانیم. ابن رجب به نقل از دیگری گفته که او جز کتابهای تاریخی یاد شده، نوشته‌های دیگری در وفیات و انساب داشته است (۳۷۵/۲). شبیبی از گفتهٔ ابن فوطی استنباط کرده که او کتابی به نام *تاریخ خراسان* نوشته است (۱۲/۲). در صحت این استنباط جای تردید است. انتساب کتاب *مناقب بغداد* به ابن فوطی هم موجه نمی‌نماید (نک: عزاوی، *التعریف*، ۱۶۳/۱). همان اندکی از نوشته‌های فراوان ابن فوطی که به دست ما رسیده است، خود مغتنم است (همانجا).

بر ابن فوطی در همان عصر خود به علت اصرار غیر اصولی در اثبات دلخواه خود و بیان ستایش آمیزش درمورد مغولان و عمال آنان خرده گرفته‌اند (ذهبی، *تذکرة*، ۱۴۹۴/۴). با این حال او چون صفحهٔ حسّاسی، بسیاری از واقعیات آن روزگار را ضبط و حفظ کرده است (شبیبی، ۱۵/۲). مورخان بعد از ابن فوطی، مانند بناکتی (ص ۲۱۲)، صفدی (۱۸۵/۱)، ابن رافع سلامی (ص ۳۷)، ابن عنبه (*عمدة*، ۲۴۶، *الفصول*،۱۵۳) و ابن جزری (۲۴۸/۱) از او نقل کرده‌اند. در روزگار ما کوششی در مقایسهٔ او با ابن خلدون شده است (شبیبی، ۱۴/۲، ۱۵).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد المسمی منتخب المختار* (*ذیل تاریخ ابن النجار*)، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمان افندی، شم ۱۶۹۴/۱۱؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن عنبة، احمد بن علی، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *الفصول الفخریة*، به کوشش میر جلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ ـ ۱۳۸۷ ق؛ همو، همان، «کتاب الکاف»، ج ۵، به کوشش محمد عبدالقدوس القاسمی، پاکستان، ۱۳۵۸ ق؛ همو، *الحوادث الجامعة*، به کوشش محمدرضا شبیبی و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ اقبال، عباس، «جلد چهارم از کتاب تلخیص مجمع الآداب»، *یادگار*، فروردین ۱۳۲۶، س ۳، شم ۸؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بستانی؛ بناکتی، داوود بن سلیمان، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جواد،

مصطفى، مقدمه بر *تلخيص* (نک: ابن فوطى در همين مآخذ)؛ همو، مقدمه بر *الحوادث الجامعة* (نک: ابن فوطى در همين مآخذ)؛ حاجى خليفه، *كشف*؛ ذهبى، محمدبن احمد، *تذكرة الحفاظ*، حيدرآباد دكن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *دول الاسلام*، بيروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *ذيول العبر فى اخبار من غبر*، به كوشش محمد سعيد زغلول، بيروت، ۱۹۸۵ م؛ شبيبى، محمدرضا، *مورخ العراق ابن الفوطى*، بغداد، ۱۳۷۸ ق؛ شوكانى، محمد بن على، *البدر الطالع*، بيروت، ۱۳۴۸ ق؛ صفدى، خليل بن ايبک، *الوافى بالوفيات*، به كوشش هلموت ريتر، بيروت، ۱۳۸۱ ق؛ عزاوى، عباس، *تاريخ الادب العربى فى العراق*، بغداد، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *التعريف بالمورخين*، بغداد، ۱۳۷۶ ق؛ عليمى، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد فى تراجم اصحاب الامام احمد*، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت، ۱۴۰۴ ق؛ قنوجى، صديق بن حسن، *التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الاخر والاول*، به كوشش عبدالحكيم شرف‌الدين، بمبئى، ۱۳۸۳ ق؛ معروف، ناجى، *تاريخ علماء المستنصرية*، قاهره، ۱۳۹۶ ق؛ نيز: EI².

يوسف رحيم‌لو

اِبْنِ فَهْد، نام خاندانی بزرگ در مکه از فرزندان عبدالله‌بن محمدبن عبدالله‌بن فهد. برای افراد این خاندان نسبتهای علوی، قُرَشی، هاشمی و مکی (سیوطی، ۱۷۰؛ فاسی، ۲۵/۸) بر شمرده‌اند، و این شاید بدان سبب باشد که آنان را از فرزندان محمدبن حنفیه پسر علی‌بن ابی‌طالب (ع) خوانده‌اند، اما از آنجا که شمار پشتهای این خاندان تا علی‌بن ابی‌طالب (ع) از آنچه قاعدهٔ معروف نسب‌شناسی (در هر قرن سه پشت) اقتضا می‌کند، کمتر است، در صحت چنین انتسابی جای تردید می‌ماند؛ به ویژه اگر دریابیم که مردم مکه نسب این دودمان را به عتبة‌بن ابی لهب می‌رساندند (نک: سیوطی، ۱۷۱) و این نام به تنهایی انگیزهٔ خوبی برای تغییر شجره نامه تواند بود. همهٔ افراد شناخته شدهٔ این خاندان شافعی بوده‌اند، جز عطیه (د ۸۷۴ ق / ۱۴۷۰م) که سخاوی (*الضوء*، ۱۴۸/۵) او را مالکی مذهب دانسته است.

اشتهار این خاندان بیشتر در سده‌های ۸ ـ ۱۰ ق / ۱۴ ـ ۱۶م بود و در این دوره کسانی از آن خاندان در دانش و تجارت بلند آوازه شدند. دانش عالمان این خانواده بیشتر در جهت ضبط و ذکر اهمیت سرزمین حجاز (تاریخ محلی) به کار گرفته شده است. برخی از افراد این خانواده برای تجارت به مصر، شام، یمن و حتی هند سفر می‌کردند. از فرزندان عبدالله افزون بر کسانی که دربارهٔ هریک از آنان جداگانه سخن خواهد رفت، این افراد درخور ذکرند: حسن‌بن عبدالله (د پس از ۷۴۰ ق) و برادر وی جمال‌الدین محمد (د ۷۳۶ ق) که مدتی نایب نجم‌الدین طبری قاضی مکه بود (فاسی، ۸۰/۲، ۸۲/۴)؛ احمد (د ۷۶۹ ق) پسر جمال‌الدین محمد و قاضی جمال‌الدین ابوالخیر محمد (د ۷۲۳ ق) برادر احمد (همو، ۲۹۶/۲؛ قس: ابن‌حجر، ۴۵۸/۵). این قاضی جمال‌الدین ابوالخیر سه پسر داشت که دو تن از آنان به نامهای عبدالرحمن ملقب به الوجیه و ابوبکر (فاسی، ۴۰۸/۵، ۲۶/۸) در طاعون مکه جان سپردند (جمادی الاول ۷۹۳ ق). اما بلند آوازه‌ترین دانشمندان بنی‌فهد از نسل ابوالخیر محمد و از پسر دیگر او نجم‌الدین محمد هستند:

۱. نجم‌الدین ابوالنصر محمد (ح ۷۶۰ ـ ۱۲ ربیع‌الاول ۸۱۱ ق / ۱۳۵۹ ـ ۶ اوت ۱۴۰۸م)، در مکه متولد شد و در همانجا تحصیل کرد و از بعضی مشایخ شام و قاهره و اسکندریه اجازهٔ روایت حدیث یافت. از آنجا که جد مادری او شیخ نجم‌الدین املاک و خانهٔ چندی در اَصفون (در مصر عُلیا) وقف فرزندان خود کرده بود، محمد چند سالی در اصفون اقامت گزید و از این‌رو فرزندانش، افزون بر نسبتهای پیشین، به اصفونی هم معروف شدند (سخاوی، *الضوء*، ۲۸۱/۹). وی در ۷۹۵ ق / ۱۳۹۳م به مکه بازگشت و هم در آنجا عمر به سر آورد (فاسی، ۳۳۴/۲).

۲. تقی‌الدین ابوالفضل محمد (۵ ربیع الثانی ۷۸۷ ـ ۷ ربیع‌الاول ۸۷۱ق/۱۶ مهٔ ۱۳۸۵ ـ ۱۷ اکتبر ۱۴۶۶م)، پسر نجم‌الدین محمد. وی در اصفون زاده شد و در ۷۹۵ ق همراه پدر به مکه رفت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت. او برای سماع حدیث به مدینه و یمن سفر کرد. از شیوخ او در مکه عبدالرحمن فاسی و ابو هُرَیرة‌بن نقاش، در مدینه، رقیه دختر ابن‌مزروع و عبدالرحمن زرندی و در یمن مجد لغوی و علی‌بن ابوبکر ازرق بوده‌اند (سخاوی، همان، ۲۸۱/۹ ـ ۲۸۲). از استادان بسیاری اجازه گرفت و پرسش در این مورد معجم و فهرست ویژه‌ای پرداخته است. تقی‌الدین، ابن‌حجر را در مکه دید و از دانش او بهره‌مند شد. او *الامتاع* را نزد مقریزی خواند و نسخه‌ای از آن را به خط فرزند خود نجم‌الدین عمر برای خود تهیه کرد. او در کسب علم و ضبط و استخراج مطالب از کتابها بلندآوازه شد و این منزلت برای پسر او نیز حاصل گشت. کسان بسیاری در حجاز از تقی‌الدین اخذ حدیث کردند (همان، ۲۸۳/۹). توجه به حدیث و سنت از او به فرزندانش منتقل شد و شاید از این‌روست که گاه در نسبت آنان «الأثَری» هم دیده می‌شود (نک: *آلوارت*، IX/497-498؛ آربری، 44). سخاوی در دو نوبت که مجاور مکه بود، او را دیده، از او بهره برده و بسیاری از نوشته‌های خود را به او ارائه کرده است (همانجا).

تقی‌الدین پیوسته به کار مطالعه و نوشتن سرگرم بود. کتابخانهٔ او در آن زمان در مکه نظیر نداشت و همگان از آن بهره‌مند می‌شدند. او کتابخانه‌اش را وقف کرد تا پس از مرگش نیز مورد استفادهٔ طالبان علم قرار گیرد. وی طبع شعر نیز داشت (همانجا).

آثار:

الف ـ چاپی: *لحظ الالحاظ*، تنها اثر از نوشته‌های تقی‌الدین است که همراه ذیلهای حسینی دمشقی و سیوطی بر *تذکرة الحفاظ* ذهبی چاپ شده است. *لحظ* در واقع ذیلی است بر *ذیل* ابوالمحاسن محمدبن علی علوی حسینی دمشقی و نام کامل آن *لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ* است. در این ذیل تراجم به ترتیب زمان فوت صاحبان آنها آمده و بر ۱۲ ترجمه از کتاب ذهبی و ۸ ترجمه از *ذیل* حسینی مطالبی افزوده شده است (ص ۷۱).

ب ـ خطی: ۱. *بُغیة الطالب الفالح من مشیخة قاضی طیبة ابی‌الفتح الصالح*. نسخه‌ای از آن در اسکندریه موجود است (GAL, II/ 225)؛ ۲. *حدیث ابی علی الحسن‌بن عرفة*، یک نسخه از آن در رامپور

نگهداری می‌شود (GAL, S, II/225)؛ ۳. *رسالة الکامل علی تراجم المکیین والمدنیین الذین اخذ عنهم العلامة علی‌بن خلیل اللُّبودی*، نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (همانجا)؛ ۴. *طرق الاصابة بما جاء فی فضائل الصحابة* (شوکانی، ۲/۲۶۰)، نسخه‌ای با نام مختصر *اسماء الصحابة* به خط مؤلف در الازهر وجود دارد (ازهریه، ۵/۵۴۵) که ظاهراً همین اثر باید باشد؛ ۵. *عُمدة المُنتحِل وبُلغة المُرتحِل*، در اربعینیات، نسخه‌ای از این کتاب به خط مؤلف در چستربیتی (آربری، II/95) و نیز نسخه‌ای دیگر در قاهره (خدیویه، ۷(۲)/۶۶۲) موجود است؛ ۶. *الفتح الربانی لجمیع مرویات الشیخ ابی الفتح العثمانی* (ظاهریه، ۹۱)؛ ۷. *الدرر السَّنیّة والجواهر البَهیّة من الاحادیث النبویة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 721). در انتساب این اثر که به ابوالمحاسن یوسف عضدی اهدا شده، به تقی‌الدین تردید وجود دارد، زیرا به پسرش نجم‌الدین نیز نسبت داده شده است (وایدا، 28).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *الابانة مما ورد فی الجعرانة* (سخاوی، همان، ۹/۲۸۲)؛ ۲. *الاشراف علی جمیع النُّکَت الظِّراف* (شوکانی، همانجا)؛ ۳. *اقتطاف النور مماورد فی ثور* (سخاوی، همانجا)، بروکلمان آن را به محمد بن عبدالعزیز، نبیرهٔ تقی الدین نسبت داده است که درست نمی‌نماید (GAL, S,II/538)؛ ۴. *بُشری الوَری مماورد فی حرا* (سخاوی، همانجا)؛ ۵. *بهجة الدمائة بماورد فی فضل المساجد الثلاثة* (همانجا)؛ ۶. *تأمیل نهایة التقریب وتکمیل التهذیب بالتذهیب* (همانجا)؛ ۷. *تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف*، در ۳ مجلد (شوکانی، همانجا)؛ ۸. *تحفة العلماء الاتقیاء بماجاء فی قصص الانبیاء* (همانجا). سخاوی عنوان این کتاب را *نخبة العلماء...* آورده است (همانجا)؛ ۹. *تقریب البعید فیما ورد فی یومی العید* (کوثری، ۴)؛ ۱۰. *الجُنة باذکار الکتاب والسنة* (سخاوی، همانجا)؛ ۱۱. *الزوائد علی حیاة الحیوان للدمیری* (کوثری، همانجا)؛ ۱۲. *غایة القصد والمراد من الاربعین العالیة الاسناد* (همانجا)؛ ۱۳. *فی سیرة الخلفاء والملوک*، در ۲ مجلد (شوکانی، ۲/۲۵۹)؛ ۱۴. *المطالب السنیة العوالی بما لقریش من المفاخر والمعالی* (همو، ۲/۲۶۰)؛ ۱۵. *النور الباهر الساطع من سیرة ذی البرهان القاطع*، در سیرت نبوی (سخاوی، همانجا).

تقی الدین کتابهایی هم برای آموزش فرزندانش نوشته بود (نک: فاسی، ۲/۳۴۳؛ سخاوی، *الضوء*، ۶/۱۲۶، ۱۱/۹۲).

۳. **بدرالدین محمد ابوزرعه** (۸۰۸ ـ ۸۲۶ ق/ ۱۴۰۵ ـ ۱۴۲۳ م)، پسر تقی‌الدین محمد. او در مکه به دنیا آمد و از پدرش و استادان دیگر حدیث و فقه آموخت. هوش و حافظهٔ نیرومندی داشت و در جوانی در مکه درگذشت.

آثار: ۳ اثر به او نسبت داده‌اند که موفق نشد آنهارا پاکنویس کند: ۱. *رباعیات صحیح مسلم*؛ ۲. *معجم شیوخ خود*؛ ۳. *مناقب الامام الشافعی* (فاسی، ۲/۳۴۲ ـ ۳۴۴).

۴. **محب الدین ابوبکر احمد** (۸۰۹ ـ ۸۹۰ ق/ ۱۴۰۷ ـ ۱۴۸۵ م)، پسر تقی الدین محمد. وی در مکه زاده شد و در همانجا و نیز در مدینه تعلیم یافت. آنگاه به سیاحت پرداخت و به سرزمینهای مختلف، از جمله در ۸۴۰ ق/ ۱۳۳۶ م تا کالیکوت و بار دیگر در ۸۴۷ ق تا کنبایه درهند رفت. در مکه برای پدر و برادرش و دیگران استنساخ می‌کرد و آثار بزرگی را به دست خود رونویس کرد (سخاوی، همان، ۱۱/۹۲). با خدیجه، دختر ابوبکر بن محمد معروف به توریزی (تبریزی) تاجر سلطان، ازدواج کرد (همان، ۴/۷۰، ۱۱/۹۳). او گاه روایت حدیث می‌کرد و سخاوی در مکه چیزهایی از وی آموخت، اما پس از مرگ برادرش از روایت حدیث خودداری می‌کرد. او در مکه درگذشت و در آرامگاه خانوادگی دفن شد (همان، ۱۱/۹۲ ـ ۹۳).

۵. **عبدالرحمن، ملقب به ناصرالدین ابوالفرج** (۸۴۱ ـ ۸۷۳ ق/ ۱۴۳۷ ـ ۱۴۶۹ م)، پسر ابوبکر احمد، در کالیکوت هند زاده شد و در ۸۴۴ ق همراه پدربه مکه آمد و در آنجا تحصیل کرد. از کسانی چون ابوالفتح مراغی و برهان زمزمی حدیث آموخت و از زرکشی، ابن طَحّان، ابن حجر، مقریزی و جمال کازرونی اجازه گرفت. در ۸۶۵ ق به قاهره رفت و از آنجا بارها به شام سفر کرد و به استماع حدیث پرداخت. وقتی درقاهره بود بسیاری ازفضلای‌مکه به‌نزدش می‌رفتند. در نحو و سرودن شعر دست داشت. در قاهره درگذشت ودرکنار مقابر صوفیان بَیْبَرسیّه به خاک سپرده شد (همان، ۴/۷۰ ـ ۷۱).

۶. **نجم الدین عمر (محمد)** (۸۱۲ ـ ۸۸۵ ق/ ۱۴۰۹ ـ ۱۴۸۰ م)، پسر دیگر تقی‌الدین و از سرشناس‌ترین افراد این خاندان است. لقب دیگر او سراج الدین و کنیه‌اش ابوالقاسم بود. نام نخستین وی محمد بوده است، اما وی را بیشتر عمر می‌خواندند. در مکه متولد و بزرگ شد. مقدمات قرآن و حدیث و فقه را از پدر آموخت و از استادان مکه و دانشمندان مقیم یا مسافر آنجا، مانند ابوبکر مراغی، عبدالرحمن زرندی، جمال الدین ابن ظهیره و دیگران حدیث و علوم دیگر فرا گرفت. پدرش از علمای سرزمینهای دیگر برای او اجازه خواست: از مشایخ اجازهٔ او از مدینه رقیه دختر یحیی بن مزروع، از شام عایشه دختر محمدبن عبدالهادی و عبدالقادر اُرموی، از بیت المقدس فاطمه دختر ابومحمود وبرادرش برهان، از قاهره عزابن‌جماعه، از زَبید مجد لغوی و از تَعِز جمال ابن‌خیاط و کسان دیگر از جاهای دیگر بودند. در قاهره از ابن حجر استفاده کرد. در حلب از برهان حدیث شنید. مسافرتهای علمی متعدد به قاهره و حلب کرد و در این گشت و گذارها در هرجا از هر کس ممکن بود، حتی از کسانی که پایهٔ علمی آنان پایین‌تر از خود او بود، بهره گرفت و درمکه از سخاوی استفاده کرد. نجم‌الدین از دانشمندانی است که مشایخ زیاد داشت و حدیث و روایت بسیار فرا گرفته بود (همان، ۶/۱۲۶ ـ ۱۲۸؛ نیز نک: ابن طولون، ۲/۴۵۳ ـ ۴۵۴).

ابن حجر که با او مکاتبه داشت، از وی خواست تا پس از پدرش تقی‌الدین ضبط وفیات یمن و مکه را ادامه دهد و نوشته‌های خود را در این مورد به نظر او برساند. مقریزی هم از نجم‌الدین و پدرش به عنوان

دو محدث بسیار آگاه حجاز یاد کرده و برای نجم‌الدین آیندهٔ درخشانی پیش‌بینی کرده بوده است. تقی جراعی، از بزرگان علمای حنبلی مسند احمدبن حنبل را نزد او خواند. سخاوی نیز از نجم الدین استفاده کرد و میان آن دو تا پایان عمرِ نجم‌الدین مکاتبه برقرار بود (سخاوی، همان، ۱۲۹/۶ ـ ۱۳۱). وی با عایشه دختر عفیف عبدالرحمن بن محمد اصفهانی مکی معروف به عجمی ازدواج کرد (همان، ۲۲۴/۴، ۵۹/۵). در آخر عمر به اندک ضعف جسمانی و بینایی گرفتار شد و با اینهمه روش همیشگی خود را از دست نداد. نجم‌الدین در مکه درگذشت و در مقبرهٔ بنی فَهْد دفن شد (همان، ۱۳۱/۶).

آثار: نجم‌الدین عمر نوشته‌های بسیار به جا گذاشت که بیشتر به صورت پیش‌نویس بود (همان، ۱۲۹/۶). نوشته‌های او تاکنون چاپ نشده است. آثار شناخته شدهٔ موجود او عبارتند از: ۱. *الالحاقات*، رساله‌ای است مشتمل بر ۱۱ اجازه که شیوخ مختلف نجم الدین برای او نوشته‌اند و در هر اجازه نام مشایخ نویسندهٔ آن هم آمده است. این نسخه در رامپور و مورخ ۸۳۹ ق/ ۱۴۳۵ م است (*بانکیپور*، XII/65). این اثر احتمالاً همان *المُسَلسلات* است که در *الضوء* سخاوی به آن اشاره شده است (۱۲۸/۶)؛ ۲. *المعجم*، مجموعهٔ تراجم مشایخ حدیث و اجازات نجم الدین است. تاریخ تألیف این اثر ۸۶۱ ق/ ۱۴۵۷م و تاریخ تحریر نسخه به خط عبدالعزیز فرزند مؤلف ۹۰۶ق است (بانکیپور، 64-XII/63). نسخه‌ای دیگر با ذیلی بر آن در برلین (*آلوارت*، 498-IX/497) موجود است. سخاوی به این اثر اشاره کرده است (همانجا).

آثار یافت نشدهٔ نجم الدین عمر به این شرح است: ۱. *إتحاف الوری باخبار أمّ القُری* (سخاوی، *الاعلان*، ۷۲)؛ ۲. *بذل الجهد فیمن سمی بفهد وابن فهد* (همو، *الضوء*، همانجا)؛ ۳. *التبیین للطبریین* (همانجا)؛ ۴. *تذکرة الناسی باولاد ابی عبدالله الفاسی* (همان، ۱۲۹/۶)؛ ۵. *الدُر الکَمین بذیل العِقد الثَمین فی تاریخ البلد الامین*، ذیلی است بر *تاریخ مکهٔ* فاسی (همو، *الاعلان*، ۷۱ـ۷۲، ۲۸۲)؛ ۶. *السر الظهیری باولاد احمد النُوَیری* (همو، *الضوء*، ۱۲۹/۶؛ بغدادی، *ایضاح*، ۱۱/۲)؛ ۷. *غایة الامانی فی تراجم اولاد القسطلانی* (سخاوی، همانجا)؛ ۸. *الفهرست* (همان، ۱۲۸/۶)؛ ۹. *اللباب فی الالقاب* (شوکانی، ۵۱۳/۱)؛ ۱۰. *المُخَضرمین*؛ ۱۱. *المُغَیّر اسمهم*؛ ۱۲. *المؤاخابینهم*؛ ۱۳. *المُدَلِّسین* (همو، ۵۱۲/۱ ـ ۵۱۳)؛ ۱۴. *مَشیخة* (نعیمی، ۵۶/۱)؛ ۱۵. *مورد الطالب الظَمی* (ابن طولون، ۴۵۴/۲)؛ ۱۶. *نورالعیون بما تفرق من الفنون* (بغدادی، همان، ۶۸۵/۲).

گذشته از این آثار، نجم الدین استخراجات (تخریج) زیادی برای خود و دیگران به عمل آورده بود (سخاوی، همانجا). از سودمندترین کارهای او ترتیب دادن فهارس الفبایی برای برخی کتابهای مهم تراجم مانند *الحلیة*، *المدارک*، *تاریخ الاطباء*، *طبقات الحنابلة* و *تذکرة الحفاظ* و ذیلهای آن بود (همان، ۱۲۹/۶).

۷. محیی‌الدین ابوزکریا یحیی (۲۳ ربیع‌الآخر ۸۴۸ـ۲۵ ذیقعدهٔ ۸۸۵ ق/ ۱۱ اوت ۱۴۴۴ـ۲۶ ژانویهٔ ۱۴۸۱م)، پسر نجم‌الدین عمر، در زادگاهش مکه بزرگ شد و تحصیل کرد. پدرش او را به استفاده از بسیاری از علمای مکه وا داشت و از گروهی از آنان برای او اجازه گرفت. یحیی بسیاری از نوشته‌های سخاوی را از خود او فرا گرفت. به مدینه، طایف، قاهره و یمن تا عدن سفر کرد و از علمای هر محل بهره برد. مردی صالح و پرهیزکار بود و هرچند ثروتی نداشت، از پذیرفتن زکات و صدقات خودداری می‌کرد. شعرشناس بود و در این باب ذوق نیکویی داشت (سخاوی، *الضوء*، ۱۰/ ۲۳۸ـ۲۳۹).

آثار: از آثار او مجموعه‌هایی برگزیده از دیوانهای شعر و نکته‌ها و سخنان شگفت بوده است. این آثار را هم به او نسبت داده‌اند: ۱. *الدلائل الی معرفة الاوائل* (همانجا)؛ ۲. *مایکتب بالضاد والظاء مع اختلاف المعنی*، که سه نسخه از آن در دارالکتب مصر (تیموریه) وجود دارد (معید، ۵۹۰). وی *مجمع‌الامثال* میدانی را نیز تلخیص کرده است (سخاوی، همانجا).

۸. عزالدین عبدالعزیز (۲۶ شوال ۸۵۰ـ۹۲۶ ق/ ۱۳ ژانویهٔ ۱۴۴۷ـ۱۵۱۵م)، پسر نجم‌الدین عمر، مورخ و از معروف‌ترین افراد دانشمند بنی فهد. او در مکه به دنیا آمد و نخست ابوالخیر علی نام داشت و در پی خوابی که پدرش دید، ابوفارس عبدالعزیز نامیده شد. مقدمات را نزد پدر و جدش فرا گرفت؛ از شیوخ مکه مانند ابوالفتح مراغی و زمزمی و دیگران و نیز از ابن حجر دانش آموخت. در طلب حدیث کوشا بود. بارها برای سماع حدیث به مدینه و قاهره و شام و حلب و غزه رفت. همدرس سخاوی بود و در عین حال در قرائت و حدیث از او بهره گرفت. هنگامی که سخاوی در ۸۸۶ ق در مکه مجاور شد، عبدالعزیز بسیاری از تألیفات او را که در میان کتابهای پدرش بود، نزد او خواند. متون عمدهٔ فقه و تفسیر و نحو را نزد مشاهیر علمای مکه خواند و اجازهٔ تدریس و روایت حدیث گرفت (سخاوی، *الضوء*، ۲۲۴/۴ـ۲۲۶). در سال آخر عمرش از ابن‌طولون در مکه حدیث شنید و از او نیز اجازه گرفت. به داشتن مشایخ زیاد معروف بود و معجم شیوخ او شامل نام حدود هزار شیخ است (غزی، ۲۳۹/۱).

در سرزمین حجاز پس از پدرش کسی در حدیث با او برابر نبود و در بسیاری از علوم دیگر نیز دست داشت (سخاوی، همان، ۲۲۶/۴). تخریج (استخراج مطالبی ویژه از نوشته‌های دیگران) و کشف (ترتیب فهرستهای راهنما برای متنهای مهم) و تاریخ، کارهای علمی مورد علاقهٔ عبدالعزیز بود (سخاوی، همانجا). وی در مکه درگذشت (ابن عماد، ۱۰۰/۸).

آثار خطی: ۱. *الاجازة*. نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL, S, II/224)؛ ۲. *غایة‌المرام باخبار سلطنة البلد الحرام*. این اثر که ناقص است، مشتمل بر تاریخ امرای مکه از زمان هجرت تا فوت مؤلف است و با استفاده از نوشته‌های پدر مؤلف در مورد تاریخ مکه و آثار فاسی و ابن حجر نوشته شده است. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*آلوارت*، IX/263)؛ ۳. *النُزهة السَنیة فی اخبار الملوک المصریة*

یا النزهة السنیة فیما یطلب من اخبار الملوک و خلفاء الدیار المصریة، ۲ نسخه از آن در اسکوریال مادرید نگهداری می‌شود (ESC², شم 1708). از این اثر نسخه‌ای نیز با عنوان نزهة سَنّیة مُقنعة مُغنیة مما یطلب من اخبار الخلفاء والملوک المصریة در وین موجود است (لو بنشتاین، I/204).

آثار یافت نشده: ۱. بلوغ القری، ذیلی است بر اتحاف نجم‌الدین پدر مؤلف؛ ۲. تاریخ مکة، به ترتیب سالها از ۸۷۲ ق تا زمان مؤلف در تاریخ مکه؛ ۳. الترغیب والاجتهاد فی الباعث لِذَوی الهِمَم العلیة علی الجهاد؛ ۴. جزء فی المُسَلسل بالاولیة؛ ۵. جزء فی المُسلسلات؛ ۶. الحُجة الدامغة لرجال القُصوص الرائغة؛ ۷. رحلة؛ ۸. فهرست مرویّات او؛ ۹. معجم مشایخ او؛ ۱۰. نزهة الابصار لما تألفَ من الافکار؛ ۱۱. نزهة ذوی الاحکام باخبار الخطباء والائمة وقضاة بلد الله الحرام (نک: غزی، ۲۳۹/۱؛ بغدادی، هدیه، ۵۸۳/۱).

عبدالعزیز طبقات القراء ذهبی را نیز به ترتیب الفبایی مرتب کرده بود (غزی، همانجا).

۹. **محب‌الدین ابوالفضل محمد** (۸۹۱-۹۵۴ق/۱۴۸۶-۱۵۴۷م)، مشهور به جارالله، مورخ و آخرین فرد دانشمند این خانواده. پدر او عبدالعزیز و مادرش کمالیه دختر محب‌الدین ابوبکر احمد برادر نجم‌الدین عمر بود. در زادگاهش مکه از پدرش و سخاوی و محب طبری دانش آموخت. از کسانی مانند عبدالغنی بن بساطی، عایشه دختر ابن عبدالهادی و محمدبن شهاب بوصیری اجازه گرفت (سخاوی، الضوء، ۵۲/۳). آنگاه به مصر و شام سفر کرد و در ۹۲۲ ق/ ۱۵۱۶م هنگامی که ملک اشرف قانصوه الغوری به حلب رفت جارالله نیز به آنجا وارد شد (ابن حنبلی، ۱(۱)/۴۳۴). در حلب دوست و همدرس شمس‌الدین محمدبن طولون شد و بعدها میان آن دو مکاتبه برقرار بود و هر سال هر کدام متوفیات آن سال را ضبط و به وسیلهٔ حجاج برای یکدیگر می‌فرستادند (غزی، ۱۳۱/۲). جارالله به بیت‌المقدس و یمن نیز مسافرت و از علمای آنجا استفاده کرد. سید سَمهودی در شهر مکه به او خرقه پوشانید (ابن عماد، ۳۰۱/۸؛ عیدروسی، ۲۱۸).

از جمله کسانی که از او دانش آموخته و اجازه گرفته‌اند، ابن طولون و رضی‌الدین محمدبن حنبلی حلبی را می‌توان نام برد (ابن حنبلی، ۱(۱)/۴۳۵-۴۳۶).

جارالله در مکه و مدینه به روایت حدیث پرداخت (عیدروسی، همانجا) و در زادگاهش درگذشت (ابن عماد، همانجا).

آثار چاپی: ۱. تحفة اللطائف فی فضائل الحبر ابن عباس و وَجّ الطائف (مدعج، ۱۹۲)؛ ۲. حسن القِری فی اودیة اُمّ القُری (همانجا؛ جاسر، ۵۴۴)؛ ۳. رسالة فی فضل جدة وشیء من خبرها (مدعج، ۱۸۹).

آثار خطی: ۱. الاقوال المُتّبعة فی بعض ما قیل من مناقب ائمة المذاهب الاربعة (زرکلی، ۲۰۹/۶)؛ ۲. تحفة الناس بخبر رباط سیدنا العباس، یک نسخه از آن در ییل موجود است (نموی، 138)؛ ۳. الجواهر الحِسان فی مناقب السلطان سلیمان بن عثمان (زرکلی، همانجا)؛ ۴. الخبر المرفوع فی ایام الاسبوع، نسخه‌ای از آن در ییل نگهداری می‌شود (نموی، 168)؛ ۵. گزیده‌ای از الدر الفاخر لاعیان القرن العاشر، نسخه‌ای از آن در کمبریج موجود است (آربری، 44)؛ ۶. السلاح والعدة فی فضائل بندر جدة، ۲ نسخه از آن در برلین و وین موجود است (GAL, II/516)؛ ۷. منهل الظرافة بذیل مورد اللطافة فیمن ولی السلطنة والخلافة، ۲ نسخه از آن در برلین، نگهداری می‌شود (آلوارت، VII/434, IX/316)؛ ۸. نهایة السول لبرکات فضل آل بیت الرسول، نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (همان، VII/434)؛ ۹. النکت الظراف، نسخه‌ای از آن در چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، 26)؛ ۱۰. نیل المُنی بذیل بلوغ القری (GAL, S,II/538).

آثار یافت نشده: ۱. بلوغ الارب بمعرفة الانبیاء من العرب (حاجی خلیفه، ۲۵۳/۱)؛ ۲. بهجة الزمان بعمارة الحرمین لملوک آل عثمان (بغدادی، ایضاح، ۲۰۱/۱)؛ ۳. تحفة الایقاظ بتتمة ذیل طبقات الحفاظ، تکمله‌ای است بر لحظ الالحاظ نیای بزرگش تقی‌الدین ابن فهد. جارالله نوشتن تحفة را در ۱۲ ربیع‌الثانی ۹۴۴ ق/۱۸ سپتامبر ۱۵۳۷م به پایان برده است (نک: جارالله، ۳۸۲)؛ ۴. التحفة اللطیفة فی بناء المسجد الحرام والکعبة الشریفة (غزّی، ۱۳۱/۲)؛ ۵. تحقیق الرجا لعلو المقر المحبی ابن آجا، که مشتمل بر ۴۰ حدیث است (ابن حنبلی، ۱(۱)/۴۳۴)؛ ۶. تحقیق الصفا فی تراجم بنی الوفا (حاجی خلیفه، ۳۷۸/۱)؛ ۷. رساله‌ای دربارهٔ بازار عکاظ (دانشنامه)؛ ۸. رسالة فی کتاب السرفی دیوان مصر (حاجی خلیفه، ۸۸۵/۱)؛ ۹. الفرائد البهیات فی فوائد البلدانیات (جاسر، ۵۴۶)؛ ۱۰. معجم مشایخ خود و شاعرانی که از آنان شعر شنیده است (ابن حنبلی، ۱(۱)/ ۴۳۵).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، در الحَبَب فی تاریخ اعیان حلب، به کوشش محمود احمد فاخوری و یحیی زکریا عبارة، دمشق، ۱۹۷۲م؛ ابن طولون، محمدبن علی، القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ق؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فهد، تقی‌الدین محمد، «لحظ الالحاظ»، ذیل تذکرة الحفاظِ ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ ازهریه، فهرست؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ جارالله، ابوالفضل محمد، مؤخره بر ذیل تذکرة الحفاظِ ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ جاسر، حمد، «حول رسالة فضل جدة»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، کویت، ذیقعدهٔ ۱۴۰۷- ربیع‌الآخر ۱۴۰۸؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ دانشنامه؛ زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، به‌کوشش فرانتس‌روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سیوطی، نظم العقیان فی اعیان الاعیان، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ شوکانی، محمدبن علی، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عیدروسی، عبدالقادر بن عبدالله، تاریخ النور السافر عن اخبار القرن العاشر، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ غزی، نجم‌الدین، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۹م؛ فاسی، محمدبن احمد، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ کوثری، محمد، مقدمه بر ذیل تذکرة الحفاظِ ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ مدعج، عبدالمحسن، «رسالة فی فضل جدة وشیءٌ من خبرها لجارالله محمدبن فهد»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، جمادی‌الاول-شوال ۱۴۰۷؛ معید، محمد جبار، «کتب الضاد والظاء عندالدارسین العرب»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ذیقعدهٔ

۱۴۰۶ـربیع‌الآخر ۱۴۰۷؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; Arberry, A.J., *A Second Supplementary Hand-list of the Muhammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge*, Cambridge; 1952; *Bankipore*; *De Slane*; ESC[2]; GAL; GAL,S; Loebenstein, H., *Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1970; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1950; Vajda, Georges, "Note sur la Geschichte der arabischen Litteratur", JA, Paris, 1952, Vol. CCXL.
یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ فَهْدِ حِلّی، ابوالعباس جمال الدین احمدبن شمس الدین محمدبن فهد حلّی اسدی (۷۵۷ ـ ۸۴۱ ق / ۱۳۵۶ ـ ۱۴۳۷م)، فقیه امامی. زادگاه وی به درستی دانسته نیست، اما همین مقدار روشن است که زمانی در حلّه اقامت داشته و در مدرسهٔ زینبّه به تدریس مشغول بوده است. همچنین وی بخشی از عمر خود را در کربلا سپری کرده است (خوانساری، ۷۱/۱ ـ ۷۲). وی نزد شاگردان فخرالمحققین و شهید اول به تحصیل فقه و حدیث پرداخت (حرعاملی، ۲۱/۲؛ خوانساری، ۷۲/۱). آقا بزرگ (۱۰۸/۱۳) بدون ذکر دلیلی او را از شاگردان شهید اول دانسته است، اما این مقدار روشن است که وی در ۸۲۴ ق / ۱۴۲۱م در جزین از علی بن محمد بن مکی، فرزند شهید اول، به دریافت اجازه نایل شده است (افندی، ۶۴/۱). از استادان وی می‌توان، علی بن خازن حائری، علی بن یوسف بن عبدالجلیل نیلی، ابن متوج بحرانی، مقداد بن عبدالله سیوری، جمال الدین ابن اعرج عمیدی و علی بن عبدالحمید نسابهٔ حسینی را نام برد (ابن فهد، ۱۹۴/۱؛ شوشتری، ۵۷۹/۱؛ ابن ابی جمهور، ۸/۱؛ خوانساری، همانجا) و مهم‌ترین شاگردان وی را علی بن هلال جزایری، ابن راشد قطیفی، عبدالسمیع بن فیاض اسدی، ابن عشرهٔ کرکی، مفلح بن حسن صیمری، محمدبن محمدبن حسن حولانی و سیدمحمد بن فلاح مشعشعی باید دانست (شوشتری، ۵۸۰/۱؛ ابن ابی جمهور، همانجا؛ حرعاملی، ۷۵/۲؛ مجلسی، ۲۶/۱۰۵ ـ ۲۷؛ افندی، ۱۲۱/۳؛ خوانساری، ۷۳/۱، ۱۶۹/۷). از آن رو که ابن فهد به زهد و تقوی شهره بوده و آثاری نیز در اخلاق و عرفان نوشته، شوشتری (۵۷۹/۱) وی را صوفی و مرتاض خوانده است. ابن فهد در ۸۴ سالگی درگذشت (بحر العلوم، ۱۱۱/۲) و بنا به گفتهٔ خوانساری (۷۴/۱) مدفن وی در کربلا در جنب خیمه‌گاه واقع شده است.

آثـار:

الف ـ چاپی: ۱. *التحصین فی صفات العارفین*، تهران، ۱۳۱۴ ق (درحاشیهٔ *مکارم‌الاخلاق*) ونیز قم،۱۴۰۶ق(همراه‌*مثیرالأحزان*)؛ ۲. *عدة الداعی و نجاح الساعی*، تهران، ۱۲۷۴ ق؛ ۳. *الفصول فی دعوات اعقاب الفرائض*، ۱۳۱۴ ق (در حاشیهٔ *مکارم الاخلاق*)؛ ۴. *المقتصر من شرح المختصر*، مشهد، ۱۴۱۰ ق؛ ۵. *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*،که جلد اول آن در ۱۴۰۷ و جلد دوم آن در ۱۴۱۱ ق در قم به چاپ رسیده است. همچنین مجموعه‌ای از رساله‌های ابن فهد تحت عنوان *الرسائل العشر* در قم، ۱۴۰۹ ق چاپ شده است که عبارتند از: ۶. *جوابات المسائل البحرانیة*؛ ۷. *جوابات المسائل الشامیّة الاولی*؛ ۸. *رسالة وجیزة فی واجبات الحج*؛ ۹. *غایة الایجاز لخائف الاعواز*؛ ۱۰. *کفایة المحتاج الی مناسک الحاج*؛ ۱۱. *اللمعة الجلیة فی معرفة النیة*؛ ۱۲. *المحرّر فی الفتوی*؛ ۱۳. *مصباح المبتدی و هدایة المقتدی*؛ ۱۴. *الموجز الحاوی لتحریر الفتاوی*؛ ۱۵. *نبذة الباغی فی مالا بدّ منه من آداب الداعی*. این کتاب مختصر *عدة الداعی* است.

ب ـ خطی: ۱۶. *الادعیة والختوم* (آقا بزرگ، ۳۹۳/۱)؛ ۱۷. *التواریخ الشرعیة عن الائمة المهدیة* (همو، ۴۷۵/۴)؛ ۱۸. *الخلل فی الصلاة* (همو، ۲۴۷/۷)؛ ۱۹. *جوابات المسائل الشامیة الثانیة* (همو، ۲۲۳/۵)؛ ۲۰. *تعیین ساعات اللیل و تشخیصها بمنازل القمر* (همو، ۲۲۸/۴)؛ ۲۱. *شرح الارشاد*، که ظاهراً قسمتی از آن در کتابخانهٔ مرکزی، به شمارهٔ (۴) ۲۶۲۱ موجود است؛ ۲۲. *فقه الصلاة* (آقا بزرگ، ۲۹۳/۱۶)؛ ۲۳. *اللوامع* (آستان قدس، ۱۳۰/۲ـ۱۳۱، ۴۸۷/۵؛ شورا، ۲۶۶/۱۲)؛ ۲۴. *نیات العبادات و صیغ العقود والایقاعات* (مرعشی، شم (۲) ۴۱۵۰)؛ ۲۵. *الهدایة* (آقابزرگ، ۱۶۴/۲۵) و نیز چند کتاب دیگر از جمله *استخراج الحوادث* که متضمن پیشگوییهایی براساس سخنان حضرت علی (ع) بوده، به وی منسوب است (آقا بزرگ، ۲۱/۲، ۶۸/۸، ۱۰۸/۱۳، ۳۹/۲۰، ۷۴/۲۴).

شوشتری (۳۹۵/۲ ـ ۳۹۶) مدعی شده است که نزد ابن فهد کتابی در زمینهٔ علوم غریبه بوده که در هنگام مرگ، آن را به فردی سپرده و از وی خواسته بود که آن را در رود فرات اندازد. براساس همین روایت سیدمحمدبن فلاح مشعشعی که در آغاز، از شاگردان ابن فهد بوده است، آن کتاب را با حیله به چنگ آورد و با استفاده از مطالب آن، برخوزستان استیلا یافت. آقا بزرگ این کتاب را همان *استخراج الحوادث* دانسته که به نظر درست نمی‌آید.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی جمهور، محمدبن علی، *عوالی اللئالی العزیزیة*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن فهد حلی، احمدبن محمد، *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ افندی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ بحرالعلوم، محمد مهدی، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، نجف، مکتبة العلمین؛ حرعاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ شورا، *خطی*؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۴م؛ مرعشی، *خطی*؛ مرکزی، *خطی*.
حسن انصاری

اِبْنِ فَیّاض، نک: قاضی نعمان.

اِبْنِ فیرُّه، نک: شاطبی.

اِبْنِ قابِسی، نک: قابسی.

اِبْنِ قارِح، ابوالحسن علی بن منصور بن طالب حلبی (۳۵۱ ـ

ح ۴۲۴ ق / ۹۶۲ ـ ۱۰۳۳م)، ادیب، شاعر، راوی و نحوی، ملقب به دَوْخَلَه. وی در حلب زاده شد و در همانجا نزد ابوعبدالله ابن خالویه به فراگیری نحو پرداخت و ابن خالویه (ه م)، چنانکه می‌دانیم، از بغداد به شام و سپس به حلب رفت و چندی در آن دیار زیست. ابن قارح پس از مرگ ابن خالویه در ۳۷۰ ق / ۹۸۰م راهی بغداد شد و به ابوعلی فارسی پیوست و به گفتهٔ خود او همهٔ آثار ابوعلی را نزد او خواند (ابن قارح، ۵۶؛ یاقوت، ۸۳/۱۵). اما اشارت یاقوت (همانجا) مبنی براینکه وی از کودکی در منزل ابوعلی به خدمت مشغول بوده، درست نمی‌نماید. زیرا ابوعلی فارسی در ۳۴۱ ق به حلب نزد سیف‌الدوله رفت و در ۳۴۷ ق، یعنی ۴ سال قبل از ولادت ابن قارح، حلب را به قصد شیراز ترک کرد و متجاوز از ۲۰ سال در آنجا به سر برد (*دانشنامه*، ۱۰۷۹). در این صورت وی، در دوران کودکی و حتی آغاز جوانی ابن قارح در شیراز اقامت داشته است. برهمین اساس می‌توان گفت، ابن قارح پس از بازگشت ابوعلی به بغداد ــ که با توجه به آنچه گفته شد،باید همان حدود ۳۷۰ ق باشد ــ برای نخستین بار به ملازمت وی درآمده است. ابن قارح (همانجا) چنانکه خود تصریح کرده است در بغداد از مجالس درس علمای آن روز،از جمله ابوسعید سیرافی، علی بن عیسی رمانی، ابوعبید مرزبانی و ابوحفص کتانی بهره برد.

وی پس از کسب دانش و شهرت، تعلیم و تربیت فرزندان خواص را پیشهٔ خود ساخت و از این راه کسب معاش می‌کرد (نک: صفدی، ۲۳۴/۲۲). چندی بعد راهی مصر شد و به ملازمت وزیر ابوالحسن مغربی درآمد و تعلیم و تربیت فرزندان او را به عهده گرفت. ابوالحسن که از جاه طلبی فرزندش ابوالقاسم سخت بیمناک بود، ابن قارح را ملزم کرد تا رفتار و کردار فرزندش را به او گزارش کند. سرانجام روزی ابوالقاسم که هوای برانداختن حکومت خلیفهٔ فاطمی، الحاکم بامرالله را در سر داشت، راز خود را با ابن قارح در میان نهاد. ابن‌قارح، ابوالحسن را از اندیشهٔ او مطلع ساخت. ابوالقاسم از این سخن چینی سخت برآشفت و کینهٔ او را به دل گرفت (ابن قارح، ۵۶ ـ ۵۷؛ یاقوت، ۸۳/۱۵ ـ ۸۴). پس از چندی ابوعبدالله حسین بن جوهر فرمانده سپاه مصر ابن قارح را نزد خود خواند و تعلیم و تربیت فرزندانش را به عهدهٔ وی گذاشت (ابن قارح، ۵۸؛ یاقوت، ۸۶/۱۵). اما چون ابن قارح رفتار خشن خلیفه و فرمانده سپاهش حسین بن جوهر را نسبت به مخالفان مشاهده کرد، بیمناک شد و برای گریز از دربار چاره‌ای نیافت،جز اینکه راه حج پیش گیرد. وی در ۳۹۷ ق عازم حجاز گردید و ۵ سال در آنجا ماند. اما چون دوباره به قاهره بازگشت و از کشته شدن حسین بن جوهر در ۴۰۱ ق به فرمان الحاکم، آگاهی یافت، بیش از پیش احساس ناامنی کرد. از این رو دربار خلیفه را فرو گذاشت و به طرابلس گریخت. از آنجا راهی انطاکیه شد و سپس به ملطیه نزد خوله دختر سعدالدوله و نوهٔ سیف‌الدوله رفت. چندی در آنجا اقامت گزید. اما پس از رسیدن نامهٔ وزیر ابوالقاسم مغربی، راهی میّافارقین شد (ابن قارح، همانجا) و مدتی نزد وی به سر برد. از آنچه بین او و ابوالقاسم گذشت اطلاعی در دست نیست. اما گویی آتش کینه‌ای که ابوالقاسم از زمان وزارت پدرش نسبت به او در دل داشت، هرگز فرو ننشست و ابن قارح نیز که از وی دلی پر درد داشت، متقابلاً زبان به هجو او گشود و بارها نزد دیگران وی را مذمت کرد (نک: همو، ۶۱ ـ ۶۲؛ صفدی ۲۳۴/۲۲ ـ ۲۳۵).

ابن قارح پس از آنکه ابوالقاسم مغربی را ترک کرد، در ۴۲۱ ق راهی تکریت شد و از آنجا به موصل رفت (یاقوت، ۸۴/۱۵). مدتی نیز درآمد به سر برد و گویا در همانجا بود که با ابوالفرج زَهْرجی کاتب نصرالدوله احمد بن مروان، آشنا شد (ابن قارح، ۲۷). ابن قارح در اواخر عمر در پی نامه‌ای که زهرجی به او نوشت،به زادگاه خود حلب بازگشت (همو، ۶۸)، اما چون در این مدت طولانی همه چیز تغییر کرده بود و او در آنجا آشنا و همدمی نداشت، سخت احساس دلتنگی و غربت می‌کرد (همو، ۲۴ ـ ۲۵؛ حبابی، ۲۲). تاریخ و محل درگذشت وی را هیچ یک از مورخان ذکر نکرده‌اند، اما مرگ وی احتمالاً در حدود ۴۲۴ ق در حلب اتفاق افتاده است (قس: بستانی، ۴۴۲/۳، که مرگ وی را بعد از ۴۲۴ ق دانسته؛ حبابی، همانجا).

ابن قارح تا پایان عمر ازدواج نکرد (یاقوت، ۸۴/۱۵؛ صفدی، ۲۳۴/۲۲). دربارهٔ مذهب او نیز چیزی دانسته نیست. اما از مقدمهٔ *رسالة الغفران* و ستایشهای ابوالعلاء معری از او (ابوالعلاء، ۱۳۹ـ۱۴۱) و نیز متن رساله‌اش که آکنده از مدح و ستایش رسول اکرم (ص) و بیان فضایل اصحاب او و استشهاد به آیات قرآن و اظهار تنفر نسبت به زنادقه و بی‌دینان است (ابن قارح، ۴۶ ـ ۵۰)، چنین برمی‌آید که ظاهراً به اساس شریعت پای بند بوده است. اما طه حسین (۵۶۹/۳) با قاطعیت و تأکید بسیار او را زندیق محض و می‌خواره‌ای حریص دانسته است.

ابن قارح راوی شعر و اخبار عرب نیز بود و از اشعار او مجموعاً ۵۱ بیت در رساله‌اش (صص ۶۰، ۶۱، ۶۷)، *معجم الادباء* (یاقوت، ۸۴/۱۵ ـ ۸۵)، *الوافی بالوفیات* (صفدی، همانجا) و نیز *بغیة الوعاة* (سیوطی، ۲۰۷/۲) آمده است. یاقوت (۸۴/۱۵) شعر او را از قبیل اشعار علماء و معلمان دانسته و آن را فاقد زیبایی تعبیر و شیوایی بیان معرفی کرده است. وی در هجویاتش که بیشتر آنها را در حق ابوالقاسم مغربی سروده، از به کار بردن الفاظ و عبارات زشت و رکیک ابایی نداشته است (نک: یاقوت، ۸۵/۱۵ ـ ۸۶؛ سیوطی، همانجا).

وی همهٔ شهرت خود را مدیون نامه‌ای است که در اواخر عمر به ابوالعلاء معری نوشته است. دربارهٔ انگیزهٔ نگارش این نامه خود وی (صص ۲۶ ـ ۲۷) می‌گوید: ابوالفرج زهرجی نامه‌ای خطاب به ابوالعلاء معری می‌نویسد و از ابن‌قارح می‌خواهد تا آن را به ابوالعلاء تسلیم کند. در بین راه دزدان همهٔ دارایی او، از جمله نامه را به‌سرقت می‌برند. ابن‌قارح در پی عذرخواهی و اظهار تأسف، نامه‌ای به‌ابوالعلاء می‌نویسد و در ضمن آن پرسشهایی نیز مطرح می‌کند و از او می‌خواهد تا نامهٔ او را بی‌پاسخ نگذارد. ابوالعلاء نیز در جواب آن، *رسالة الغفران*

را می‌نگارد.

ابن قارح نامهٔ خود را با حمد و ثنای پروردگار و اظهار شوق و تمایل به دیدار ابوالعلاء آغاز کرده و سپس زبان به انتقاد از ادبا و شعرایی چون بشار بن برد، متنبّی، ابن راوندی، ابن رومی، ابوتمام، حلاج و دیگران گشوده و بی‌اعتنایی ایشان نسبت به امور دین و هوسرانی و می‌گساریهای آنان را مورد نکوهش قرار داده و آنان را مخلد در آتش جهنم دانسته است. سپس از ابوالعلاء دربارهٔ زندقه، تصوف، فقه، نحو و امور دین استفسار کرده، پس از شرح مختصری از زندگی خود و شکوه از روزگار، نامه‌اش را به پایان می‌برد. ابوالعلاء در *رسالة الغفران* ابتدا او را در یک سفر رؤیایی به عالم آخرت برده، با سیر و سیاحتی در اطراف بهشت و جهنم به دیدار شعرا و ادبایی که ابن قارح اهل دوزخ خوانده بود، می‌برد و او برخلاف انتظار، آنان را در بهشت می‌یابد. بدین سان ابوالعلاء با استهزاء به او یادآور می‌شود که اینگونه مسائل عمیق‌تر از آن است که او می‌پندارد. پس از آن در بخش دیگر *رسالة الغفران*،ابوالعلاء به پرسشهایی که وی در نامه‌اش مطرح ساخته و صرفاً مباحثی کلامی، فلسفی و لغوی است، پاسخ می‌گوید.

«رسالهٔ» ابن قارح که ویژگیهای نثر آن روزگار را در بردارد، در قالب عباراتی مسجع و گاه فنی نگارش یافته است. این «رساله» در مجموعهٔ *رسائل البلغاء*، به کوشش محمد کردعلی در قاهره (۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م) به چاپ رسیده است. همچنین کامل کیلانی آن را در جزء سوم *رسالة الغفران* در ۱۹۲۵ م و عائشه عبدالرحمن در ۱۹۶۳ و ۱۹۶۹م ضمن همان رساله در قاهره به چاپ رسانده‌اند.

مآخذ: ابن قارح، علی بن منصور، «رسالة»، همراه *رسالة الغفران* (نک: ابوالعلاء معری در همین مآخذ)؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ بستانی؛ حبابی، فاطمه، *لغة ابی العلاء المعری فی رسالة الغفران*، قاهره، دارالمعارف؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵م؛ *دانشنامه*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *ادبا*.

عنایت‌الله فاتحی نژاد ـ عباس حجت جلالی

اِبْنِ قاسِم، ابوعبدالله عبدالرحمن بن قاسم بن خالدبن جُنادَهٔ عُتَقی (د صفر ۱۹۱/ دسامبر ۸۰۶)، یکی از شاخص‌ترین شاگردان مالک بن انس و از مروجان مذهب وی. او از موالی منتسب به «عُتَقا» بود و این لقب به جماعتی از قبایلی چند اطلاق می‌شد که در زمان رسول اکرم (ص) برآن حضرت تعرض کرده، اسیر و سپس به دست آن بزرگوار آزاد شده بودند (ابن عبدالبر، ۵۰). او در رَملهٔ فلسطین‌زاده شد (قاضی عیاض، ۴۳۳/۲). اگر چه در تاریخ تولد وی اقوال متفاوت است، اما سال ۱۳۲ ق (در حد ضعیف‌تری ۱۲۸ ق) را می‌توان صحیح‌تر انگاشت (ابن عبدالبر، همانجا؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۵۵؛ برای تواریخ مختلف، نک: ابن‌خلکان، ۱۲۹/۳؛ ذهبی، *تذکرة*، ۳۵۶/۱، *العبر*، ۲۳۸/۱؛ ابن حجر، ۲۵۳/۶). پدرش دیوانیِ صاحب مقامی بود که پس از مرگ، ماترکی جهت فرزندش به جای گذارد و ابن قاسم آن را در راه طلب علم و سفرهایی چند برای استفاده از محضر مالک صرف کرد (قاضی عیاض، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، همانجا، *الکاشف*، ۱۸۱). ابن‌قاسم مدت ۲۰ سال نزد مالک دانش اندوخت (ابواسحاق شیرازی، همانجا؛ ابن رشد، ۲۷). وی افزون بر مالک نزد استادان دیگری نیز چون ابن ابی‌حازم، ابن ماجشون، ابومسعود ابن اَشْرَس و بکر بن مضر به آموختن فقه و حدیث پرداخت (بخاری، ۲۱۷/۵؛ ابوالعرب، ۲۲۳؛ قاضی عیاض، ۴۳۴،۴۳۳/۲؛ ابن‌حجر، همانجا). افرادی چون حارث بن مسکین، ابن عبدالحکم، سعید بن تلید، یحیی ابن‌یحیی اندلسی، سَحنون، اسدبن‌فرات و دیگران از محضر او سود جسته، به فراگیری فقه و حدیث پرداختند (ابن عبدالحکم، ۴۴؛ ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۲۷۹؛ ابن عبدالبر، ۵۱؛ ابن سعید، ۱۶۳؛ ذهبی، *تذکرة*، همانجا). او یکی از راویان *الموَطّأ* مالک بوده و قاضی عیاض از قول نسایی، ثبت صحیح وی از *الموطّأ* را بی‌بدیل دانسته (۴۳۴/۲ـ۴۳۵) و ابن عبدالبر علاوه بر تصریح بر ضابط بودن وی، روایتش را صحیح و کم خطا شمرده است (ص ۵۰). محمد فؤاد عبدالباقی در تصحیح متن *الموطّأ* از اجزاء باقی ماندهٔ روایت ابن‌قاسم نیز استفاده کرده است (ص «ای»)؛ علاوه بر این در میان شاگردان مالک، وی به فقاهت شهره بوده، تا حدی که مالک خود در قیاس با شاگرد دیگرش ابن‌وهب، با لفظ «فقیه» از ابن قاسم یاد می‌کند و قاضی عیاض ضمن تأیید اینکه او افقه صحابهٔ مالک بوده، به تبحرش در خصوص مسائل مربوط به معاملات تأکید می‌کند (۴۳۴/۲ ـ ۴۳۵). ابن‌قاسم از اولین شاگردان مالک بود که مذهب او را به مصر برد. وی با همراهی عبدالرحیم بن خالد بن یزید، ابن عبدالحکم و دیگران، فقه مالکی را، تا زمان غلبهٔ فقه شافعی در آن دیار رایج ساخت (مقریزی، ۳۳۴/۲). نقش عمده‌ای که ابن‌قاسم در تاریخ مذهب مالک دارد، تدوین فتاوی اوست. البته در تدوین این فتاوی نباید نقش دو تن از شاگردان او به نام اسد بن فرات و سحنون بن سعید را از یاد برد. اسد که در راه طلب علم، در عراق شاگردان ابوحنیفه چون محمد بن حسن شیبانی را درک کرده بود، پس از مرگ مالک، نزد اصحاب وی در مصر حضور یافت و سرانجام، جهت علم اندوزی و یافتن پاسخ سؤالات فقهی در درس ابن قاسم شرکت کرد و آراء برگرفته از وی را در مجموعه‌ای که به *الاسدیة* شناخته می‌شود، گردآورد. ابن‌قاسم در بعضی موارد در مقابل سؤالات اسد کلماتی حاکی از تردید، در نقل، بیان می‌داشت (همچون «اخال»، «اظن»، «احسب») و چون مجموعهٔ مزبور توسط اسد به قیروان برده شد، به سبب وجود همین کلمات تردیدآمیز، مورد بی‌مهری مردم قرار گرفت. به هر صورت این اولین گام بود که در راه تدوین فتاوی مالک از طریق ابن‌قاسم ــ پس از ۱۷۹ ق ــ برداشته شد. از سوی دیگر سحنون نسخه‌ای از *الاسدیة* را به دست آورده، نزد ابن‌قاسم برد و او ایرادات آن را رفع کرد. ابن‌قاسم در بررسی آن به تأمل در موارد تردید پرداخته، کلماتی را که نشانهٔ حدس و گمان در نقل از مالک بود،

براساس اجتهاد حذف کرد. این تغییرات سبب شد تا بین آنچه سحنون تهیه کرده و نامش را *المدونة و المختلطة* گذارده بود، با *الاسدیة* اختلافاتی ظاهر گردد. ابن‌قاسم *المدونة* را تأیید کرد و در نامه‌ای به اسد، کتابش را منسوخ خواند. اسد به گفتهٔ ابن‌قاسم تن نداد، اما مردم، گردآوردهٔ او را واگذارده و *المدونة* را پذیرفتند (برای تفصیل مطلب، نک: مالکی، ۱۷۲/۱ ـ ۱۸۱؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۳). به اظهار مالکی (۱۸۱/۱) از همان اوایل، التفات هر چه بیشتر به *المدونة*، از توجه به *الاسدیة* کاسته بود، تا آنجا که ابن‌رشد با وصف کتاب سحنون، کتاب اسد را به گونه‌ای منسوخ مطرح می‌کند (۲۷/۱ ـ۲۸) و سرانجام ابن حاجب، کتاب اخیر را در عصر خود مهجور می‌داند (ابن‌خلکان، ۱۸۱/۳). این اثر که قدر مسلم پس از ۱۸۸ ق تدوین یافته (نک: همانجا)، در سالهای ۱۳۲۴ ـ ۱۳۲۵ ق توسط محمد ساسی مغربی در مصر به چاپ رسیده است. در جای جای *المدونة* علاوه برآراء منقول از مالک، نظرات خود ابن‌قاسم نیز به چشم می‌خورد. این اظهار نظرها در مسائلی است که مالک به آنها نپرداخته و نیاز به پاسخ‌گویی و گشایش داشته است. ابن‌قاسم غالباً در این موارد، با تصریح به اینکه مالک در این باب سخنی نگفته، به اجتهاد پرداخته است (برای نمونه، نک: ۳۶/۱، ۳۹، جم). در واقع او در کلیات تابع مالک بوده و براساس آن کلیات، در مواردی که مالک سکوت کرده، به استنباط پرداخته است.

ابن‌قاسم تمایلات زهدگرایانه نیز داشته است. او دوری و پرهیز از صاحبان مال و قدرت را بیشتر می‌پسندیده و حتی نزدیکی به آنان را عیب می‌دانسته است، تا آنجا که اموالی را که هارون‌الرشید به وی پیشکش کرد، نپذیرفت (ذهبی، *تذکرة*، ۳۵۶/۱، *سیر*، ۱۲۲/۹؛ ابن‌کثیر، ۲۰۶/۱۰). در میان مشایخ وی، از سلیمان بن‌قاسم نامی، به عنوان شیخ او در زهدیات یاد شده است، آنچنانکه قاضی عیاض نقل می‌کند، ابن‌قاسم در فقه به مالک و در ورع و زهد به سلیمان اقتدا کرده است (۴۴۰/۲). در *طبقات الاولیاء* اشاره‌ای است براینکه مردم به زیارت قبر ابن‌قاسم می‌رفتند و برای اجابت دعاهای خود به وی متوسل می‌شدند (ابن ملقن، ۲۸۱ ـ ۲۸۲). در خلال منابع شرح حال او به رقابتی نه چندان دوستانه بین وی با اشهب، دیگر شاگرد مالک، برمی‌خوریم. مثلاً قاضی عیاض نقل می‌کند،در مجلس پرسش و پاسخ اسد بن فرات و ابن‌قاسم، اشهب نیز حضور داشته و در مسائلی با ابن‌قاسم مخالفت کرده است. البته چنانکه از ابن‌قاسم نقل شده، شاید بتوان سبب اختلافات وی با اشهب را در اختلاف روایات آن دو از مالک جست‌وجو کرد (ابواسحاق شیرازی، ۱۵۵؛ قاضی عیاض، ۴۳۹/۲، ۴۴۱). در هر حال، ابن‌قاسم بود که ریاست فقهی مصر آن زمان را در دست داشت و اشهب تا هنگامی که وی زنده بود، نتوانست به این مقام دست یابد (ابواسحاق شیرازی، همانجا). سرانجام ابن‌قاسم به سبب بیماری در بازگشت از سفر حج، چند روز پس از رسیدن به مصر، درگذشت (همانجا؛ قاضی عیاض، ۴۴۴/۲، ۴۴۶). سه فرزند او عبدالله ــ که گویا در جوانی از دنیا رفت ــ، ابوالازهر عبدالصمد و موسی (ابن ماکولا، ۸۴/۷؛ قاضی عیاض، ۴۳۷/۲، ۴۳۸ـ۴۳۹)، هیچ‌گاه در شهرت علمی به مرتبهٔ پدر نرسیدند؛ اما ابن قاسم توانست شاگردانی تربیت کند که در مناطق مختلف جهان اسلام سبب رواج مذهب مالکی گردند.

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن‌محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن‌رشد، محمد بن‌احمد، *المقدمات الممهدات*، قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ ابن‌سعید، علی بن‌موسی، *المُغرب فی حُلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن‌عبدالله، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، *فتوح مصر*، لیدن، ۱۹۲۰ م؛ ابن‌قاسم، عبدالرحمن، *المدونة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ـ ۱۳۲۵ ق؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، بیروت، دارالقلم؛ ابوالعرب، محمد بن احمد، *طبقات علماء افریقیة و تونس*، الجزایر، ۱۹۸۵ م؛ بخاری، محمد بن اسمعیل، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *الکاشف*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، مقدمه بر *الموطأ* مالک، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ قاضی عیاض، عیاض بن‌موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ مالکی، عبدالله بن ابی عبدالله، *ریاض النفوس*، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مقریزی، احمد بن‌علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق.

فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ قاسِم، یحیی بن حسین بن قاسم بن محمد بن علی (ح ۱۰۳۵ ـ ح ۱۱۰۰ ق/۱۶۲۶ ـ ۱۶۸۹ م)، مورخ، محدث و نویسندهٔ زیدی اهل صنعا. وی در خاندان امامان یمن که در میان اعضای آن برخی اهل دانش نیز بودند، زاده شد (ابن زباره، ۸۵۴/۲ـ۸۵۵)، جدّ وی منصور بالله ترکها را از یمن بیرون راند (سید، ۲۴۶). او نزد گروهی چون حسین بن محمد تهامی و احمد بن علی شامی و احمد بن صالح عنسی دانش آموخت (همانجا؛ شوکانی، ۳۲۸/۲). ابن قاسم پس از آموختن علوم متداول چون حدیث و فقه به تدریس و تألیف و روایت حدیث روی آورد و در همهٔ عمر جز بدین امور نپرداخت و با آنکه اشتغال به مشاغل دولتی و امور دیوانی برایش ممکن بود، از اینگونه امور دوری گزید (حبشی، مصادر، ۵۷؛ ابن زباره، ۸۵۵/۲). کسان بسیار از او روایت حدیث کرده‌اند (ابن زباره، همانجا؛ عاشور، ۷).

ابن‌قاسم درروزگار فرمانروایی عمویش‌متوکل علی‌الله اسماعیل (۱۰۵۴ ـ ۱۰۸۷ ق/۱۶۴۴ ـ۱۶۷۶ م)، سومین امام صنعا، اعتبار بسیار یافت. وی از بیعت با متوکل خودداری کرد بی‌آنکه مورد اعتراض او قرار گیرد. ابن قاسم مخالفتی نیز با متوکل ابراز نمی‌کرد و نزد او آمد و شد می‌کرد و جزیهٔ یهودیان صنعا به او اختصاص داشت (ابن زباره، همانجا). وی در صنعا درگذشت (شرف‌الدین، ۲۸۲/۱) و در مغرب صنعا به خاک سپرده شد (ابن زباره، ۸۵۶/۲).

ابن قاسم مورخی بزرگ، و پژوهشگری پرکار و آگاه بود. دقت نظر او را در نقل اقوال تاریخی و وسعت اطلاع وی را در علوم‌دینی

ستوده‌اند (سید، شوکانی، شرف‌الدین، ابن زباره، همانجاها). معاصران او از ذکر شرح حال او خودداری کرده‌اند. به گفتهٔ شوکانی (همانجا) ممکن است علت این سکوت، اهتمام بسیار ابن قاسم به احادیث صحیح و جملات او به مخالفان این گونه احادیث بوده باشد.

آثار: از ابن قاسم آثار زیادی برجای مانده است: عمدهٔ این آثار را پژوهشهای تاریخی و شرح حال بزرگان یمن، خاصه رجال زیدیه و تحقیقات و آراء دینی و مذهبی و احادیث و شرح کتب دینی (ازجمله شرح مجموع زیدبن علی (ع)) تشکیل می‌دهد (شوکانی، ابن زباره، همانجاها). دسترسی او به منابع تاریخی گوناگون و همزمانیش با نخستین دورهٔ مبارزات مردم یمن برضد دولت عثمانی که یمن را زیر سیطره داشت، آثار تاریخی او خصوصاً مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتابش *انباء ابناء الزمن فی تاریخ الیمن* را به دائرة المعارف تاریخ یمن در قرون وسطی مبدل ساخته است (عاشور، ۷). بیشتر آثار ابن قاسم به چاپ نرسیده است، اما نسخ خطی آنها در کتابخانه‌های گوناگون خصوصاً کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا موجود است. آنچه از آثار ابن قاسم چاپ شده،عبارت است از: ۱. بخشی از *انباء*،که حوادث سالهای ۲۸۰ تا ۳۲۲ ق/۸۹۳ تا ۹۳۴ م را دربر می‌گیرد و در ۱۹۳۶ م در لایپزیک به چاپ رسیده است. متن اصلی کتاب با ولادت پیامبر (ص) و شرح وقایع تاریخ اسلام آغاز می‌شود و سپس به بررسی سال به سال تاریخ یمن تا ۱۰۴۶ ق/ ۱۶۳۶ م می‌پردازد (سید، ۲۴۷). ۲. *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، که خلاصه‌ای است از *انباء* که به دست خود نویسنده فراهم آمده و بسیاری از شرحها و تفصیلات متن اصلی، خصوصاً مطالب مربوط به فرق و مذاهب گوناگون، از آن حذف شده است (سید، ۲۴۸). با اینهمه این اثر نیز، چه در متن و چه در حواشی، اطلاعات تاریخی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی گرانبهایی دربارهٔ روزگار گذشتهٔ یمن به دست می‌دهد (عاشور، ۹ـ۱۰). به گفتهٔ عاشور (ص ۱۰) مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسیی که ابن قاسم در کتاب خود ذکر کرده، به خصوص اشارات او به آغاز غرس درخت قات و قهوه و پیدایش سلاحهای آتشین در یمن و نیز طرح مسألهٔ نفوذ اروپا (پرتغال) در دریای هند و بحر احمر، کتاب او را از اهمیت فراوان برخوردار کرده است. این کتاب به اهتمام سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده در قاهره به طبع رسیده است.

آثار خطی او زیاد و پاره‌ای از آنها به این شرح است: ۱. *بهجة الزمن فی حوادث الیمن*. این کتاب به منزلهٔ ذیل کتاب *انباء* است و حوادث تاریخ یمن را تا سال ۱۰۹۹ ق/۱۶۸۸ م دنبال کرده است (ابن زباره، ۸۵۶/۲)؛ ۲. *العبر فی اخبار من مضی و غبر* یا *العبر فی ملوک الحمیر*، که نسخه‌ای از آن در آصفیه موجود است (آصفیه، ۱۳۱)؛ ۳. *طبقات الزیدیة*، که به *الطبقات الزهر فی اعیان العصر* نیز مشهور است و زندگی نامهٔ بیش از ۵۰۰۰ تن از رجال زیدی و هادوی یمن و دیلم را در مدت ده قرن از ۴۲ منبع که بسیاری از آنها نایاب است، جمع‌آوری کرده است که شامل اطلاعات دقیق و ارزنده‌ای است (سید، ۲۴۸)؛ ۴. *اصول فرق الاسلام* (صنعا، ۵۳۱/۲)؛ ۵. *البیان لما خفی من القرآن* (صنعا، ۱۰۷/۱ـ۱۰۸)؛ ۶. *التقریر فی اصول الامامة* (صنعا، ۵۷۴/۲)؛ ۷. *رسالة فی انتقاد المتوکل علی الله اسماعیل*، در برخی مسائل فقهی (صنعا، ۱۰۵۵/۳)؛ ۸. *ورقات فی مناقب اهل البیت* (صنعا، ۱۸۳۰/۴).

برای آگاهی از سایر آثار او و به ویژه به *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، مراجعه شود (نک: صنعا، جم).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن زبارة الحسنی، محمد بن محمد، *نشر العرف لنبلاء الیمن بعد الالف*، قاهره، ۱۳۷۶ ق؛ ابن قاسم، یحیی بن حسین، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸ م؛ حبشی، عبدالله محمد، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ همو، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیة؛ سید،فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ شرف‌الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، صنعا، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ صنعا، خطی؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مقدمه بر *غایة الامانی* (نک: ابن قاسم در همین مآخذ)؛ *النشرة المصریة للمطبوعات*، المجلد السنوی ۱۹۶۸ م (القسم الاول ـ المطبوعات العربیة)، قاهره، ۱۹۶۹ م.

محمد هدایی

اِبْنِ قاسِمِ غَزّی، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن قاسم بن محمد بن محمد (۸۵۹ ـ ۹۱۸ ق/۱۴۵۵ ـ ۱۵۱۲ م)، فقیه شافعی و ادیب. سخاوی (۲۸۶/۸) او را ابن غرابیلی خوانده است. ابن قاسم در غزّه تولد و نشأت یافت و در همانجا به فراگیری علوم مختلف ازقبیل حدیث، فقه و ادبیات روی آورد و قرآن را حفظ کرد. وی در ۸۸۱ ق/۱۴۷۶ م به مصر رفت و تحصیلات خویش را نزد مشایخ مشهور آنجا، ازجمله بدرالدین ماردانی که حساب و جبر را به وی آموخت و جوجری، حصنی، جمال‌الدین کورانی و دیگران ادامه داد. سپس در جامع ازهر به تدریس پرداخت و همراه با آن به افتاء و خطابت در جامع القلعه نیز مشغول بود. او با مشاهیر مصر در آن روزگار مانند شهاب‌الدین ابشیهی و سخاوی ارتباط داشته و به ویژه با سخاوی اطلاعات علمی و کتاب مبادله می‌کرده است. سخاوی تنها کسی است که از زندگی ابن قاسم با تفصیلی بیشتر سخن گفته است (۲۸۶/۸)، ولی در منابع دیگر فقط نام نوشته‌های او آمده است. چون سخاوی پیش از ابن قاسم غزی درگذشته است به وفات وی اشاره‌ای ندارد، اما حاجی خلیفه (۱۱۴۰/۲) تاریخ درگذشت وی را ثبت کرده است.

آثار: مهم‌ترین اثر باقیمانده از ابن قاسم *فتح القریب المجیب فی شرح الفاظ التقریب* است که نام دیگر آن *القول المختار فی شرح غایة الاختصار* است (ابن قاسم، ۲) و نخستین بار در ۱۲۷۸ ق، در قاهره به صورت سنگی به چاپ رسیده و پس از آن بارها تجدید چاپ شده است. به علاوه در ۱۳۱۰ ق در سنگاپور همراه با شرحی به زبان مالایایی، و در ۱۸۹۴ م در لیدن با ترجمه‌ای به فرانسه توسط وان دن برگ[1] به چاپ رسیده است. بر این کتاب شروحی نیز نوشته شده که از

1. Van den Berg

آن جمله شرح ابراهیم باجوری است که از ۱۲۷۲ ق به بعد چندین بار در مصر چاپ شده و زاخاو ترجمهٔ بخشی از آن را در کتاب «فقه اسلامی»[1] منتشر کرده است.

آثار خطی: ۱. *حاشیة علی شرح الجار بردی لشافیة ابن الحاجب*، چند نسخه از آن در هالهٔ آلمان، انستیتوی خاورشناسی شوروی و پترزبورگ موجود است (طعمه، شم ۷۴؛ *خالدوف*، شم 7441؛ GAL,S, I/536)؛ ۲. *حواشی علی حاشیة الخیالی*، که شرح *عقائد نسفی* است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون موجود است (حتی، شم 1552)؛ ۳. *فتح الرب المالک بشرح الفیّة ابن مالک*، که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های ازهریهٔ مصر و ظاهریهٔ دمشق موجود است (ازهریه، ۲۸۵/۴؛ ظاهریه، ۲۷۷ ـ ۲۷۹؛ برای دیگر آثار خطی، نک: *آلوارت*، شم 7027؛ ESC², شم 1494؛ آصفیه، ۴۲/۲).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن قاسم، محمد، *فتح القریب*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ـ ۱۳۵۵ ق؛ طعمه، عدنان جواد، *فهرست المخطوطات العربیة*، بغداد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ ظاهریه، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; ESC²; GAL, S; Hitti, Ph. *K.et al.*, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; *Khalidov*.

مهدی سلماسی

اِبْنِ قاص، ابوالعباس احمدبن ابی احمد طبری (د ۳۳۵ ق/۹۴۶ م)، فقیه شافعی، قاضی و واعظ اهل طبرستان. شهرت وی با اختلاف ذکر شده است: بیشتر مآخذ، «ابن القاص» (ابن خلکان، ۶۸/۱؛ سبکی، ۵۹/۳؛ نووی، ۲۵۲/۱؛ صفدی، ۲۲۷/۶؛ ذهبی، ۳۷۱/۱۵)، برخی نیز «القاص» (ابن اثیر، ۷/۳ ـ ۸) آورده‌اند. شهرت ابن قاص به جهت اشتغال پدرش به وعظ و داستان‌سرایی است (ابن خلکان، همانجا؛ نووی، ۱(۲)/۲۵۳). این شهرت در برخی از منابع (مثلاً ابن تغری بردی، ۲۹۴/۳) به صورت «ابن القاضی» آمده است که تحریف به نظر می‌رسد.

ابن قاص برای تحصیل به بغداد رفت. فقه را از ابوالعباس ابن سریج، فقیه بزرگ شافعی، فرا گرفت (ابواسحاق شیرازی، ۱۲۰) و از کسانی چون ابوخلیفه جمحی و محمدبن عثمان بن ابی شیبه اخذ حدیث کرد (ذهبی، سبکی، همانجاها). پس از آن به طبرستان بازگشت و به تدریس و وعظ پرداخت و در آنجا پیشوای شافعیان گردید و عدهٔ کثیری از او فقه شافعی آموختند که از جملهٔ آنان ابوعلی طبری معروف به زجاجی قابل ذکر است (ابواسحاق شیرازی، همانجا؛ سمعانی، ۳۰۳/۱۰؛ ذهبی، ۳۷۲/۱۵).

ابن قاص در جنگ مسلمانان با رومیان مشارکت فعالی داشت (سمعانی، همانجا). سپس به طرسوس (در جنوب ترکیهٔ کنونی) رفت و در آنجا رحل اقامت افکند و به وعظ پرداخت و در همانجا درگذشت. گفته شده است که مدتی مقام قضاء آنجا را نیز برعهده گرفت (ابواسحاق شیرازی، سمعانی، ابن خلکان، همانجاها). وی در فقه صاحب نظر بود و آراءاو در کتب مهم فقه شافعی مورد توجه قرار گرفته است (نک: نووی، ابن خلکان، همانجاها). برخی از آراءِ غریب او را عبادی (ص ۷۴) و سبکی (۶۰/۳ ـ ۶۳) ذکر کرده‌اند. وی به عدم وقوع مجاز در قرآن اعتقاد دارد و در این باب با ظاهریان هم رأی است (نک: عبادی، همانجا).

از آثار او که بیشتر رساله‌هایی مختصر، ولی پرمحتواست، تنها رسالهٔ *دلائل القبلة* در ۱۹۱۳ م توسط لویس شیخو در مجلهٔ *المشرق* (شم ۱۷) چاپ شده است. از آثار خطی او نسخه‌ای از *ادب القاضی* در کتابخانهٔ فیض الله افندی موجود است (GAS, I/497). این کتاب را باید یکی از اولین آثار شافعیان در آیین قضا و صفات قاضی دانست (نک: حاجی خلیفه، ۴۷/۱). اثر دیگر وی *التلخیص فی الفروع*، متن مختصری است در فقه که از مشهورترین کتابهای اوست و عدهٔ زیادی از دانشمندان شافعی آن را شرح کرده‌اند که ابوعبدالله ختن، قفّال و ابوعلی سنجی از آن جمله‌اند (ابواسحاق شیرازی، ۱۲۰؛ نووی، همانجا). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ایاصوفیه هست (نک: GAL, I/191). اثر دیگری نیز با عنوان *فوائد حدیث ابی عمیر* (برای مآخذ متن حدیث، نک: مزی، ۴۳۶/۱) در دارالکتب قاهره (سید، ۹۰/۱) موجود است. از آثار یافت نشدهٔ وی این کتابها را می‌توان نام برد: *المفتاح* در فقه شافعی که بارها شرح شده است (نک: ابن قاضی شهبه، ۲۶۱/۱، ۲۸۰؛ حاجی خلیفه، ۱۷۶۹/۲)، *ادب الجدل*، *شرح مختصر المزنی* و *المواقیت* (نک: عبادی، ۷۴؛ سمعانی، ۳۰۳/۱۰؛ نووی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۲۱۹/۲، ۱۶۳۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستاویتسنام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ نووی، یحیی بن شرف، *تهذیب الأسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز: GAL; GAS.

محمد جواد ساروی

اِبْنِ قاصِح، ابوالبقاء نورالدین علی بن عثمان بن محمد عذری، (۷۱۶ ـ ۸۰۱ ق/ ۱۳۱۶ ـ ۱۳۹۹ م)، مقری شافعی مصر. آثار به جا مانده از ابن قاصح گویای آن است که وی به نجوم و هیأت و ریاضیات نیز آگاه بوده است. نام او گاه به صورت «علی بن محمدبن عثمان» (نک: ابن قاصح، ۴۱۳) و کنیهٔ وی به شکل ابوالقاسم وابوالحسن نیز آمده است (همو، ۴۱۳،۳). او *شاطبیه* را از مجدالدین اسماعیل کفتی فرا گرفت و از میدومی، ابن ابی جوافر، رحبی و مقدسی اجازهٔ روایت یافت (سخاوی، ۲۶۰/۵). ابن قاصح همچنین قرائتهای دهگانه و غیر

1. E. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, Berlin, 1897.

آن را بر ابوبکر ابن جندی خواند (ابن جزری، ۵۵۵/۱) و در جامع ماردانی به تعلیم قرائت پرداخت (ابن حجر، ۷۲/۴). وی در این زمینه شاگردانی نیز تربیت کرد، از جمله برهان الدین صالحی که برخی از تصانیف وی و آثار پیشینیان را همچون: *المستنیر* ابن سِوار، *ارشاد المبتدی* قلانسی و *الکافی* ابن شریح، از او فرا گرفت و روایت نمود (سخاوی، همانجا). زراتیتی و زین‌الدین رضوان نیز از شاگردان ابن قاصح به شمار می‌روند (همانجا).

آثار چاپی: ۱. *تلخیص الفوائد فی شرح اتراب القصائد*، که شرحی است بر رائیهٔ شاطبی در رسم مصحف و نخستین بار در ۱۹۷۳ م در مصر به چاپ رسیده است؛ ۲. *سراج القارئ المبتدی و تذکار المقری المنتهی*، که شرحی است بر شاطبیه (حرز الامانی) و تألیف آن در ۷۵۹ ق به انجام رسیده است (ابن قاصح، ۴۱۳). این کتاب در ۱۲۹۳ ق در بولاق به چاپ رسیده و بارها تجدید چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. *اتفاق القراء*، که دو نسخه از آن درکتابخانه‌های انستیتوی خاورشناسی شوروی و پترزبورگ موجود است (نک: *خالدوف*، شم 221; GAL,S, II/212)؛ ۲. *تحفة الانام فی الوقف علی الهمزة لحمزة وهشام*، که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های بانکیپور، گارت و آصفیه محفوظ است (*بانکیپور*، شم 1293؛ حتی، شم 1216؛ GAL,S، همانجا)؛ ۳. *تحفة الطلاب فی العمل بربع الاسطرلاب*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر یافت می‌شود (خدیویه، ۲۳۲/۵)؛ ۴. درة *الافکار فی معرفة اوقات اللیل والنهار*، که نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (ریو، 523-522)؛ ۵. *قرة العین فی الفتح والامالة وبین اللفظین*. از این کتاب نسخه‌های بسیاری در دست است که از آن میان می‌توان نسخه‌های دارالکتب مصر، ازهریه و برلین را ذکر کرد. (خدیویه، ۱۰۹/۱؛ ازهریه، ۱۲۲/۱؛ *آلوارت*، شم 550 - 549)؛ ۶. *مصطلح الاشارات فی القراءات الزوائد المرویة عن الثقات*. دو نسخه از آن در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۲۳۴/۲) و کوپریلی (کوپریلی، ۳۶/۱) موجود است؛ ۷. *المنهل العذب المسیَّب فی شرح العمل بالربع المجیَّب*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ واتیکان موجود است (GAL,S، همانجا)؛ ۸. *نزهة المشتغلین فی احکام النون الساکنة والتنوین* (مرعشی، شم (۳) /۵۴۷۹؛ تیموریه، ۲۳۵/۳). ضمناً آثار دیگری نیز در قرائت و نجوم به ابن قاصح نسبت داده شده که یافت نشده‌اند (نک: سخاوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۱۶۳/۲، ۲۰۴۱).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن قاصح، علی بن عثمان، *سراج القارئ*، قاهره، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ابن حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ کوپریلی، *خطی*؛ مرعشی، *خطی*؛ نیز:

Ahlwardt; *Bankipore*; GAL,S; Hitti, Ph. K, et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection*, Princeton, 1938; *Khalidov*; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

عباس نقیبی

اِبْنِ قاضی، ابوالعباس شهاب‌الدین احمدبن محمدبن محمدبن احمد بن علی بن عبدالرحمن بن ابی‌العافیهٔ مِکْناسی زَناتی فاسی مالکی (۹۶۰ - ۶ شعبان ۱۰۲۵ق / ۱۵۵۳ - ۹ اوت ۱۶۱۶م)، فقیه، مورخ، ادیب و ریاضی‌دان معروف مغربی در دولت شُرَفای سَعدی (حسنی) (۹۱۷ - ۱۰۶۹ق / ۱۵۱۱ - ۱۶۵۹م). جد اعلای وی موسی‌بن ابی‌العافیة از قبیلهٔ زناتهٔ مکناسه، بنیادگذار فرمانروایی مکناسه (سدهٔ ۴ق / ۱۰م) است که رفتار خصمانه‌اش با ادریسیان مغرب مشهور بود (نک: ابن‌خلدون، ۱۳۴/۶ - ۱۳۶) و از این رو ابن‌قاضی از کارهای او تبری جسته است (*جذوةالاقتباس*، ۳۴۳/۱). اشتهار وی به ابن‌قاضی مربوط به احمد بن علی بن عبدالرحمن قاضی مکناسه (د ۹۵۵ق / ۱۵۴۸م در فاس) جد دوم صاحب ترجمه است و خود وی مختصری از ترجمهٔ او را آورده است (*درةالحجال*، ۱۰۶/۱، *جذوةالاقتباس*، ۱۵۸/۱). ابن قاضی در آغاز *درة الحجال*، خود را «المکناسی النِجار» معرفی کرده است (۳/۱). از این رو برخی او را المکناسی النجاری نوشته‌اند (کتانی، ۷۷)، در حالی که در نوشتهٔ ابن قاضی منظور این است که ریشهٔ خانوادگی او از مکناسه است و تبدیل کردن کلمهٔ النجار به صورت صفت نسبی النجاری نتیجهٔ سوءتعبیر است. شماری از فرزندان ابن قاضی بزرگ (احمدبن علی) در فاس مقیم شده بودند (نک: همانجا). ابوالعباس ابن قاضی در فاس دیده به جهان گشود (همانجا؛ EI²). بعضی مولد او را مکناسه نوشته‌اند (دارالمنصور، ۵؛ ابوالنور، ۱۴/۱).

پدر و نیاکان و عمو زاده های او اهل علم بودند (مثلاً نک: *درةالحجال*، ۲۰۳/۲ - ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۴، ۱۳۲/۳). هرچند آغاز زندگی او مقارن با دگرگونیهای سیاسی در مغرب بود، اما این دوران از لحاظ علمی هنوز دوران شکوفایی محسوب می‌شد و فاس پناهگاه امنی برای دانشمندان بود که از هر سو به آنجا روی می‌آوردند تا از مراکز و گنجینه‌های علمی آن بهره گیرند (زمامه، ۶۲۳). ابن قاضی در خانوادهٔ خود و در شهر فاس محیط مساعدی برای پرورش خود در علوم شرعی، ادبی و ریاضی داشت (همانجا). ۲۱ ساله بود که پدرش درگذشت (ابن قاضی، همان، ۲۱۵/۲) و ۲۶ سال داشت که چون بسیاری از طلاب آن عصر برای تکمیل تحصیلات درصدد سفر به مشرق برآمد و از آن اندازه وسعت مالی برخوردار بود که توانست به این آرزو تحقق بخشد. این سفر او در ۹۸۶ق / ۱۵۷۸م آغاز شد و چندین سال طول کشید. او تونس و مصر و حجاز را دید و در ۹۸۷ق حج گزارد (زمامه، ۶۲۴ - ۶۲۵). تاریخ مراجعت او به فاس معلوم نیست، اما آنچه از اشارات *درةالحجال* برمی‌آید، هنوز در ۹۸۹ق در مشرق بوده است (همو، ۶۲۶). اشارهٔ ابن قاضی در *درةالحجال* به دانشمندان صاحب منصب قضا و خطابه در بلاد ترک و ملاقات با آنان در آنجا (۳۲۵/۲، ۳۱۹/۳) موجب طرح این پرسش شده که آیا او به سرزمین ترکان رفته است؟ (زمامه، ۶۲۶). اما احتمال قوی هست که پای او به بلاد ترک نرسیده باشد وگرنه نام آن سرزمینها به شکلی در

نوشتهٔ او انعکاس می‌یافت. ابن قاضی از سفر مشرق با دست پر به فاس بازگشت و به استادان پیشین و دیگر دانشمندان آنجا پیوست. در آنجا به کار تدریس و تألیف سرگرم شد.

ابوالعباس احمد المنصور سعدی ذهبی شریف حسنی که در غیاب ابن قاضی بر تخت پادشاهی مغرب نشسته بود، به دانش و اهل علم و شرکت در مجالس و محافل علمی علاقهٔ وافر داشت و با وجود گرفتاریهای سیاست و حکمرانی، دانشمندان را از هر سو به پایتخت خود در مراکش می‌کشاند. مخصوصاً توجه شخصی منصور به علم هندسه و تبحر ابن قاضی در ریاضیات و میانجیگری ابوفارس عبدالعزیز قَشتالی، وزیر و مورخ و شاعر حکومت، موجب شد که ابن قاضی در زمرهٔ صاحبان مراتب مورد توجه سلطان درآید (همو، ۶۲۶ ـ ۶۲۷؛ گنون، ۲۵۳/۱) و با دانشمندان دربار وی داد و ستد علمی داشته باشد. دانش وسیع و نیک‌خویی ابن قاضی او را انگشت‌نما کرد و سلطان درصدد برآمد او را به سفارت مشرق بفرستد تا اقتدار و شکوه دولت خود را در آن خطه بشناساند. ابن قاضی خود نیز برای بهره‌گیری علمی بیشتر علاقه‌مند به این سفر بود. بنابراین در شعبان ۹۹۴ق در تِطوان به کشتی نشست (ابوالنور، ۲۵/۱؛ زمامه، ۶۲۸)، اما در تنگهٔ جبل‌الطارق (بحر الزّقاق) گرفتار دزدان دریایی اسپانیا شدند و ابن قاضی به اسارت رفت (همانجا).

بعضی گفته‌اند که او در سفر حج (۹۹۴ ق/۱۵۸۶ م) دچار این مصیبت شد (ابوالنور، همانجا) و برخی اسارت او را هنگام مراجعت از مشرق نوشته‌اند (طوقان، ۴۸۴؛ گنون، ۲۶۳/۱). اما در واقع او در سفر دوم و هنگام رفتن، و نه در برگشت، گرفتار شد. اشارهٔ کوتاه ابن قاضی در ضمن ترجمهٔ حال ابوعبدالله محمد خَروف تونسی (د ۹۶۶ ق) مؤید این مدعاست. آنجا که بدون ذکر تاریخ دقیق سفر و به مناسبت مقایسهٔ اسارت خود با اسارت ابو عبدالله می‌گوید که این گرفتاری هنگام عزیمت به مصر برای اخذ علم از استادانی که در سفر اول موفق به دیدارشان نشده بود، روی داد (درة الحجال، ۲۰۹/۲). او یازده ماه اسارت پر رنج و محنت کشید تا در اثر اقدامات منسوبان و اعیان دولت و خود سلطان و پرداخت فدیه‌ای، به میزان ۲۰۰۰۰ اوقیه (تقریباً اونس) زر در رجب ۹۹۵ از گرفتاری رها شد. هنگفت بودن مبلغ فدیه نمودار منزلت والای ابن قاضی در نظر زمامداران مغرب بود (ابوالنور، ۲۵/۱ ـ ۲۷؛ زمامه، همانجا). ابن قاضی پس از رهایی از طریق سَبْته و تطوان به فاس بازگشت (همانجا). اشتیاق او به دانش، او را بار دیگر با دانشمندان مغرب و علمای حاشیهٔ دربار منصور پیوند داد. او به کار تدریس در جامع قَرَوِیین و جامع ابن یوسف مراکشی (تازی، ۵۱۷/۲) و تألیف پرداخت و برای سپاسگزاری از نعمت خلاصی که منصور برای او ممکن ساخته بود، همهٔ نوشته‌های خود را به سلطان اهدا کرد (ابن قاضی، جذوة الاقتباس، ۹/۱ ـ ۱۰؛ EI²) و با تأسی به ابوعبدالله خروف تونسی که خود را آزاد کردهٔ ابوالعباس مَرینی تلقی می‌کرد (ابن القاضی، درة الحجال، ۲۰۹/۲)، او نیز پیوسته خود را مدیون سلطان حسنی مغرب، احمد منصور، می‌دانست (همان، ۴/۱؛ دارالمنصور، ۵/۱) و یکی دیگر از آثارش، *المُنْتَقی المقصور* را به مآثر وی اختصاص داد (*درة الحجال*، ۱۲۰/۱). ابن قاضی مدتی بدون داشتن سمتی رسمی با دربار منصور، پیوندی نزدیک داشت (EI²)، تا به منصب قضا در شهر سَلا گماشته شد. از این رو در نوشته‌های معاصر و متأخر، از او به عنوان قاضی سلا یاد کرده‌اند (بابا تنبکتی، ۶۸ ـ ۹۱، ۹۷؛ سلاوی، ۲(۴)/۱۱۱). با توجه به سخنان ابن قاضی دربارهٔ نایب قاضی سلا از ۹۹۸ ق و اجازهٔ روایت دادن ابن قاضی به او در ۱۰۰۰ ق / ۱۵۹۲ م (*درة الحجال*، ۲۵۰/۱، ۲۵۳) و با توجه به اشارات بابا تنبکتی در ۱۰۰۵ ق و مقری در ۱۰۰۹ ق دربارهٔ تصدی قضای سلا توسط او،می‌توان حدود تقریبی این دوره را تخمین زد (نک: زمامه، ۶۳۰ ـ ۶۳۱).

ابن قاضی به علتی ناشناخته از سمت قضا برکنار شد (EI²) و در جامع الاَبّارین فاس به تدریس صحیح بخاری نشست. (*دائرة المعارف الاسلامية*، ۳۶۶/۱؛ تازی، همانجا). پس از مرگ منصور در ۱۰۱۲ ق/ ۱۶۰۳ م و پریشانی اوضاع مغرب به سبب جنگهای خانگی میان شاهزادگان مدعی سلطنت، جمع دانشمندان فاس و مراکش از هم پاشید و هر کدام از آنان در گوشه‌ای از بادیه پناهگاهی برای خود جست (زمامه، ۶۳۲). در این احوال، ابن قاضی هم در منطقهٔ اطلس میانی به زاویهٔ دَلائیان کوچید و در آنجا به حرمت زیست. وی گاهی برای‌رسیدگی به‌وضع‌خانواده‌وجست‌وجوازاحوال یاران و شاگردش به فاس می‌رفت. بدین سان ابن قاضی بقیهٔ عمر خود را تا ۱۰۲۵ ق به تدریس و تألیف گذراند (همانجا)، گرچه تاریخ فوت او ۱۰۲۶ ق نیز یاد شده است (کتانی، ۷۷/۱). جسد ابن قاضی پس از آنکه شاگرددانش مقّری بر او نماز خواند، در نزدیکی باب‌الجیسه (یکی از دروازه‌های فاس) دفن شد (*دائرة المعارف الاسلامية*، ۳۶۶/۱ ـ ۳۶۷).

بسیاری از علمای مغرب و مشرق به عنوان استادان ابن قاضی یاد شده‌اند که از آن جمله‌اند، در مغرب: پدرش محمد بن محمد (د ۹۸۱ ق) که از او فرائض (تقسیم میراث) و حساب و برخی کتابها را فرا گرفت (ابن قاضی، *درة الحجال*، ۲۱۵/۲)؛ ابوالعباس احمد بن علی المَنجور مکناسی (د ۹۹۵ ق) که در معقول و منقول، تاریخ، بیان، منطق و اصول استاد بود و ابن قاضی از ۹۷۵ ق تا فوت او مدت ۲۰ سال، جز ایام اسارت و اقامتش در مراکش، پیوسته با او بود (همان، ۱۵۷/۱، ۱۶۳). سخنان ستایش‌آمیز ابن قاضی در حق این استادش میزان دلبستگی وی را به او می‌نمایاند (همان، ۱۶۳/۱، *جذوة الاقتباس*، ۱۳۵/۱ ـ ۱۳۶)؛ محمد بن قاسم قیسی معروف به قَصّار (زنده در ۹۹۹ ق)، محدث و رجالی که به نظر می‌رسد ابن قاضی پس از رهایی از اسارت،از او استفاده کرده است (ابن قاضی، *درة الحجال*، ۱۵۳/۲ ـ ۱۵۴، ۱۵۹)؛ ابو مالک عبدالواحد بن احمد حسنی مراکشی (د ۱۰۰۳ ق)، فقیه، ادیب، مفتی و محدث که ابن قاضی در شوال ۹۹۸ از او اجازهٔ عام گرفت (همان، ۱۴۰/۳ ـ ۱۴۲، *جذوة الاقتباس*، ۴۵۳/۲ ـ ۴۵۴)؛

عبدالرحمن بن عبدالواحد سجلماسی که ابن قاضی در ۹۹۹ ق از او اجازه یافت (همو، درة الحجال، ۱۰۱/۳)؛ محمد بن یوسف تدغی (زنده در ۹۹۹ ق)، استاد فقه و نحو و حدیث، با حافظه‌ای قوی که ابن قاضی در ۹۹۸ ق در مراکش به خط خود او از او اجازهٔ روایت گرفت (همان، ۱۶۴/۲ ـ ۱۶۵، ۱۸۷) و در مشرق: سالم بن محمد سنهوری مالکی، فقیه و محدث و راویه که ابن قاضی در ۹۸۶ ق در قاهره شاگرد او بود (همان، ۳۱۴/۳)؛ راشد بن عبدالله بغدادی شافعی، استاد معقول و نحو که ابن قاضی در قاهره در ۹۸۶ ق از او منطق فرا گرفت (همان، ۲۷۶/۱)؛ ابراهیم بن عبدالرحمن علقمی شافعی اشعری (د ۹۹۷ ق)، محدث و راویه که ابن قاضی در ۹۸۶ در قاهره از وی بهره جست (همان، ۲۰۳/۱)؛ عبدالرحمن بن عبدالقادر بن فهد علوی شافعی (د ۹۹۵ق در مکه) که ابن قاضی در مسجدالحرام چندین کتاب از او فرا گرفت و در ۹۸۷ ق به خط خود او از او اجازه دریافت داشت (همان، ۹۹/۳).

با توجه به اشتغال زیاد ابن‌قاضی به تدریس و تعلیم، شمار بسیاری از دانش‌طلبان عصر از او علم آموختند یا اجازهٔ روایت گرفتند. از این جمله‌اند: شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن محمد مَقّری (د ۱۰۴۱ق/ ۱۶۳۱م)، مؤلف *نفح الطیب* (مقری، ۲۵۰/۷؛ کتانی، ۷۷/۱) و ابومالک عبدالواحدبن‌احمداندلسی فاسی (د ۱۰۴۰ق)، فقیه اصولی و متکلم (ابوالنور، ۲۰/۱).

آثـار: ابن‌قاضی آثار متعددی در رشته‌های مختلف پدید آورد. او خود در دیباچهٔ جذوة الاقتباس (ص ۱۰) به عناوین ۴ اثر خویش که پیش از این کتاب تألیف و همه به سلطان احمد منصور اهدا شده، اشاره کرده است. شمار آثار او را ۱۸ (مخلوف، ۲۹۷) یا حدود ۱۵ (ازهری، ۲۴) گفته‌اند. آثار برجای ماندهٔ او را ۱۴ شمرده‌اند (EI^2) که عبارتند از:

۱. جذوة *الاقتباس فی ذکر من حَلَّ من الاعلام مدینة فاس*. این اثر پس از تألیفات معروف دیگر ابن‌قاضی نوشته شده است. جذوة تاریخ شهر فاس، آموزشگاهها، آب انبارها، بناها، فرمانروایان، دانشمندان و آثار علمی و ادبی آنان است. این کتاب براساس حروف مرتب شده و در ذیل هر حرف انواع موضوعهای مزبور را به ترتیبی مشخص، مطرح کرده است: نخست فرمانروایان، بعد فقهای بومی شهر، سپس دانشمندانی که از جاهای دیگر به آنجا وارد شده‌اند. در دیباچهٔ کتاب، مؤلف مانند مقدمه‌های دیگر آثارش مراتب قدردانی خود را از منصور، فرمانروای شریفی مغرب، به‌عنوان آزاد کنندهٔ خود از اسارت بیگانه ابراز داشته است (۹/۱ـ۱۰). پیش از آغاز تقسیمات حروفی کتاب، نویسنده در مقدمه‌ای از بنای فاس، جغرافیا، محاسن و ویژگیهای آن شهر، مخصوصاً جامع قرویین سخن می‌گوید (۱۰/۱ـ۸۲). مؤلف این مقدمه را از نوشته‌های پیشین مربوط به تاریخ فاس، مانند جَنا زَهْرة *الآس* اثر علی جزنائی و *الآنیس المطرب بروض القِرطاس* ابن ابی زرع گرفته است (دارالمنصور، ۵/۱؛ GAL,S,II/679). گویا مؤلف بر آن بوده که تألیفی جداگانه در احوال رجال سرشناس غیر بومی آن خطه بپردازد و احوال معاصران بومی و غیربومی را به‌صورت خاتمه‌ای در پایان کتاب قرار دهد (*جذوة‌الاقتباس*، ۱۰/۱، ۵۶۵)، اما به انجام آن کامیاب نشده است. قسمت تراجم کتاب شامل احوال کسانی است که میان ۳۷۷ق/۹۴۹م تا اوایل سدهٔ ۱۱ ق/ اواخر سدهٔ ۱۶م درگذشته‌اند. بیان مؤلف به تبع استفاده از مآخذ گوناگون و کتاب پر از کلمات و تعبیرات زمانهای مختلف است. ملاک درازی و کوتاهی تراجم مشخص نیست و ترتیب منطقی در موضوعات آنها رعایت نشده است (دارالمنصور، ۶/۱). با اینهمه، این نوشته مرجعی مهم در بررسی تاریخ اجتماعی مغرب و فاس تلقی می‌شود، به‌خصوص که بعضی مآخذ آن اکنون در دست نیست (همانجا). جذوة، چشم اندازی کلی از سیر ادبی مراکش در زمان مرینیان و سعدیان ارائه می‌کند (EI^2). این کتاب اول‌بار در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م در فاس به‌صورت سنگی چاپ شد (سرکیس، ۲۱۰). چاپ نوین این کتاب با مطابقت نسخهٔ چاپی پیشین با چند نسخهٔ خطی، با بعضی تصرفات، به‌وسیلهٔ دارالمنصور رباط در ۱۹۷۳ـ۱۹۷۴م در دو جلد منتشر شده است.

۲. *دُرَّة الحجال فی غُرَّة اسماء الرجال*. تألیف این کتاب در اوایل رجب ۹۹۹ق آغاز شده است. مؤلف این کتاب را چون ذیلی بر *وفیات* ابن‌خلکان تلقی کرده و تراجم بزرگان را از وفیات ابن‌خلکان (۶۸۱ق/۱۲۸۲م) تا اوایل سدهٔ ۱۱ ق به ترتیب حروف مغربیان آورده است (*درة الحجال*، ۵/۱). از این‌رو این کتاب در ردیف ذیلهای متعددی قرار دارد که بر اثر مشهور ابن‌خلکان نوشته‌اند. مؤلف دلیل عدم ترتیب تراجم را برحسب سالهای وفات چنین آورده که چون این تراجم را از روی یادداشتهایش نقل کرده، چنان ترتیبی برای او دشوار بوده است (همان، ۶/۱). در این اثر ۱٬۵۲۲، فقره ترجمهٔ حال از فقها، ادیبان، شاهان و امرا و دیگر ناموران گردآوری شده است. بعضی تراجم کتاب در نهایت کوتاهی و در چند کلمه است، در حالی که برخی دیگر مشتمل بر صفحاتی چند می‌شود. تفصیل در تراجم معمولاً همراه با ذکر جنبه‌های ادبی و شعری صاحب ترجمه است. از این حیث و از لحاظ تکمیل نواقص *المنتقی*، درة را ملحقی بر آن اثر می‌توان پنداشت (ابوالنور، ۹/۱). وقایع تاریخی و سیاسی در این اثر در جاهای اندکی مورد توجه قرار گرفته است و در آنجاها تنها واسطهٔ پیوند وقایع با ترجمهٔ متصل بدان، ذکر تاریخ فوت صاحب ترجمه است. درازی و کوتاهی ترجمه‌ها چه بسا نسبتی با میزان اشتهار صاحب ترجمه ندارد و گاه بعضی تراجم تکرار می‌شود، مانند ابوبکر احمدبن محمد جُزَیّ کلبی (۲۶/۱ـ۲۷، ۵۹). به نظر می‌رسد ابن‌قاضی حوصله یا فرصت کافی برای تنظیم یادداشتهای خود نداشته و موارد مکرر و عدم ترتیب تاریخی یا الفبایی دقیق و درست تراجم همه معلول آن وضع بوده است. این اثر اول‌بار به وسیلهٔ ی.س. عَلّوش با یک مقدمه و سه فهرست در دو مجلد در رباط (۱۹۳۴ و ۱۹۳۶م) چاپ شد و باردیگر محمد احمدی ابوالنور آن را از روی نسخهٔ خطی مصر و تونس و تطبیق با

نسخهٔ چاپی با مقدمه و فهرست در ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م در سه مجلد در تونس منتشر کرد. رنه‌باسه[1]، قسمت «محاصرة المرية» را از متن *درة الحجال* استخراج و به زبان فرانسه ترجمه کرده و همراه با متن عربی به چاپ رسانده است. علوش همان قسمت را از روی نسخه‌های خطی دیگر از نو به فرانسه ترجمه و با متن عربی چاپ کرده است (فولتون، 114).

۳. *الاکسیر فی صناعة التکسیر* (تازی، ۵۱۷/۲).

۴. *تقایید علی جداول الحوفی* (ابوالنور، ۲۱/۱)، یا *شرح جداول الحوفی* (طوقان، ۴۸۴).

۵. *درة السلوک فی من حوَی المُلک من الملوک* (ازهری، ۲۴)، منظومه‌ای است به عنوان ذیل بر *رَقم الحُلَل* ابن‌خطیب در مورد سلسله‌های حکومتی مسلمانان از پیامبر (ص) تا شرفای سعدی (GAL,S,II/679). نسخه‌هایی ازاین اثر در رباط وسلا (در ۱۱ صفحه) موجود است (*فهرست*، ۲(۴)/۱۷۴؛ حجی،۴۱۵). نسخه‌هایی در شرح این‌اثر با عنوان *شرح درة السلوک فیمن حوی المُلک من الملوک* یا *الدرّ الحلوک المُشرِق بدُرّة السلوک فیمن حوی الملک من الملوک* در تونس و رباط نگهداری می‌شود (*فهرس*، کویت، ۱۲۷/۱؛ *فهرست*، ۲(۴)/۱۶۶). ابن قاضی این شرح را در رجب ۱۰۰۰ ق نوشته است (همانجا). احتمالاً همین اثر است که تازی (ص ۵۱۷) آن را به‌صورت *الدر الملوک* آورده است.

۶. *رائد الفلاح بعَوالی الاسانید الصِحاح*، فهرستی است از مشایخ ابن‌قاضی، که مؤلف در ۱۰۱۰ق با نوشتن آن به زیدان، پسر و ولی عهد منصور اجازهٔ روایت داد. نسخه‌ای از این اثر در آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید شناسایی شده است (زمامه، ۶۳۲). این اثر با عنوان *فهرسة* (ابوالنور، ۲۱/۱) نیز یاد شده است.

۷. *غُنیَةُ الرائض فی طبقات اهل الحساب والفرائض* (بغدادی، ۱۵۴/۱). از این اثر نسخه‌ای در ضمن مجموعه‌ای با عنوان *نقول ثلاثة فی حساب الفرائض* در سلا وجود دارد و با توجه به حجم اندک مجموعه (۷ ص) اثری بسیار موجز است (حجی، ۲۱۴).

۸. *الفتح النَبیل لما تَضَمَّنَه من اسماء العدد التنزیل* (ازهری، ۲۴)، که ظاهراً نسخه‌ای از آن در دست نیست.

۹. *فی الروایة*، در قرائت قرآن. نسخه‌ای از آن در فاس وجود دارد (GAL,S,II/679).

۱۰. *لَقْطَة الفَرائد فی تحقیق الفوائد* یا *لقط الفرائد من لُفاظة حُلُو الفوائد* (بغدادی، همانجا؛ GAL,S، همانجا)، تکمله‌ای است بر کتاب *الطبقات* یا *شرف (شرح) الطالب فی أسْنَی المَطالب* ابن‌قُنْفُذ، و در آن هر قرن را به ده بخش کرده و هر بخش شامل ده ترجمهٔ کوتاه است (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۳۶۷/۱). نسخه‌هایی از این اثر در مغرب (*فهرست*، ۲(۴)/۲۵۹؛ *مجلة معهد*، ۵(۱)/۱۷۷) و مصر (*فهرس*، قاهره، ۲۲۴/۲) وجود دارد. محمدبن شنب (*دائرة المعارف الاسلامیة*، همانجا) وزرکلی (۲۳۶/۱) نسخه‌ای خطی از این اثر داشته‌اند. این اثر ۴۸ صفحه دارد (*فهرست*، همانجا).

۱۱. *المدخل فی الهندسة* (بغدادی، همانجا)،که نسخهٔ شناخته‌ای ندارد.

۱۲. *المُنتَقی المَقْصور علی مآثر خلیفة المنصور*، یا *محاسن الخلیفة ابی العباس المنصور* (*درة الحجال*، ۴/۱؛ بغدادی، همانجا؛ GAL,S، همانجا)، نوشته‌ای است ستایش‌آمیز برای سلطان و بیشتر به‌یک مجموعهٔ ادبی می‌ماند تا به‌یک کتاب تاریخی (EI^2). سلاوی در *استقصاء* (۲۰/۵، ۶۹، ۱۱۸، ۱۹۰) و اِفرانی (وَفْرانی) در *نُزْهة الحادی* به *منتقی* استناد کرده‌اند (GAL,S;EI^2، همانجا). از این اثر، تاکنون نسخه‌ای به‌دست نیامده است.

۱۳. *نظم تلخیص ابن البناء* (بغدادی، همانجا).

۱۴. *نظم منطق السعد* (ازهری، ۲۴).

۱۵. *نیل الامل فیما (مما) به جری بین المالکیة العَمل* (ابوالنور، ۲۱/۱) یا *نیل الامل فیما به بین المالکیة جری العمل* (مخلوف، ۲۹۷).

از سه اثر اخیر نیز نسخه‌ای در دست نیست.

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ ابن قاضی، احمد بن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط،۱۹۷۳م؛ همو، *درّة الحجال*، به‌کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره / تونس، ۱۳۹۰ ق؛ ابوالنور، محمد احمدی، مقدمه بر *درة الحجال* (نک: ابن قاضی در همین مآخذ)؛ ازهری، محمد بشیر ظافر، *الیواقیت الثمینة فی اعیان مذهب عالم المدینة*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ باباتنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ تازی، عبدالهادی، *جامع القرویین*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصُّبَیحیة بسلا*، کویت، معهد المخطوطات العربیة؛ دارالمنصور، مقدمه بر *جذوة الاقتباس* (نک: ابن قاضی در همین مآخذ)؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*؛ زرکلی، *اعلام*؛ زمامة، عبدالقادر، «ابن القاضی مورخ فاس»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ذیحجهٔ ۱۳۸۶ / آوریل ۱۹۶۷، ج ۴۲ (۲)؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ سلاوی، احمدبن خالد ناصری، *الاستقصاء*، به‌کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵ م؛ طوقان، قدری حافظ، *تراث العرب العلمی فی الریاضیات و الفلک*، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، کویت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، به‌کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ *فهرست المخطوطات المصورة*، به‌کوشش مختار وکیل، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ کتانی، عبدالکبیر بن محمد، *فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات*، فاس، ۱۳۴۶ ق؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ذیقعدهٔ ۱۳۷۸ / مهٔ ۱۹۵۹، ج ۵ (۱)؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، دارالفکر؛ نیز:
EI^2; Fulton and Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; GAL, S.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ قاضیِ بَعْلَبَک، بدرالدین مظفربن عبدالرحمن بن‌ابراهیم، طبیب، فقیه و حافظ قرآن در سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م. او را به‌سبب اینکه پدرش قاضی بعلبک بود، ابن قاضی بعلبک خوانده‌اند. ابن ابی اصیبعه و ابن عبری به‌رغم اینکه هر دو معاصر ابن قاضی بوده‌اند، مطلبی دربارهٔ تاریخ تولد وی نیاورده‌اند. ابن عبری (ص ۲۷۵) تنها

1. René Basset

به‌ذکر خلاصه‌ای از زندگی وی و کتاب *مُفرّح النفس* او اکتفا کرده است، و بیشتر کسانی که از ابن قاضی ذکری به‌میان آورده‌اند، به‌گفته‌های ابن ابی اصیبعه استناد کرده‌اند. ابن قاضی در دمشق تولد و رشد یافت و نزد مهذب الدین عبدالرحیم بن علی دَخوار (د ۶۲۸ ق / ۱۲۳۰ م) طب آموخت و در آن مهارت یافت. در ۶۲۲ ق که مهذب الدین برای معالجهٔ ملک الاشرف موسی ایوبی (حک ۶۲۶ ـ ۶۳۴ ق؟/ ۱۲۲۹ ـ ۱۲۳۷ م) نزد وی رفت، ابن قاضی نیز با او همراه شد. مدتی بعد که به‌شام بازگشت، در بیمارستان رقه به‌طبابت مشغول شد و در آنجا کتابی دربارهٔ خصوصیات طبیعی شهر رقه *(مزاج الرّقة)* به‌رشتهٔ تحریر در آورد. وی در دوران اقامت چند سالهٔ خود در رقه، به‌تحصیل حکمت نزد زین‌الدین اعمی پرداخت. چون به‌دمشق بازگشت، در ۶۳۵ ق / ۱۲۳۷ م به‌خدمت مظفرالدین یونس بن مودود بن الملک العادل فرا خوانده شد و در ۶۳۷ ق به‌سمت ریاست اطبا و جراحان و چشم پزشکان گمارده شد. ابن قاضی با داشتن این مشاغل همچنان به‌تحصیلات خود در علم پزشکی ادامه داد. در ۶۴۵ ق نیز از سوی ملک الصالح ایوبی، امیر دمشق، در مشاغل پیشین ابقا شد. او نزد دیگر امیران ایوبی دمشق نیز از منزلت خاصی برخوردار بود و مقرری ماهانه داشت. در همین مدت در بیمارستان نوری به‌معالجهٔ بیماران هم می‌پرداخت. ابن قاضی بعلبک سپس به‌تحصیل علوم دینی روی آورد، به‌همین سبب در خانه‌ای در نزدیکی مدرسهٔ قلیجیه اقامت گزید و به‌آموختن فقه، ادبیات، تفسیر و قرائت نزد شهاب‌الدین ابوشامه پرداخت (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۵۹ ـ ۲۶۰) و ظاهراً تا آخر عمر به‌همین کار ادامه داد. از تاریخ درگذشت او نیز آگاهی در دست نیست، اما همچنانکه حاجی خلیفه (۲/۱۷۷۲) حدس زده است، می‌بایست پس از ۶۵۰ ق / ۱۲۵۲ م بوده باشد.

ابن ابی اصیبعه او را به‌پرهیزگاری و دین‌داری ستوده است. از جمله کارهای قابل توجهی که به‌ابن قاضی بعلبک نسبت داده می‌شود، توسعهٔ بیمارستان نوری و آب‌رسانی آن را می‌توان ذکر کرد. او خانه‌های مجاور بیمارستان را خرید و به‌بیمارستان ملحق کرد و اتاقهای آن را توسعه داد (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۶۰ ـ ۲۶۲).

آثار: تنها اثری که تاکنون از ابن قاضی بعلبک به‌دست آمده، کتابی است با عنوان *شرح تذکرة المعرفة لابقراط*. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ قاسم رجب در بغداد موجود است (نک: زرکلی، ۷/۲۵۶). کتابی نیز در کتابخانهٔ ریاض با عنوان *شرح مقدمة المعرفة لابقراط* موجود است که به‌نظر زرکلی احتمالاً این هر دو یک کتاب هستند. علاوه بر این، آثار دیگری نیز به‌او نسبت داده شده است: ۱. *مفرح النفس* (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۶۳). در کتابخانهٔ سامی ابراهیم حداد در سوریه کتابی نیز با همین عنوان وجود دارد، ولی از مؤلف آن به‌نام شرف‌الدین محمد بن عمر بغدادی یاد شده است. به‌گفتهٔ حداد (ص ۸۹) بورگل[1] آن را در زمرهٔ آثار ابن قاضی بعلبک دانسته و گویا درصدد نشر آن بوده است؛ ۲. *شرح کتاب الاخلاط*: ترجمهٔ حنین بن اسحاق (GAL,S,I/368)؛ ۳. *مقالة فی مزاج الرقة* (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۶۳)؛ ۴. *الملح فی الطب* (همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به‌کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حداد، فرید سامی، *فهرس المخطوطات الطبیة العربیة*، حلب، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام؛ نیز: GAL, S.

مهدی سلماسی

اِبْنِ قاضِیِ الجَبَل، نک: آل قدامه.

اِبْنِ قاضِیِ سِماوْنه، نک: بدرالدین بن قاضی سماونه.

اِبْنِ قاضِیِ شُهْبه، عنوان خاندانی شافعی مذهب که در سده‌های ۷ ـ ۹ ق / ۱۳ ـ ۱۵ م در دمشق می‌زیسته‌اند. زادگاه اصلی این خاندان گویا حَوران از نواحی دمشق یا از نواحی جبل‌دروز بوده است. نیای بزرگ آنان نجم‌الدین عمر اسدی مدت ۴۰ سال قاضی «شهبةالسوداء» بود (سخاوی، ۱۱/۲۱)، از این رو وی به قاضی شهبه و خاندان وی به ابن‌قاضی شهبه شهرت یافته‌اند. از این خاندان دانشمندانی برخاسته‌اند که از آن میان این چند تن مشهورترند:

۱. **ابومحمد عبدالوهاب‌بن محمد بن عبدالوهاب بن محمد بن ذؤیب اسدی،** ملقب به کمال‌الدین (۶۵۳ ـ ۷۲۶ق / ۱۲۵۵ ـ ۱۳۲۶م)، فقیه و نحوی. وی در حوران زاده شد و در دمشق به تحصیل پرداخت، از کسانی چون تاج‌الدین فزاری فقه و حدیث آموخت و از شرف‌الدین فزاری نحو و لغت فراگرفت و در فقه و نحو مهارت یافت (ابن‌شاکر، ۲/۲۶۳؛ ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات*، ۲/۳۵۰ ـ ۳۵۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴/۱۲۷). او در جامع اموی به تدریس پرداخت و شاگردان بسیاری را چون محمدبن عمر بن محمد شمس‌الدین فرزند برادرش، محمدبن احمد بن عثمان بن قایماز، فخرالدین محمدبن علی بن ابراهیم بن عبدالکریم و دیگران تربیت کرد (ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، همان، ۲/۳۵۰، ۳/۷۲ ـ ۷۳، ۸۱، ۸۵، ۲۳۶). او زاهد بود و هیچ وقت به صدور فتوا نپرداخت. ازدواج نکرد و تمامی ماه رمضان را در اعتکاف به سر می‌برد و در مدرسهٔ مجاهدیّه اقامت داشت و در همانجا نیز درگذشت و در مقابر باب‌الصغیر غرب زاویهٔ قلندریه به خاک سپرده شد (ابن‌وردی، ۲/۴۰۰؛ ابن‌کثیر، همانجا).

از آثار او یکی *شرح مختصر علی الجرجانیّة* و دیگری *تعلیقة علی التنبیه* است که اولی تکمیل نشد و دومی در تهاجم مغولان از میان رفت (ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، همان، ۲/۳۵۱).

۲. **ابوعبدالله محمدبن عمر بن محمد بن عبدالوهاب،** ملقب به شمس‌الدین و معروف به ابن‌قاضی شهبه و یا به گفتهٔ ابن‌ایاس (۱(۲)/۲۸۱)، ابن‌قاضی الجبل (۶۹۴ ـ ۷۸۳ق / ۱۲۹۵ ـ ۱۳۸۰م). وی فقه و نحو را نزد عموی خود کمال‌الدین عبدالوهاب و نیز

1. Bürgel

برهان‌الدین فزاری آموخت و در حلقهٔ درس عموی خود به عنوان مُعید، درس را برای شاگردان تکرار می‌کرد. او کتاب *الاموال* ابوعُبَید را در ۸ سالگی نزد ابوجعفر ابن‌موازینی فراگرفت و از گروهی دیگر حدیث آموخت (ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، ۵۱/۳، ۳۶۶، *طبقات*، ۲۲۴/۳).

وی در ۷۲۶ق که عمویش درگذشت، به جای او به تدریس پرداخت و تا بعد از ۷۷۰ق به تدریس مشغول بود. او نخست در مدرسهٔ شامیهٔ‌البَرّانیه سمت معید داشت، اما بعداً خود مستقلاً به تدریس پرداخت و در اواخر عمر حدود یک سال و ۳ ماه در مدرسهٔ مذکور تدریس کرد و جمع بسیاری از علما و بزرگان مانند: ابن‌خطیب یَبْرود، عمادبن کثیر، شهاب اذرعی و شماری دیگر از وی دانش آموختند (همو، *تاریخ*، ۴۹/۳، ۵۱، ۴۹۶، ۴۹۷، *طبقات*، ۱۹۴/۳ ـ ۱۹۵، ۲۴۸، ۱۰/۴ ـ ۱۱؛ ابن‌حجر، *انباء‌الغمر*، ۳۵/۲ ـ ۳۶). وی در ۷۷۹ق به تدریس در مدرسهٔ شامیة‌البرانیه پرداخت و پس از چندی کناره‌گیری نمود (ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، ۴۸۱/۳، *طبقات*، ۲۳۶/۳ ـ ۲۳۷). او چون درگذشت، در مقبرهٔ باب‌الصغیر کنار قبر عموی خود کمال‌الدین به خاک سپرده شد (همو، *تاریخ*، ۵۲/۳).

۳. **ابوالمحاسن یوسف بن محمد بن عمر، ملقب به جمال‌الدین** (۷۲۰ ـ ۷۸۹ق / ۱۳۲۰ ـ ۱۳۸۷م)، قاضی و فقیه. او نخست نزد پدر خویش حدیث و فقه آموخت و اجازهٔ فتوا یافت (همان، ۲۳۷/۳). وی نخست به قضای الزبدانی و سپس به قضای کرک نوح منصوب گردید، ولی دیری نپایید که قضا را ترک کرد و به دمشق بازگشت و به جای پدر خود رئیس جامع دمشق و معیدِ مدارس ظاهریه، امینیه و عذراویه گردید و در مدرسهٔ مجاهدیّه نیابت تدریس را به عهده گرفت و آنگاه در مدرسهٔ عصرونیه به تدریس پرداخت و سپس تدریس را ترک کرد. وی را مردی خیّر و متدین شمرده‌اند. در اواخر زندگی در اثر بیماری، سخن گفتن برایش دشوار شد و سرانجام ۵ سال پس از مرگ پدرش درگذشت و در مقبرهٔ باب‌الصغیر به خاک سپرده شد (همو، *تاریخ*، ۸۳/۳، ۸۸، ۲۳۷، *طبقات*، ۲۵۰/۳ ـ ۲۵۱؛ ابن‌حجر، *الدرر*، ۲۴۶/۶، *انباء‌الغمر*، ۲۷۷/۲).

تنها اثری که از او برجای مانده، جزء*الاحادیث المنتقاة من مغازی* موسی بن عقبه است که نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، II/248) موجود است.

۴. **ابوالعباس احمدبن محمد بن عمر، ملقب به شهاب‌الدین** (۷۳۷ ـ ۷۹۰ق / ۱۳۳۷ ـ ۱۳۸۸م)، دانشمند و فقیه. از استادان و شیوخ وی اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند وی نخست نزد پدر و سپس نزد علمای زمان خویش دانش آموخت و از پدر اجازهٔ فتوا گرفت و از آن پس خود به عنوان معیدِ درس به کار پرداخت و سپس در جامع اموی تدریس کرد و پس از درگذشت برادرش، در مدارس عذراویه، امینیه، مجاهدیه و ظاهریه به عنوان معید درس مشغول شد و در مدرسهٔ الطبریه واقع در باب‌البرید به تدریس پرداخت و ریاست جامع اموی را نیز به عهده گرفت؛ طلاب و فقها را گرامی می‌داشت و در منزل خویش از آنان پذیرایی می‌کرد. او چون درگذشت، در کنار نیاکان خود در باب‌الصغیر مدفون گردید (ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، ۲۵۲/۳، *طبقات*، ۲۰۰/۳ ـ ۲۰۱؛ ابن‌حجر، *انباء‌الغمر*، ۲۹۶/۲). او اثری در «فرائض» تألیف کرده که اکنون در دست نیست (ابن‌قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، همانجا). در میان متأخران زرکلی کتابی را در تاریخ که ظاهراً نوشتهٔ پسر اوست، به وی نسبت داده است (۲۲۵/۱).

۵. **ابوبکر بن احمد بن محمدبن عمر، ملقب به تقی‌الدین** (۷۷۹ ـ ۱۱ ذیقعدهٔ ۸۵۱ ق / ۱۳۷۷ ـ ۱۹ ژانویهٔ ۱۴۴۸م)، فقیه، قاضی‌القضاة و مورخ. وی در کودکی *صحیح* بخاری را نزد پدر خویش آموخت. در ۱۱ سالگی پدر را از دست داد و آنگاه در محضر درس عالمان زمان خویش چون ابن حجی، شرفان شریشی، جمال طیمانی، بدر بن مکتوم، ابوهریرة بن ذهبی، علاء بن ابوالمجد و دیگران به کسب علم پرداخت. او سرانجام فقیهی برجسته شد و ریاست مذهب (شافعی) به او رسید و متصدی فتوا و مرجع عموم گردید. شهرت علمی وی باعث شد که از اطراف و اکناف طالبان علم به نزد او شتافته، از درس وی استفاده کنند. او در دمشق و نیز در بیت‌المقدس به نقل حدیث پرداخت. سخاوی تصریح کرده که از او اجازهٔ نقل حدیث دریافت داشته است (۲۱/۱۱ ـ ۲۳). وی نخست در مدارس مجاهدیه و عذراویه به عنوان معیدِ درس مشغول بوده است، اما چنانکه خود او تصریح کرده است (*تاریخ*، ۵۵۱/۳) در ۷۹۷ ق در مدارس طبریه و امینیه به تدریس پرداخته است. همچنین در مدارس مختلف دیگری چون: اقبالیه، تقویه، و جز آن تدریس کرده است و جمع بسیاری از اعیان و بزرگان شام در جلسهٔ درس وی شرکت جسته‌اند (سخاوی، ۲۲/۱۱؛ نعیمی، ۱۶۵/۱، ۲۲۴، ۲۶۳، ۴۰۵، ۴۲۸، ۴۵۹). او در ۸۴۲ ق مستقلاً به عنوان قاضی‌القضاة دمشق انتخاب گردید، اما چون در واقعهٔ اینال جَکَمی، بر منبر جامع اموی، خطبه به نام ملک عزیز یوسف بن اشرف برسبای خواند، در حالی که آن زمان در دمشق خطبه به نام ملک ظاهر جَقمق خوانده می‌شد، از این‌رو جقمق او را از مقام قضا برکنار کرد؛ اما بار دیگر در ۸۴۳ ق به این مقام منصوب گردید. در همین سال وی از مقام خطیبی جامع اموی برکنار شد و در ۸۴۴ ق مقام قاضی‌القضاتی را از او گرفتند و از آن پس او یکسره به اشتغالات علمی روی آورد (مقریزی، ۴(۳)/ ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۱۲، ۱۱۳۵، ۱۱۸۳، ۱۱۸۸، ۱۲۰۱؛ ابن‌تغری بردی، ۲۸۹/۱۵، ۵۲۳؛ سخاوی، ۲۲/۱۱).

ابن قاضی شهبه در کنار تدریس و تألیف به مسافرتهایی نیز رفته است که مهم‌ترین آنها سفری است که به نمایندگی از جانب ملک ظاهر جقمق همراه با نمایندگانی دیگر به نزد شاهرخ رفت و در ۸۳۷ ق برای انجام مراسم حج به مکه سفر کرد و در محرم ۸۵۱ همراه با خانوادهٔ خویش به زیارت بیت‌المقدس رفت و در مدرسهٔ طولونیه به حضور شهاب ابوالبقاء زبیری شتافت و به دمشق بازگشت (سخاوی، ۲۲/۱۱، ۲۳). در کنار مقام قضا و فعالیتهای علمی، وی نظارت بیمارستان

نوری یا منصوری را نیز به‌عهده داشت (*دانشنامه*؛ زیدان، ۲۱۰/۳). وی سرانجام در دمشق درگذشت. او را در مقبرهٔ خانوادگی در باب الصغیر به خاک سپردند (سخاوی، ۱۱/۲۲ ـ ۲۴).

آثار: به ابن‌قاضی شهبه آثار و تألیفات بسیاری نسبت داده‌اند که بیشتر آنها تلخیص، ذیل و شرح آثار دیگران است. وی در آثار خود از تألیفات ابن‌حجر عسقلانی بهره برده و گاهی آراء او را نقد کرده است. او بر *تاریخ* ابن‌حجی ذیلی نوشته که حوادث تا سال ۸۴۰ ق را در آن آورده است و ذیلی نیز بر تاریخهای ذهبی، برزالی، ابن رافع، ابن کثیر و دیگران نوشته که در ۸ جلد و شامل حوادث ۷۴۱ ق تا ۸۲۰ و اندی می‌شده و بعد آن را در دو مجلد و سپس در یک مجلد خلاصه کرده است (همانجا). برخی از آثار وی به این شرح است:

۱. *تاریخ*، این کتاب تلخیصی است از *تاریخ الکبیر*. وی در آن تاریخهای مورخان پیش از خود چون: ذهبی، ابن شاکر کتبی، ابن‌کثیر را خلاصه کرده است. جلد سوم آن که شامل حوادث ۷۸۱ تا ۸۰۰ ق است، به کوشش عدنان درویش در دمشق (۱۹۷۷م) چاپ شده است. گویا این کتاب بخشی از کتاب مهم وی *الاعلام بتاریخ اهل الاسلام* است (نک: عبدالعلیم‌خان، ۲۵/۱).

۲. *طبقات الشافعیة*، این کتاب یکی از منابع مهم مورخانی مانند: سیوطی، نعیمی، ابن‌عماد و ابن‌تغری بردی بوده است (همو، ۲۹/۱). او در مقدمهٔ *طبقات* اشاره کرده که چون نوشته‌های گذشتگان دربارهٔ طبقات شافعیه یا بسیار مطول و غیر لازم بود و یا بسیار کوتاه و مختصر، از این‌رو به تألیف آن دست یازیده است و در آن فقط به شرح حال شخصیتهای ممتاز و برجسته پرداخته است (۱/۱ـ۲). تألیف این کتاب در ۸۴۱ ق به انجام رسیده است. او تراجم علما را از قرن سوم تا ۸۴۰ ق که ۷۸۴ ترجمه است، در این کتاب آورده است. *طبقات الشافعیة* به کوشش عبدالعلیم خان در حیدرآباد دکن در ۴ جلد (۱۳۹۸ ـ ۱۴۰۰ ق) و نیز به کوشش عبدالله انیس الطباع در بیروت (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است.

۳. *طبقات النحاة واللغویین*، که مؤلف در آن تراجم مختصری از نحویان و لغویان را به ترتیب حروف تهجّی آورده است، اما آنچه به کوشش محسن غیاض در نجف اشرف (۱۹۷۳ ـ ۱۹۷۴م) چاپ شده است، تنها ترجمهٔ افرادی را شامل است که محمد نام داشته‌اند.

۴. *الاعلام بتاریخ اهل الاسلام*، که شامل حوادث سالهای ۲۰۰ تا ۷۹۲ ق است. نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌های ملی پاریس (دوسلان، 369-368)، فیض‌الله وینی جامع به خط مؤلف و نیز عارف حکمت (منجّد، ۲۳۸ ـ ۲۳۹) و در کوپریلی (کوپریلی، شم ۱۰۲۷) و اسعد افندی (سید، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۱۳ (۲)(۲/) از جلد دوم شامل حوادث ۷۸۱ تا ۸۰۰ نیز به خط مؤلف موجود است (نک: GAL, S,II/50).

۵. *تاریخ بناء مدینة دمشق و من بنا من المتقدّمین*، که با عنوانهای: *تاریخ دمشق ومن بناها من المتقدمین* و *تاریخ بناء دمشق و معرفة من بناها وطرف من اخبارها* و *تلخیص ابن قاضی شهبة لمقدمة تاریخ دمشق از ابن عساکر* و *المنتقی من تاریخ ابن‌عساکر* نیز معرفی شده است. نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، IX/282-283) و رشید افندی (منجد، ۲۴۰) و در ظاهریه (ظاهریه، عش، ۱۳۷) موجود است.

۶. *تراجم الفقهاء الشافعیة من ذیل الروضتین* از ابوشامه، نسخه‌ای از آن در دانشگاه پرینستون نگهداری می‌شود (حتی، I/230).

۷. *فتاوی شیخ‌الاسلام ابن قاضی شهبة*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ابی‌الیسر عابدین مفتی در دمشق موجود است (*مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۵(۱)/۲۱۳).

۸. *مناقب الشافعی*، ظاهراً بخشی از *تاریخ الاسلام* ذهبی است. نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، IX/432) و ظاهریهٔ دمشق (ظاهریه، عش، ۲۵۳ـ۲۵۴؛ همان، ریان، ۶۹۲/۲) و دانشگاه میشیگان موجود است (*فهرس المخطوطات العربیة*، ۴۹/۳).

۹. مجموعهٔ احادیث (اربعون) در خزائن کتب الاوقاف بغداد (طلس، ۲۴۹).

۱۰. منتخب من درة الاسلاک ابن حبیب. نسخه‌ای از آن در پاریس وجود دارد (دوسلان، II/319).

۱۱. منتقی *العبر*، نسخه‌ای به خط مؤلف در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (ریو، I/281). در خزائن کتب الاوقاف بغداد، جلد اول آن که ناقص است به عنوان جزء *فی الطبقات* که گویا مختصر همین کتاب است، یافت می‌شود (طلس، همانجا).

۱۲. *المنتقی من تاریخ ابن دقماق* به نام *نزهة الانام فی تاریخ الاسلام*، که نسخه‌ای از آن گویا به‌خط مؤلف در چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، I/40).

۱۳. *المنتقی من تاریخ ابن فرات*. نسخه‌ای از آن که ظاهراً به خط مؤلف است، در چستربیتی موجود است (آربری، همانجا). او آثار دیگری هم دارد که برخی از آنها به خط خود اوست. چند اثر دیگر نیز به او منسوب است.

۶. **ابوالفضل محمدبن ابوبکر بن احمد بن محمد**، ملقب به بدرالدین (۲ صفر ۷۹۸ـ۱۲ رمضان ۸۷۴ ق/ ۱۶ نوامبر ۱۳۹۵ـ۱۵ مارس ۱۴۷۰م)، مورخ و فقیه. او نخست نزد پدر خود مقدمات علوم و فقه را فرا گرفت و سپس از عایشه دختر ابن عبدالهادی و شهاب ابن حجی و ابن شرائحی و دیگران استماع حدیث کرد و در ۸۳۶ ق در دمشق از ابن حجر عسقلانی، *الاربعین المتباینات* او را فرا گرفت و بعد از مرگ پدر به قاهره رفت و در حلقهٔ درس ابن حجر شرکت کرد و در فقه ممتاز شد (سخاوی، ۱۵۵/۷). وی در مدارس مختلف شام چون اقبالیه، عصرونیه، امجدیه، تقویه و مدارس دیگر به تدریس پرداخت (همو، ۱۵۶/۷؛ نعیمی، ۱۶۵/۱، ۱۷۵، ۲۲۴، ۲۹۵، ۳۱۴، ۳۳۹، جم). سخاوی نیز به صراحت نوشته است که از ابن‌قاضی شهبه استفاده کرده است (۱۵۶/۷). وی متولی فتوا در دارالعدل گردید و از ۸۳۹ ق نیابت قضا را تا هنگام مرگ به عهده داشت. او در دمشق درگذشت و

در مقبرهٔ خانوادگی (باب الصغیر) به خاک سپرده شد (همانجا).

چندین اثر به بدرالدین نسبت داده‌اند که از آن میان *الکواکب الدریّة فی السیرة النوریة* چاپ شده است. این کتاب با نام *الدرالثمین فی سیرة نورالدین الشهید* نیز مشهور بوده و مؤلف در آن از کتابهایی چون *مرآة الزمان، الروضتین فی اخبار الدولتین، البدایة والنهایة، التاریخ الباهر، الکامل* ابن اثیر و *النوادر السلطانیهٔ* ابن شداد بهره برده است (زاید، ۶). این کتاب زندگی‌نامهٔ نورالدین محمدبن زنگی بن آق سنقر است و به ۷ باب تقسیم شده است (ابن قاضی شهبه، بدرالدین، ۱۲ـ۱۳). این کتاب به کوشش محمود زاید در بیروت (۱۹۷۱م) چاپ شده است.

آثار دیگر وی عبارتند از: *ارشاد المحتاج الی توجیه المنهاج*، در فقه شافعی که نسخه‌هایی از آن در چستربیتی، ریاض (زرکلی، ۵۸/۶)، دارالکتب (سید، خطی، ۳۶/۱) و در چند جای دیگر موجود است؛ *المواهب السنیة فی شرح الاشنهیة*، که شرحی است بر کتاب *الکفایة فی الفرائض* عبدالعزیز اشنهی و نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ شمارهٔ ۲ شورا (دانش پژوه، ۲۱۲/۲)، مکتبة الاوقاف موصل (احمد، ۶۷/۳، ۲۵۴/۸)، ریاض، جامعة ملک سعود نگهداری می‌شود (*فهرس مخطوطات*، ۳۱۸/۶ـ۳۱۹). آثار دیگری هم به وی منسوب است.

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن قاضی شهبه، بدرالدین محمد، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، زین‌الدین عمر، *تتمة المختصر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ دانش پژوه، محمدتقی وبهاءالدین علمی انواری، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی* ، شماره ۲ ،تهران، ۱۳۵۹ ش: *دانشنامه*؛ زاید، محمود، مقدمه بر *الکواکب الدریة* (نک: ابن قاضی شهبه، بدرالدین درهمین مآخذ)؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة* (تاریخ)، قاهره، ۱۹۵۷م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ همان، عش؛ عبدالعلیم خان، حافظ، مقدمه بر *طبقات* (نک: ابن قاضی شهبه، ابوبکر در همین مآخذ)؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، اردن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، کویت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ ج ۱؛ کوپریلی، خطی؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۳م؛ منجّد، صلاح الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م؛ نیز:
Ahlwardt; Arberry; De Slane; GAL, S; Hitti, Ph.K.et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manucripts in the British Museum*, London, 1894.

علی رفیعی

اِبْنِ قانِع، ابوالحسین عبدالباقی بن قانع بن مرزوق اموی (۲۵ ذیقعدهٔ ۲۶۵ ـ ۷ شوال ۳۵۱ ق / ۱۹ ژوئیهٔ ۸۷۹ ـ ۸ نوامبر ۹۶۲ م)، محدث بغدادی و نویسندهٔ شرح حال صحابه. وی از موالی بنی امیه بود و به‌همین جهت او را اموی خوانده‌اند (خطیب، ۸۸/۱۱). براساس آنچه در برخی منابع آمده،او مذهب حنفی داشته است (نک: ابن حجر، ۳۸۴/۳)، ولی از آنجا که طوسی نام وی را در *الفهرست* (ص ۱۷۸) و *رجال* خود (ص ۴۸۸) آورده، برخی از متأخرین او را از امامیه دانسته‌اند. خطیب بغدادی پس از اشاره به‌تضعیف ابن قانع از سوی برقانی، توثیق وی را توسط جمعی از مشایخ بغداد نقل کرده و ضمناً یادآور شده که ابن قانع در دو سال آخر عمر دچار اختلاط شده است (خطیب، ۸۹/۱۱؛ نیز نک: ذهبی، *میزان*، ۵۳۲/۲؛ ابن حجر، همانجا).

به‌گفتهٔ ذهبی (*سیر*، ۵۲۷/۱۵) او فردی کثیرالسفر بوده و شیوخ بسیاری داشته که از مهم‌ترین آنان حارث بن ابی اسامه صاحب *مسند* را می‌توان نام برد (در مورد مشایخ وی، نک: خطیب، ۳۷۸/۹، ۸۸/۱۱؛ ابن قانع، جم). از جملهٔ شاگردان و راویان او نیز می‌توان از ابوالحسن دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابوبکر جصّاص، ابوعلی ابن شاذان و ابوبکر دوری نام برد (دارقطنی، ۳۴/۱، جم؛ جصاص، ۲۲/۱، جم؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۷۸؛ خطیب، ۸۸/۱۱ـ۸۹).

مهم‌ترین اثر ابن قانع کتاب *معجم الصحابهٔ* اوست که در آن اصحاب پیامبر (ص) را برشمرده و از هر یک حدیثی مسند آورده است. دو نسخهٔ خطی ناقص از آن در کتابخانه‌های کوپریلی استانبول (کوپریلی، ۲۳۱/۱) و ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود (*فهرس*، ۹۲). ابن فتحون (هـ م) کتابی دربارهٔ اغلاط ابن قانع در این کتاب نوشته است. از دیگر آثار او *الفوائد* است که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (ظاهریه، ۲۴۸/۱).

طوسی در *الفهرست* (ص ۱۷۸) از یکی از آثار وی با عنوان *السنن عن اهل البیت (ع)* یاد کرده است (برای دیگر آثار او، نک: ابن ماکولا، ۱۷۱/۷؛ ابن خلکان، ۲۴۸/۲، جم؛ حاجی خلیفه، ۱۷۳۵/۲).

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قانع، عبدالباقی، *معجم الصحابة*، نسخهٔ خطی کوپریلی، شم ۴۵۲؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به‌کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، *السنن*، به‌کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۶ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، به‌کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به‌کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ کوپریلی، خطی.

محمد جواد حجتی کرمانی

اِبْنِ قائِد اَوانی، محمد (مق ۵۸۴ق/۱۱۸۸م)، یکی از عرفای سدهٔ ۶ق/۱۲م و اهل اوان (در نزدیکی بغداد). از زمان تولد و اوایل کار

و تحصیلات او اطلاعی در دست نیست. او را از اصحاب عبدالقادر گیلانی (۴۷۱_۵۶۱ق/۱۰۷۸_۱۱۶۶م) شمرده (ابن‌عربی، ۲۵۶/۳؛ جامی، ۵۲۵) و صاحب کرامات و اشارات گفته‌اند (صفدی، ۳۵۲/۴). به گفتهٔ ابن‌عربی، ابن‌قائد از «افراد» بوده (۱۸۹/۳) و در تعریف افراد، آورده‌اند که صاحبان این مقام از حکم قطب خارجند و قطب هیچ تصرفی در امر آنان ندارد (همو، ۲۵۵/۳). عبدالقادر گیلانی، به مقام ابن قائد، شهادت داده و او را «مفرد الحضرة» می‌نامیده است (جامی، همانجا).

ظاهراً ابن‌قائد در اواخر عمر، زمین‌گیر شده بود، چنانکه او را با تخت روان به مسجد می‌بردند. صفدی ضمن اشاره به این نکته، به ذکر سال آخر عمر ابن‌قائد و چگونگی قتل وی به دست اسماعیلیان می‌پردازد. به گفتهٔ همو (همانجا) در این سال (۵۸۴ق)، یک تن از مبلغان اسماعیلیه از طرف سنان‌بن سلیمان (۵۲۸ _ ۵۸۸ق)، داعی اسماعیلیه در عراق و شام، به اوان آمده و در مسجد جامع به بدگویی از صحابه پرداخته بود. ابن‌قائد در همان محل او را مورد اعتراض قرار داد و مردم را بر وی شوراند. سنان‌بن سلیمان که در مقام تلافی برآمده بود، دو تن از یاران خود را در لباس صوفیه به رباط ابن‌قائد فرستاد و این دو تن پس از ۹ ماه زندگی در این محل، در یک روز جمعه و در فرصتی مناسب، ابن‌قائد و خادم او را کشتند.

مآخذ: ابن‌عربی، محمدبن علی ، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ جامی، عبدالرحمن‌بن احمد، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۹۷۴م.

علی بهکن

اِبْنِ قَبْطُرْنُه، یا ابن‌قبطرنو (احتمالاً از اسپانیایی کهن: cap + torno)،

نام سه برادر از شعرا و ادبای اندلس در اواخر سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶ ق/۱۱ _ ۱۲ م. بنو قبطرنه از خاندانهای اصیل و دانشمند اندلس بودند (نک: ابن خاقان، ۱۵۱ _ ۱۵۲؛ ابن خطیب، ۵۲۸/۱؛ فروخ، ۱۲۲/۵) و با توجه به لقب اسپانیایی آنان، می‌توان پنداشت که از بومیان آن سرزمین بوده‌اند (همانجا؛ قس: دوزی، EI²; II/310). هر سه برادر که از مردم بَطَلیوس بودند (قس: فروخ، همانجا، که آنان را از مردم قرطبه دانسته است)، از اوان جوانی به جمع ندیمان و وزیران متوکل (حک ۴۷۳ _ ۴۸۷ ق) آخرین فرمانروای افطسیان پیوستند و در دربار پر عیش و عشرت او در بطلیوس به خدمت پرداختند (ابن خاقان، ۱۴۸ _ ۱۵۰؛ ابن خطیب، ۵۲۹/۱ _ ۵۳۰؛ قس: ابن ابار، *التکملة*، ۳۳۷/۱، ۶۲۴/۳) و چون بطلیوس به تصرف مرابطون درآمد، در زمرهٔ کاتبان یوسف بن تاشفین (حک ۴۸۴ _ ۵۰۰ ق) درآمدند و بقیهٔ عمر را در دربار مرابطون به سر بردند (نک: همانجا؛ قس: ابن خطیب، ۵۲۹/۱؛ نیکل، 175؛ پالنثیا، ۱۲۰ _ ۱۲۱). ابن خاقان (همانجا) که با هر سه برادر روابط دوستانه داشته، از صفا و صداقت و راستی و درستی آنان در عین بی‌غمی و هرزه‌گردی، یاد کرده است (قس: فروخ، همانجا). اشعار آنان نیز از نوعی زندگانی بی‌درد اشرافی، زنبارگی، می‌گساری (قس: نیکل، 178) و بی‌خبری حکایت دارد و شعرشان هر چند به سبب روانی و لطافت، در منابع ادبی منزلتی یافته (نک: ابن خاقان، ۱۴۸ _ ۱۵۴؛ عمادالدین، ۴۲۲/۳ _ ۴۲۷؛ ابن ظافر، ۱۹۶؛ ابن دحیه، ۱۸۶ _ ۱۸۷؛ ابن سعید، *رایات*، ۵۹ _ ۶۰، *المغرب*، ۳۶۷/۱_۳۶۸)، از مفاهیم عمیق و معانی بدیع تهی (قس: فروخ، ۱۲۳/۵) و بیشتر تقلید از اشعار بزرگان است (قس: EI²).

کوچک‌ترین و معروف‌ترین این سه برادر، ابوبکر عبدالعزیز بن سعید بن عبدالعزیز (د پس از ۵۲۰ ق/۱۱۲۶ م) است که او را نخست، در نوجوانی و زیبارویی، همراه یاران از جمله ابن وهبون (ه‍ م)، در بیرون شهر می‌یابیم که به دیدن هلال شوال رفته بودند (نک: ابن خاقان، ۲۴۲؛ مقری، ۲۵۳/۴). از قطعه شعری که هنگام ملاقات با سعدبن متوکل در زندان مرابطون در رثای متوکل و دو فرزندش سروده، به خوبی برمی‌آید که وی بر زندگانی پرعیش و نوشی که در کنار آنان داشته، سخت حسرت می‌خورد (نک: ابن ابار، *الحلة*، ۱۰۳/۲_۱۰۴). در منابع از ابوبکر ابن‌قبطرنه بیش ازدوبرادر دیگر شعر نقل شده است (نک: همان، ۱۰۳/۲ _ ۱۰۴، ۱۷۴؛ مقری، ۱۶۱/۲، ۱۶۳ _ ۱۶۵، ۳۳۱/۴، ۱۳۴/۵، ۱۵۳، ۹۲/۶). مراکشی (ص ۱۷۳) ابوبکر را (با نام محمد بن محمد؟) ادیب، شاعر و کاتبی برجسته در صف بزرگانی چون ابن الجد، ابن ابی الخصال و ابن عبدون آورده است. ابن ابار نیز (*التکملة*، ۶۲۴/۳) با اشاره به نظم و نثر و ادب وی، ابوبکر ابن‌محرز بطلیوسی و ابوعبدالله ابن‌زرقون را در شمار شاگردان او دانسته است، اما از چگونگی کارهای علمی وی اطلاعی در دست نیست.

برادر بزرگ‌تر (نک: ابن ظافر، ۳۷۵) ابومحمد طلحة بن سعید است که در زمان حیات برادرش ابوبکر درگذشت (ابن ابار، همان، ۳۳۷/۱). وی که مانند برادر در ادب دست داشت، نزد استادان بزرگ زادگاهش شاگردی کرده و از یاران قاضی ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ ق) بوده و در رثای او قطعه شعری سروده که ابن ابار آن را دیده است (همانجا). در میان اشعار بر جای مانده از او، دو قطعه می‌شناسیم که در رثای همسر خویش سروده‌است (ابن‌خاقان، ۱۵۰). قصیدهٔ دیگری نیز ازاو می‌شناسیم که تقلید پرتکلف و بی‌بهایی از معلقهٔ امرؤالقیس است (همو، ۱۴۹؛ قس: نیکل، همانجا).

سومین برادر، ابوالحسن محمد بن سعید است که اخبار و اشعار اندکی از وی در منابع آمده است.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة*، ج ۱، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ همو، همان، ج ۳، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، قسم شعراء

المغرب و الاندلس، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز:
Dozy, R. , *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; EI²; Nykl, A. R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.
رضا محمدزاده

اِبْنِ قِبه، ابوجعفر محمدبن عبدالرحمن‌بن قبهٔ رازی، متکلم امامی (د اوایل سدهٔ ۴ ق / ۱۰م). از تاریخ تولد و درگذشت و سیر زندگی او اطلاعی در دست نیست، جز آنکه در آغاز معتزلی بود ولی پس از مدتی به مذهب امامیه گروید. ابوالقاسم بلخی (ه م) را از استادان وی و ابن‌بُطَّهٔ قمی (ه م) را از شاگردان او شمرده‌اند (ابن‌ابی الحدید، ۲۰۶/۱؛ نجاشی، ۳۷۵). ابن شهرآشوب (ص ۹۵) و نجاشی (همانجا) او را به عنوان متکلمی قوی دست و نیکو عقیده ستوده‌اند. از مناظره‌ها و مجادله‌هایی که با متکلمان بزرگ عصر خود داشته چنین بر می‌آید که در زمان خود در علم کلام از برجستگی ویژه‌ای برخوردار بوده است. در عصر ابن‌قبه مهم‌ترین مبحث متکلمان امامیه پاسخ دادن به شبهاتی بوده که متکلمان فرق دیگر اسلامی بر نظریهٔ امامت شیعهٔ اثنی‌عشری وارد می‌کردند. از ابوالحسین سوسنجردی نقل است که پس از زیارت حضرت رضا (ع) به دیدار ابوالقاسم بلخی در بلخ رفتم و کتاب *الانصاف* ابن‌قبه را به او دادم. او بر این کتاب نقضی نوشت به نام *المسترشد فی الامامة*؛ به ری بازگشتم و کتاب را به ابن‌قبه دادم و او بر آن ردّی نوشت به نام *المستثبت فی الامامة* و چون آن را نزد بلخی بردم، آن را با *نقض المستثبت* پاسخ داد، اما وقتی که به ری رسیدم ابن‌قبه از دنیا رفته بود (همو، ۳۷۶). از *الانصاف* که از مراجع ابن‌ابی الحدید در *شرح نهج‌البلاغة* (۲۰۶/۱) بوده و او بخشی از خطبهٔ شقشقیه را در آن کتاب دیده است، جز پاره‌ای که در *الشافی* سیدمرتضی (۱۲۶/۲ ـ ۱۲۷) آمده، چیزی نمانده است.

پاره‌ای دیگر از نوشته‌های ابن‌قبه را در *کمال‌الدین* ابن‌بابویه (۵۱/۱ ـ ۶۰، ۹۴ ـ ۱۲۶) می‌یابیم که حاکی از برخوردهای کلامی وی با دو تن از متکلمان دیگر مذهبهاست که این دو بر اعتقاد امامیه در مورد مسألهٔ غیبت دوازدهمین امام (ع) خرده گرفته‌اند. ابوالحسین علی‌بن احمدبن بشار یکی از آنهاست که به فرقه‌ای منسوب است به نام جعفریّه خُلّص (اشعری، ۱۰۱) و دیگری ابوزید علوی متکلم زیدی است که ابن‌قبه به نقد آراء او پرداخته است. ابوزید علوی در اثبات مذهب خود و رد مذهب امامیه کتابی پرداخته است به نام *الاشهاد* و ابن‌قبه بر آن ردی به نام *نقض کتاب الاشهاد* نوشته (ابن شهرآشوب، ۹۵ ـ ۹۶؛ قس: نجاشی، ۳۷۵) که ابن بابویه در کتاب یاد شده، از آن نقل کرده است. ابن‌قبه در این رساله اشکالهای ابوزید را یک به یک آورده و به آنها پاسخ داده است.

محقق حلی (د ۶۷۶ ق) در *معارج الاصول* (ص ۱۴۱) در مسألهٔ جواز عقلی تعبد به خبر واحد، نظر ابن‌قبه را، در آثار کلامیش، مبنی بر عدم جواز نقل و رد می‌کند (نیز نک: صاحب فصول، فصل جواز تعبد به خبر واحد).

افزون بر کتابهای یاد شده، آثار دیگری نیز به نامهای *الرد علی ابن علی الجبائی*، کتاب *التعریف* و *المسألة المفردة فی الامامة* از ابن‌قبه یاد کرده‌اند (نجاشی، همانجا؛ طوسی، ۲۹/۱).

مآخذ: ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ ابن‌شهرآشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰م؛ اشعری قمی، سعدبن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ سیدمرتضی، علی‌بن حسین، *الشافی فی‌الامامة*، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ صاحب فصول، محمدحسین‌بن محمدرحیم، *الفصول الغرویة*، تهران، ۱۲۷۰ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *فهرست*، به کوشش آلویس اشپرنگر و محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ محقق حلی، جعفربن حسن، *معارج الاصول*، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م.
ناصر گذشته

اِبْنِ قُتَیْبه، ابو جعفر احمد بن عبدالله (د ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م)، تنها پسر ابن قتیبهٔ معروف که آثار پدر را روایت و تدریس کرده است. با توجه به‌اینکه پدرش سالها قاضی دینور بوده است، می‌توان احتمال داد که وی در این شهر تولد یافته باشد. وی نزد پدر ادب آموخت و سپس چنان تحت تأثیر آثار پدر قرار گرفت که خود پس از آن، از هر گونه ابداع عاجز ماند و هیچ کس هیچ اثری به او نسبت نداده است. تا اندکی پیش از مرگ تنها اطلاعی که از او داریم، آن است که یک بار به اصفهان سفر کرده است (ابو نعیم، ۱۳۳/۱). احتمالاً او پیوسته در بغداد می‌زیسته است و در همانجا کسانی چون ابن مراغی (ه‍م) نزد او درس می‌آموخته‌اند. در ۳۲۱ ق/ ۹۳۳ م، محمدبن حسن ابن ابی الشوارب، قاضی‌القضاة بغداد او را که به مذهب مالکی درآمده بود، بر قضای مصر گماشت. وی چون به قاهره درآمد، ابوالذکر تمار و نیز فرزند خود، عبدالواحد را به دستیاری برگزید (کندی، ۴۸۵؛ صقر، ۳۵ ـ ۳۶، به نقل از قاضی عیاض در *المدارک*)، اما کار او مورد اقبال مصریان قرار نگرفت و عاقبت با وی ناسازگاری آغاز کردند و حتی به قول ذهبی «عزل شد و مردم بر وی شوریدند» (۵۶۶/۱۴). ابن حجر این موضوع را چنین شرح می‌دهد که چون وی با لباس سیاه برنشست و به جامع قاهره درآمد، مردم بر وی شوریده، سنگبارانش کردند و جامهٔ سیاهش را دریدند (ص ۵۴۶). در هرحال کار او که در اواسط جمادی‌الآخر شروع شده بود، در ۷ رمضان همان سال، پایان یافت، اما تردید نیست که عزل او، نه مستقیماً با حوادث شهر، که با عزل ابن ابی الشوارب مربوط بوده است (قس: لوکنت، 286). خود او نیز سال بعد در همان شهر درگذشت. با اینهمه ابن قتیبه توانست به برکت اطلاعات وسیعی که از آثار پدرش کسب کرده بود، نظر ادیبان مصر را به خود جلب کند و مجالسی تشکیل دهد. در مجالس او انبوهی از دانشمندان و اعیان و اشراف گرد می‌آمدند (صقر، همانجا؛ ابن حجر، ۵۴۷؛ ابن فرحون، ۱۶۲). اما دانش وی از محدودهٔ آثار پدر در نمی‌گذشت، به

همین جهت هنگامی که اهل حدیث خواستند که بر ایشان حدیث روایت کند، پاسخ داد که مرا چیزی جز کتابهای پدر نیست و همه را نیز در حافظه دارم، اگر بخواهید، نقل می‌کنم (ابن حجر، همانجا). وی یکی از جامع‌ترین فهرستها را از آثار پدر به دست داده است (نک: هـ د، ابن قتیبه، ابومحمد). ابن حجر می‌گوید که وی ۲۱ کتاب از آثار پدر را همان طور که در مورد سور *قرآن* مرسوم است، حفظ کرده بود (همانجا؛ نیز نک: صقر، ۳۵). آنچه بر اعتبار ابن قتیبه می‌افزاید، آن است که گروهی از مشاهیر زمان، آثار پدرش را از او فرا گرفتند، از آن جمله‌اند: ابن مراغی، زجاجی، ابوالحسین مهلبی، احمد ابن ولّاد، ابو جعفر نحاس، ابوالقاسم آمدی و قالی (زبیدی، ۱۸۷؛ خطیب بغدادی، ۲۲۹/۴؛ ابن حجر، همانجا؛ یاقوت، ۱۰۴/۳؛ ابن فرحون، همانجا؛ صقر، ۳۵ ـ ۳۶). ظاهراً از طریق همو‌ست که مردم سرزمینهای غربی اسلام با بسیاری از آثار ابن قتیبه آشنا شده‌اند (نک: لوکنت، 287-286).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، «تراجم کتاب رفع‌الاصر»، همراه *کتاب الولاة و کتاب القضاة* (نک: کندی در همین مآخذ)؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ صقر، سید احمد، مقدمه بر *تأویل مشکل القرآن*، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ کندی، محمد بن یوسف، *کتاب الولاة و کتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Lecomte, G., «Les disciples directs d'Ibn Qutayba», *Arabica*, 1963, vol. X.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ قُتَیْبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم دینوری (۲۱۳ ـ ۲۷۶ ق/۸۲۸ ـ ۸۸۹ م)، نویسنده و دانشمند بزرگ عصر عباسی. از زندگی وی، به رغم شهرت عظیمی که از زمان حیات کسب کرده بود، اطلاعات بسیار اندکی در دست است و منابع در این باب به گفتاری مختصر و گاه ضد ونقیض بسنده کرده‌اند. در آغاز، سخنی از تاریخ تولد او نیست، اما ابن خلکان (۴۳/۳) و نویسندگان پس از وی، ۲۱۳ ق را نقل کرده‌اند (نک: حسینی، ۹ ـ ۱۰). ابن ندیم هم که به تولد او اشاره کرده، تنها آغاز رجب، نوشته است (ص ۸۵) و نمی‌دانیم که آیا او خود بدین گونه نوشته یا سالِ آن از نسخه‌ها ساقط شده است. سال مرگ او هم در منابع دقیق نیست: برخی، ۲۷۰ ق نوشته‌اند (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۱۷۰/۱۰؛ سمعانی، ۳۴۱/۱۰؛ ابن انباری، ۱۴۴) و ابن خلکان ۲۷۰ یا ۲۷۱ ق آورده است (همانجا) و دیگران ۲۷۶ ق ذکر کرده‌اند (سمعانی، ابن انباری، همانجاها؛ ابن جوزی، ۱۰۲/۵؛ ابن اثیر، ۱۵/۳)، ولی عموم منابع جدیدتر که از روایات گوناگون آگاه بوده‌اند، رجب ۲۷۶ را ترجیح داده‌اند. سال ۲۹۶ ق که یکی از اقدم منابع، یعنی زبیدی (ص ۱۸۳)، داده است، احتمالاً تحریف ۷ به ۹ است (لوکنت، *ابن قتیبه*[1]، 37). اگر تاریخ درگذشت نویسنده‌ای آنچنان زبردست و استادی آنچنان بزرگ تا این حد گنگ مانده باشد، خود پیداست که از ماجراهای زندگی او دیگر چیز قابل توجه و اعتمادی برای ما باقی نمی‌ماند.

همهٔ روایاتی که از آغاز قرن ۴ ق به بعد در بارهٔ ابن قتیبه نقل شده، به چند نکته منحصر است: بحث در بارهٔ تاریخ و ماجرای مرگ او که دیدیم چندان روشن نیست؛ شاگردان و استادان او؛ منصب قضای او در دینور؛ بازگشت او به بغداد؛ فهرست آثار او؛ داوریهای موافق و مخالفی که در بارهٔ او شده است. این اطلاعات همه در واقع از سه کس سرچشمه گرفته است: یکی پسرش احمد که فهرست نسبتاً کاملی از آثار پدر نقل کرده است؛ دیگری شاگرد نزدیک او ابراهیم بن صائغ که هم ماجرای وفات استاد را نقل کرده و هم فهرست آثار او را (فهرست منقول از او با آنچه فرزند ابن قتیبه ذکر کرده یکی است)؛ سدیگر شاگرد اندلسی او قاسم بن اصبغ که آثار استاد را در اندلس انتشار داده و بجز ماجرای مرگ استاد، آنچه او روایت کرده، در زمینهٔ لغت‌شناسی است.

دو منبع مستقل دیگر نیز هست که از جهاتی، نقطهٔ آغازند: ۱. ابن ندیم که فهرست بسیار مفصلی از آثار او به دست داده است (صص ۸۵ ـ ۸۶). آنچه در این فهرست آمده است، در بسیاری از موارد با آنچه از آثار ابن قتیبه می‌شناسیم، منطبق نیست؛ ۲. ابوبکر ابن انباری (د ۳۰۴ ق/۹۱۶ م) که احتمالاً سرچشمهٔ همهٔ انتقادهای تند برضد ابن قتیبه بوده و کتابی به نام *رسالة المشکل* در رد ابن قتیبه و ابوحاتم سجستانی تألیف کرده بوده است (نک: ابن خلکان، ۳۴۲/۴؛ قفطی، ۲۰۴/۳؛ لوکنت، همان، 10). از طریق این کسان بود که آن اندک اطلاعات در بارهٔ ابن قتیبه به دهها کتاب در سده‌های بعد راه یافت.

لوکنت برای دست یافتن به منابع اصلی و راویان نخستین و توضیح سلسله راویان دوره‌های بعد، ۴ جدول تدارک دیده که در این باب بسیار سودمند است: ۱. منابع شرقی که از ابن صائغ آغازشده است؛ ۲. منابع مصری که از پسر ابن قتیبه، احمد منشأ گرفته است؛ ۳. منابعی که منشأ آنها ابن خیر (د ۵۷۵ ق/۱۱۷۹ م) است؛ ۴. منابعی که به ابن فرحون باز می‌گردد (همان، 26-15).

مطالعاتی که در سدهٔ اخیر در خاور و باختر به ابن قتیبه اختصاص یافت، بیشتر در زمینهٔ شعر و ادب بود، زیرا نخستین بار، کتابهای ادب و شعر او مورد توجه و بررسی خاورشناسان و بعد پژوهندگان عرب قرار گرفت. از این رو جانب آثار حدیثی و قرآنی او فروماند. در سالهای اخیر، با چاپ و تحقیق و حتی ترجمهٔ آثار ابن قتیبه در زمینهٔ علوم قرآنی، جنبهٔ دیگری از نبوغ ابن قتیبه آشکار شد.

ظاهراً پژوهشهای عصر حاضر با «مکتبهای نحوی عرب[2]» تألیف فلوگل در نیمهٔ دوم قرن ۱۹ م آغاز شد. وی البته به تقلید از ابن ندیم تنها به جنبهٔ نحوی آثار ابن قتیبه پرداخته است. مقالهٔ بروکلمان در چاپ اول «دائرة المعارف اسلام[3]» ونیز گزارشهای او در «تاریخ

1. *Ibn Qutayba*. 2. *Grammatischen Schulen der Araber*. 3. EI[1].

ادبیات عرب[1]» در همان زمانها، چنانکه لوکنت تصریح می‌کند، کم مایه وگاه دور از صواب است (همان، مقدمه، 8). در جوار این دو اثر، البته نوشته‌های بسیاری هم در کتابهای عمومی ادبیات یافت می‌شود که جنبهٔ تخصصی آنها قابل توجه نیست. زمانی که پژوهندگان عرب به انتشار آثار ابن قتیبه پرداختند، چند تحقیق پسندیده پدیدار شد که نخستین آنها احتمالاً مقدمهٔ محب‌الدین خطیب بر کتاب *المیسر و القداح* (۱۹۲۵ م) است و دوم مقدمهٔ احمد زکی عدوی که در آغاز جلد چهارم عیون (۱۹۳۰ م) چاپ شده است. در این دو اثر، باز توجه اصلی به موضوع «ادب» بوده، اما به جنبه‌های حدیث و تفسیر نیز اشاره‌هایی شده است. پس از این، اثر معتبر گود فروا دومونبین به زبان فرانسه ظاهر شد. گودفروا نخست مقدمهٔ *الشعر و الشعراء* را ترجمه کرد و سپس دیباچهٔ مفصلی در بارهٔ اوضاع ادبی در سدهٔ سوم، شرح حال ابن قتیبه و به خصوص نظرات او در بارهٔ شعر و نقد ادبی نوشت و تعلیقات نسبتاً مفصلی نیز در پایان کتاب افزود (۱۹۴۷ م). این اثر در ۱۳۶۳ ش توسط مؤلف این مقاله به فارسی ترجمه شده است. سپس کتاب «زندگی و آثار ابن قتیبه[2]» توسط اسحاق موسی حسینی به زبان انگلیسی انتشاریافت که‌نخستین کتاب مستقل وتا آن زمان (۱۹۵۰ م)، جامع‌ترین کتاب در بارهٔ ابن قتیبه به شمار می‌آید. مؤلف در این اثر، هم به زندگی و آثار ابن قتیبه، هم به بررسی عقاید و آراء مختلف او، خواه در زمینهٔ دین، خواه در زمینهٔ شعر و ادب پرداخته است. ترجمهٔ عربی این کتاب که در ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م توسط هاشم یاغی انجام یافته، مورد استفادهٔ ما بوده است. آثار گوناگون ابن قتیبه، یکی پس از دیگری منتشر می‌شد تا سرانجام، به همت سید احمد صقر، سروسامان تازه‌ای یافت. وی در سلسله‌ای که «مکتبة ابن قتیبة» نامیده بود، به نشر آثار علمی و دینی او که اینجا و آنجا کشف می‌کرد، پرداخت و به همت او *تأویل مشکل القرآن* (۱۹۵۴ م) و *تفسیر غریب القرآن* (۱۹۵۸ م) به دست همگان رسید. شناخت چهرهٔ دینی ابن قتیبه که تا آن زمان در پس پردهٔ شعر و ادب پنهان مانده بود، موجب شد که صقر بتواند مقدمه‌ای هوشمندانه و جامع که بسیار مورد استفاده است، تدارک بیند. این مقدمه همان است که در آغاز *مشکل القرآن* به چاپ رسیده است.

کتاب *ابن قتیبه*، تألیف محمد زغلول سلام که در سلسلهٔ «نوابغ الفکر العربی» چاپ شده (۱۹۵۷ م)، اگر چه از پژوهش عمیق به دور است، به یمن آثار پیشین شامل اظهار نظرهای همه جانبه و صحیح است. پژوهش دیگری که توسط نویسندگان عرب صورت گرفته، مقدمهٔ ثروت عکاشه بر کتاب *معارف* (۱۹۶۰ م) است که چیزی به آثار حسینی و صقر نمی‌افزاید و گویی بر نوشته‌های کهن‌تر استوار بوده است (نک: لوکنت، همان، مقدمه، 10-8). اخیراً نیز کتابی توسط عبدالجلیل مغتاظ عوده تمیمی در سلسلهٔ انتشارات دانشگاه سبها (لیبی) به نام *ابن قتیبة اللغوی* انتشار یافته که به رغم فهارس بسیار مفصل، چیزی بر اطلاعات ما نمی‌افزاید.

در ۱۹۶۲ م لوکنت کتاب *تأویل مختلف‌الحدیث* را به فرانسه ترجمه کرد و در مقدمهٔ مفصلی که در آغاز کتاب نهاد، از اشاره به شرح حال ابن قتیبه چشم پوشید، اما وعده داد که کتاب مفصلی در این باب انتشار دهد (مقدمه بر «تأویل[3]»، 7). این کتاب عاقبت پس از ده سال کوشش و پژوهش، در ۱۹۶۵ م انتشار یافت. مؤلف در این اثر که شامل ۵۲۸ صفحه است، چیزی را فروگذار نکرده و با وسواس و دقت و گاه با اغراق و اطناب، همهٔ جنبه‌های علمی و ادبی ابن قتیبه را مورد بررسی قرار داده و نخست کوشیده است که برای ابن قتیبه، اعتبار دینی عظیمی که از اعتبار ادبی او کمتر نیست، فراهم آورد. نتیجهٔ این کوشش آن است که در این کتاب فقط ۲۲ صفحه به نحو، ۲۲ صفحه به شعر و ۵۶ صفحه به ادب اختصاص یافته است.

در آغاز این گفتار به تاریخ تولد و مرگ ابن قتیبه اشاره شد و ملاحظه گردید که تا چه اندازه اطلاعات در این باره پریشان است. متأسفانه موارد دیگر زندگی او نیز به همین قرار است. ابهام از نسب او آغاز می‌گردد: سمعانی، قتبی را نسبت جد وی (۳۴۰/۱۰) و همو جد او را منسوب به باهله می‌داند (۷۰/۲ ـ ۷۱)، اما از سوی دیگر ابن قتیبه خود صریحاً به اصل ایرانی خود اشاره کرده، می‌گوید: «نسب من در عجم مانع از آن نیست که در مقابل ادعاهای جاهلان این قوم، از عرب دفاع کنم» («کتاب العرب»، ۲۷۸؛ نیز نک: لوکنت، *ابن قتیبه*، 30؛ حسینی، ۵). بنابراین چگونگی نسبت نیایش، قتیبه، به باهله روشن نیست و در جایی هم به «ولای» او اشاره نشده است. در برخی از منابع وی را مروزی خوانده‌اند (مثلاً زبیدی، ۱۸۳)، اما بیشتر، این نسبت را از آن پدرش دانسته‌اند (مثلاً سمعانی، ۳۴۱/۱۰) و این نظر معقول‌تر است. بنابراین شاید بتوان پنداشت که نیایش قتیبه، از مرو شاهجان برخاسته و همانجا با یکی از زنان عرب باهله ازدواج کرده و بدین سبب به باهله انتساب یافته است (نک: لوکنت، همان، 30-28). نمی‌دانیم پدر او، مسلم، چه زمان به غرب کوچید و در کدام شهر مسکن گزید. از این رو برای تعیین زادگاه فرزندش، عبدالله هم ناچار باید دید که او را به چه دیاری منسوب کرده‌اند: نسبت مروزی چنانکه دیدیم به پدرش تعلق دارد. نسبت دینوری نیز به سبب اقامت و مسند قضای وی در آن شهر به او داده شده است. آنچه می‌ماند، دو نسبت است: بغدادی وکوفی. ابن ندیم (ص ۸۵) و ابن انباری (ص ۱۴۳) تصریح می‌کنند که وی کوفی است و در آن شهر به دنیا آمده است، ولی خطیب بغدادی (۱۷۰/۱۰) و سمعانی (همانجا) زادگاه او را بغداد دانسته‌اند. بدین سان، نمی‌توان در بارهٔ محل تولد او نظر قاطعی اعلام کرد (نک: لوکنت، همان، 32-31).

اینک باید دید ابن‌قتیبه دُوران کودکی و جوانی را در کجا گذرانده و در چه مکتبی نخستین درسها را آموخته و اینکه می‌گوید: در عنفوان

1. GAL. 2. *The Life and Works of Ibn Qutayba.* 3. *Le traité ...*

شباب دوست داشته از هر علمی خوشه‌ای برچیند و به همین جهت در مجالس متکلمان هم حاضر می‌شده (*تأویل مختلف*، ۶۰)، در کجا بوده و این استادان چه کسان بوده‌اند.

متأسفانه در این مورد نیز باید بیشتر به حدس و گمان پرداخت. روایات کهن فقط به منصب قضای او در دینور و اقامتش در بغداد اشاره می‌کنند که قاعدتاً باید در اواخر زندگی او باشد و دوران پیش از آن را سکوتی کامل فرا گرفته است. در آن روزگار پیوسته دریچه‌هایی تازه به سوی علوم جدیدی که از طریق فرهنگهای دیگر فرا می‌رسید، گشوده می‌شد و چنان بود که دانشمندان، دیگر نمی‌توانستند به روایت شعر و لغت بسنده کنند. فلسفه، منطق، ریاضیات، نجوم، تاریخ و جغرافیا به جهان اسلام روی آورده و مکتب جدیدی پدید آورده بود که در بسیاری از موارد با مکتب قدمای سنت‌گرا در ستیز بود. ابن‌قتیبهٔ جوان که مسلمانی باایمان و سخت‌پای بند مذهب بود، از آن علوم بیگانه نماند. از آنجا که شهر بصره در ابتدای سدهٔ ۳ ق / ۹م از پررونق‌ترین مراکز علمی بود و مشهورترین دانشمندان در آن گرد آمده بودند، حسینی (ص ۱۷ به بعد) و دیگر معاصران، اطمینان یافته‌اند که وی پس از آنکه در کوفه نشو و نما یافت، به بصره روی آورد. تردید نیست که در بصره، وی می‌بایست به مشهورترین متکلم زمان که همانا جاحظ بود، پیوسته باشد. نیز تردید نیست که وی بارها از آثار جاحظ استفاده کرده یا عباراتی را عیناً از او نقل کرده است (*عیون‌الاخبار*، ۲۰۴/۲؛ قس: *تأویل مختلف*، ۴۵ با جاحظ، *البخلا*، ۶۴/۲)، اما هیچ اشاره‌ای به درس خواندن او نزد جاحظ دیده نمی‌شود. با اینهمه، حسینی قاطعانه او را شاگرد جاحظ می‌شمارد (ص ۲۰).

چنانچه بپذیریم که ابن‌قتیبه مدتی را در بصره گذرانده است، دیگر آسان می‌توان وی را از شاگردان مکتب اصمعی، به‌خصوص در زمینهٔ علم حدیث (نک: همو، ۲۱) یا بسیاری از مکاتب لغوی و شعری آن شهر قرار داد. اما دشواری کار در این است که ابن‌قتیبه، به نام هیچ‌یک از شیوخ خود در بصره اشاره نکرده است. حسینی می‌کوشد این امر را نتیجهٔ آن بداند که ابن‌قتیبه در بصره بیشتر علم کلام و فلسفه آموخته است (۱۷ ـ ۲۲)، اما این آموزش خصوصاً به آن غرض بوده که می‌خواسته است اولاً از فاضلان زمان خود بازپس نماند و ثانیاً لازم می‌دانسته به دشمنان عقیدتی خود، با همان حربه‌ای که به دست آنان بوده، پاسخ گوید و با ادلهٔ کلامی، این فیلسوفان را که رفتار شخصیشان با تعالیم اسلام منافات داشته (ابن قتیبه، *تأویل مختلف*، ۲۳ ـ ۲۴، ۴۹، ۵۷ ـ ۵۸، جم) و بیشترشان هم باده‌نوشی را مباح می‌دانستند (نک: همان، ۴۸)، فرو کوبد.

ابن‌قتیبه در پی شیخی از اهل حدیث می‌گشت تا نزدش علم بیاموزد و او را مقتدای خود سازد. در آن روزگار، ابن‌راهویه (د ۲۳۸ ق /۸۵۲م) که از مرو برخاسته بود و در نیشابور می‌زیست، شهرتی فراگیر داشت. از آثار ابن‌قتیبه چنین برمی‌آید که از میان همهٔ دانشمندان سدهٔ ۳ ق /۹م تنها کسی را که می‌توان به راستی شیخ و استاد او به‌شمار آورد، همین ابن‌راهویه است. به همین جهت، به رغم سکوت منابع دربارهٔ پیوند استاد و شاگرد، معاصران، معتقدند که وی پیش از وفات ابن راهویه، یعنی زمانی که خود بیست یا بیست‌وچند سال بیش نداشته است، به نیشابور رفته (حسینی، ۲۳ به بعد) و پس از وفات ابن‌راهویه به بصره بازگشته است (همو، ۳۳). اما لوکنت در این‌باره به کلی ساکت مانده، زیرا ملاحظه کرده است که روایات در این باب، ناچیز و متأخرند و همهٔ استنتاجهای معاصران نیز که بر اساس زادگاه یا اقامتگاه استادان او استوار گشته است، از حد فرضیه فراتر نمی‌رود (همان، 32). بنا براین آنچه در شرح احوال او مسلم می‌ماند، همانا قاضی‌بودنش در شهر دینور است که اکثر منابع بر آن تصریح کرده‌اند (ابن‌خلکان، ۴۳/۳؛ ذهبی، ۲۹۸/۱۳)، اما زمان آن مشخص نیست. تنها می‌دانیم که ابن قتیبه مورد توجه خاص ابوالحسن عبیدالله‌بن یحیی خاقانی که در ۲۳۶ ق /۸۵۱م وزیر متوکل شد، بوده و کتاب *ادب الکاتب* خویش را که یکی از نخستین آثار اوست، به این وزیر تقدیم داشته است (*ادب*، ۶ ـ ۷). بنابراین بعید نیست که وزیر وی را، به رغم جوانی، به منصب قضای دینور گماشته باشد. این امر مورد تأیید دو تن از شارحان کتاب *ادب الکاتب*، زجاجی و بطلیوسی نیز قرار دارد (نک: حسینی، ۵۸؛ لوکنت، همان، 33).

درهرحال، اقامت او دردینور طولانی شد واو در همین‌دوره‌بیشتر آثارش را تألیف کرد، زیرا به تأیید اکثر منابع (خطیب، ابن خلکان، همانجاها)، وی در بغداد بیشتر به تدریس آثار خود اشتغال داشته تا به تألیف، اما تعیین تاریخ انتقال از دینور به بغداد، آسان نیست. در حاشیهٔ یکی از نسخ خطی *معارف* (نسخهٔ موزهٔ بریتانیا) اشاره شده است که موفق او را به بغداد فراخواند و در ۲۶۶ ق /۸۸۰م در همان شهر مستقر ساخت و خود کتاب *معارف* را نزدش خواند (حسینی، ۸). همین حاشیه موجب شده است که حسینی همان سال را تاریخ ورود ابن‌قتیبه به بغداد بداند و بقیهٔ زندگی او را برحسب آن زمان‌بندی کند (نک: ص ۵۹)، اما عیب این حاشیه آن است که در ۷۱۰ ق /۱۳۱۰م نوشته شده (نک: همو، ۸) و بسیار متأخر است. از این‌رو، لوکنت (همان، 34) بر آن اعتمادی ندارد و پس از بحثی دربارهٔ تاریخ آمدن ابن‌قتیبه به بغداد، حدود ۲۵۷ ق /۸۷۱م را صحیح‌تر می‌داند (همان، 35). شبیه چنین حاشیه‌ای در یکی دیگر از کتابهای ابن‌قتیبه، یعنی *ادب‌الکاتب* نیز آمده است: «ذوالریاستین او را در بصره بر دیوان مظالم گمارد. چون بصره ویران شد، ابن‌قتیبه به خانهٔ خود در بغداد بازگشت و آنجا به کار تألیف پرداخت. قاسم بن اصبغ گوید: از او شنیدم که می‌گفت پانزده سال است که از این کوی بیرون نرفته‌ام» (همان، 34، به نقل از بُنه‌باکر[1]).

حال اگر به یاد آوریم که ابن‌اصبغ دو سال پیش از وفات استاد، یعنی در ۲۷۴ ق، به شیرق آمده و موضوع ۱۵ سال را در آن زمان از استاد خود شنیده، ناچار ورود ابن‌قتیبه به بغداد، در ۲۵۹ ق واقع

1. Bonebakker

می‌شود و چون ویرانی بصره به دست زنگیان نیز در ۲۵۷ ق بوده، ظاهراً اشکالی در کار پیش نمی‌آید. اما چند پرسش اعتبار این سند را که خود از نظر زمان عیبی ندارد، مخدوش می‌سازد: نخست آنکه ابن‌قتیبه چگونه می‌توانسته دو سال در آن شهر غارت‌زدهٔ ویران دوام بیاورد؛ دیگر آنکه لقب ذوالریاستین در آن روزگار هنوز معمول نبوده است و سرانجام چرا کسی به ریاست او به دیوان مظالم اشاره نکرده است؟ با اینهمه شاید بتوان جزئیات این روایات را با واقعیات تاریخی منطبق ساخته، اعتبار آنها را باز آورد: پس از عبیدالله‌بن خاقان، سعیدبن مخلد که از نزدیکان وزیر بود، در ۲۶۹ ق از جانب موفق، لقب ذوالوزارتین یافت که شاید همان ذوالریاستین روایت بالا باشد. نیز بعید نیست که چون در ۲۵۷ ق بصره غارت شد، ابن‌قتیبه را به عنوان رئیس دیوان مظالم به بصره فرستاده باشند، اما ابن‌قتیبه که زندگی در بصره را غیرقابل تحمل یافته، اندکی بعد به بغداد باز گشته است. بدین‌سان باید پنداشت که ابن‌قتیبه تنها تحت حمایت عبیدالله خاقانی نبوده، زیرا وی پس از مرگ وزیر در ۲۶۳ ق/۸۷۷م، زندگی آرامی داشته و همانطور که توانسته بود با طاهریان، امیران خراسان و حکام بغداد که گرایشهای سیاسیشان عموماً در خط سیاست خلیفه نبوده، دوستی برقرار کند، احتمالاً از عنایات موفق و دستیار نیرومندش سعیدبن مخلد هم بهره‌مند بوده است.

برحسب زمان‌بندی بالا از زندگی ابن‌قتیبه، این نتیجه حاصل می‌شود که او در ۲۱۳ ق تولد یافته، حدود ۲۷ سال داشته که قاضی دینور شده و آنجا مدت ۱۷ سال به قضا و در عین حال به تألیف آثار متعددش مشغول بوده، در حدود ۴۴ سالگی به بغداد رفته و تا پایان عمر، یعنی حدود ۱۹ سال نیز به تدریس و گاه تألیف و یا تکمیل آثار گذشته اشتغال ورزیده است، اما ثروت عکاشه پایان اشتغال او را به قضا در دینور با پایان وزارت عبیدالله خاقانی در نوبت اول (۲۴۷ ق) مطابق می‌داند (صص ۳۵ ـ ۳۶). از آنجا که همهٔ منابع اشاره می‌کنند که وی در بغداد جز تدریس کار دیگری نمی‌کرده، ناچار باید پذیرفت که ابن قتیبه فقط طی تقریباً ۱۱ سال اکثر آثار خود را نوشته و در ۳۴ سالگی دست از تألیف کشیده و بقیه عمر را تا ۶۳ سالگی به تدریس گذرانده است. راست است که کسی کتابی در بغداد به او نسبت نداده، اما تردید نیست که دست‌کم دو کتاب در آن شهر تألیف کرده است: یکی *تأویل مختلف الحدیث* (لوکنت، مقدمه بر «تأویل»، 8) و دیگری تحریر مجدد *معارف*. در مقدمهٔ این کتاب اشاره شده که شرحی تاریخی تا زمان مستعین (خلافت: ۲۴۸ ـ ۲۵۱ ق) در کتاب خواهد آمد (*معارف*، ۴)، اما شروع تاریخی کتاب تا زمان معتمد (خلافت: ۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق) پیش می‌رود (نک: همان، ۳۹۴). بنابراین احتمالاً کتاب یک‌بار در دینور تحریر شده و بار دیگر در بغداد تحریر و تکمیل گردیده است، اما مؤلف فراموش کرده که مقدمه را اصلاح کند (لوکنت، *ابن‌قتیبه*، 37-36).

ابن‌قتیبه، چنانکه در آغاز این مقاله اشاره شد، به احتمال قوی در ۲۷۶ ق درگذشته، اما محل وفات او نیز مبهم است. از آنجا که وی پیوسته در بغداد می‌زیسته است، دلیلی وجود ندارد که محل وفاتش را جای دیگری غیر از بغداد بدانیم (نک: خطیب، ۱۰/۱۷۱)، جز اینکه همهٔ منابع با این نظر موافق نیستند. ابن‌جوزی (۵/۱۰۲) که تاریخ مرگش را ۲۷۰ ق دانسته، محل درگذشت او را کوفه می‌داند.

در چگونگی مرگ او نیز دو روایت مختصر در دست است: از قول شاگردش ابن‌صائغ آورده‌اند که «وی هریسه خورد و حرارت بر وی غالب آمد. آنگاه بانگی سخت کشید و تا نماز ظهر بی‌هوش افتاد، سپس ساعتی به خود پیچید و باز آرام یافت و همچنان تشهد می‌خواند تا سحرگاهان درگذشت» (خطیب، ۱۰/۱۷۰؛ ابن انباری، ۱۴۴). خطیب بغدادی در روایتی دیگر، که اندکی با روایت بالا اختلاف دارد، مرگ او را ناگهانی ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: حسینی ۱۴ ـ ۱۶؛ صقر، ۳۹).

از ظاهر ابن قتیبه جز آنچه از قول شاگردش، قاسم بن اصبغ، در حاشیهٔ یکی از نسخ خطی *ادب الکاتب* آمده، چیزی نمی‌دانیم. بنابر این روایت، وی خوش لباس بود، محاسن سفید بلندی داشت، خوش‌رنگ و روی بود (لوکنت، همان، 39-38). بی‌گمان زندگی او را سراپا آرامشی عالمانه فرا گرفته بود و اگرچه در اظهار عقاید خود و رد نظر مخالفان تردید به خود راه نمی‌داد، این کار جز در دایرهٔ علم و کتاب صورت نمی‌پذیرفت. گویی از کشمکشهای سیاسی سخت دوری می‌گزید و ترجیح می‌داد عمر را به تألیف کتابهای علمی سنگین که به آسانی دستاویز این و آن نمی‌شد، بگذراند، چنانکه به شغل قضا در شهر کوچکی چون دینور قناعت کرد و از هر کار دیگری که موجب جنجال و هیاهو باشد، پرهیز کرد. شاید همین امر سبب شده باشد که نویسندگان معاصرش دربارهٔ او یا ساکت بمانند یا به اشاراتی مختصر بسنده کنند و زمانی هم که وی به یمن کتابهایش، بیشتر مورد توجه قرار گرفت، دیگر از زندگی او سالها گذشته و جزئیات زندگیش از خاطره‌ها رفته بود.

از ابن قتیبه، یک پسر به نام احمد به جای ماند که اهل علم بود و در ۳۲۲ ق/ ۹۳۵م وفات یافت. این احمد را نیز پسری به نام عبدالواحد بود که کار پدر را دنبال کرد.

استادان: شناسایی استادان ابن قتیبه ممکن است تا حدودی نحوهٔ تفکر و گرایشهای مذهبی و ادبی او را آشکار سازد. اما در همهٔ احوال نمی‌توان از استاد و تأثیر مستقیم او به ابن‌قتیبه سخن گفت، چه وسعت آثار و شیوهٔ التقاطی او گاه این کار را دشوار می‌سازد، به خصوص که او از منابع مکتوب بسیار استفاده می‌برده و آثار ترجمه شده از فارسی و هندی و یونانی را فراوان می‌خوانده است. کسانی که نامشان در منابع کهن به عنوان شیخ یا استاد ابن قتیبه آمده، بسیار متعددند. عکاشه (صص ۳۶ـ۳۸)، ۲۶ تن را ذکر کرده و صقر (صص ۳ـ۶)، ۲۵ تن را آورده است. حسینی (صص ۴۳ـ۴۵) نام ۳۸ تن را در شمار منابع حدیثی او نهاده است. لوکنت (همان، 45 به بعد) همهٔ کسانی را که ابن قتیبه سخنی یا روایتی از ایشان نقل کرده نیز بر آن مجموعه افزوده، اما

سرانجام آنهمه را به دو گروه تقسیم کرده است: یکی استادان مستقیم و معتبر (همان، 74-50) و دیگری استادان درجهٔ دوم (همان، 83-75). گروه اول ۲۸ نفرند، اما پیداست که تأثیر ایشان بر ابن‌قتیبه، یا مقدار اطلاعاتی که وی از آنان اخذ کرده، هرگز یکسان نمی‌تواند بود. از این رو، لوکنت آنان را بر حسب اهمیتی که در تکوین شخصیت علمی او داشته‌اند، ذکر کرده است. بدین سان، مهم‌ترین استادان وی اینانند:

۱. ابوحاتم سجستانی (د ۲۴۸ ق/ ۸۶۲م)، لغت‌شناس بزرگ که نزد بزرگانی چون اصمعی و ابوعبیده درس خوانده و شاگردانی چون مبرد و ابن درید داشته است. ابن قتیبه بیش از همه از او نقل قول کرده است. درخورتوجه است که نام‌آثاری که به‌ابوحاتم نسبت داده‌اند، غالباً با نام آثار ابن قتیبه شبیه است.

۲. ریاشی (د ۲۵۷ ق/ ۸۷۱م)، از استادان بزرگ لغت، شاگرد اصمعی و ابوعبیده و استاد مبرد و ثعلب و ابن درید. انبوه روایاتی که ابن قتیبه از او نقل کرده، احتمالاً دلیل بر پیوند استوار میان آن دو است.

۳. ابن راهویه (۲۳۸ ق/ ۸۵۲م) که در علم حدیث همطراز شافعی و ابن حنبل به شمار می‌آید. از آنجا که وی با اهل رأی سخت مخالف بود و در فقه نیز روش خاص خود را داشت، بسیار مورد توجه ابن قتیبه قرار گرفت. اما نمی‌دانیم ابن قتیبه چگونه از محضر او استفاده کرده است. آیا چنانکه حسینی گفته، نزد او به نیشابور رفته یا او را در بغداد، کوفه یا جای دیگری دیده است (لوکنت، همان، 53-52؛ قس: حسینی، ۲۳-۲۷).

شاید بتوان پس از این ۳ تن جاحظ را نهاد، هر چند که لوکنت او را در ردیف دوازدهم قرار داده و دو علت برای این کار ذکر کرده است: یکی آنکه جاحظ از بزرگان معتزله بوده و ابن قتیبه از مخالفان ایشان. بنابراین،عقاید فلسفی ـ مذهبی جاحظ را بر ابن قتیبه تأثیری نبوده است؛ دیگر آنکه هیچ یک از ترجمه‌نویسان او را در شمار استادان ابن قتیبه قرار نداده‌اند. با اینهمه می‌دانیم که او اجازهٔ روایت *البخلاء* را از جاحظ گرفته بوده (نک‍: عیون، ۱۹۹/۳؛ قس: لوکنت، همان، 58؛ سلام، ۲۸) و از *الحیوان* او بهرهٔ فراوان برده و با کتابهای *البیان* و حتی *التربیع* او آشنایی نزدیک داشته است (لوکنت، همان، 200-194). بنابراین جاحظ در هر حال از منابع عمدهٔ الهام و اقتباس وی بوده، هر چند که تأثیر او به مسائل ادبی منحصر باشد.

دیگر استادان او عبارتند از: ابوعبدالله حمدانی (د ۲۴۹ ق/ ۸۶۳م)، محدث؛ عبدالرحمن بن قریب،معروف به ابن اخی الاصمعی (د اواسط سدهٔ ۳ ق)، راوی شعر و خبر؛ یزیدبن عمرو غنوی؛ محمدبن زیاد بن عبیدالله زیادی، محدث؛ ابوالخطاب زیاد بن یحیی (د ۲۵۴ ق/ ۸۶۸م)؛ احمدبن خلیل بن شوار، محدث؛ دعبل شاعر؛ ابوطالب زیدبن اخزم (د ۲۵۷ ق/ ۸۷۱م)؛ محمد بن خالد مهلبی، عبدة بن عبدالله؛ ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم؛ ابراهیم بن زیاد؛ محمدبن یحیی قطعی. بقیهٔ استادان البته به اهمیت این ۱۷ تن نیستند، به خصوص که برخی را اصلاً نمی‌توان استاد او خواند، از آن جمله احمدبن حنبل که فقط یک بار مورد استناد او قرار گرفته، یا پدرش «مسلم» که ظاهراً نقشی در تکوین شخصیت علمی او نداشته است، بنابراین نمی‌توان آنان را در صف شیوخ او نشاند (همان، 71). البته دعبل خزاعی شیعی مذهب نیز که جز چند روایت شعری چیزی به وی عرضه نکرده، از همین قبیل است. از فهرست این استادان، چنین برمی‌آید که بیشتر آنان عالم لغت و نحوند و تنها چند تن از آنان را می‌توان در زمرهٔ علمای حدیث به شمار آورد.

پس از نام استادان، اگر بدانیم ابن قتیبه از چه منابعی بهره می‌گرفته، پهنهٔ اطلاعات و شاید هم محدودهٔ نظرات و عقاید گوناگون او تا حدی روشن‌تر می‌شود. او خود در مقدمهٔ عیون (ص «س») به صراحت اشاره می‌کند که از نوجوانی تا پیری از همه کس دانش اخذ کرده و کتابها و تواریخ «اعاجم» را هم خوانده است. بررسی آثار او نیز این گفته را تأیید می‌کند. شاید بتوان منابع او را چنین تقسیم‌بندی کرد: منابع ایرانی (به خصوص آثار ابن مقفع)؛ منابع یونانی (به خصوص ترجمهٔ آثار ارسطو)؛ آثار مسیحی-یهودی (به خصوص *تورات* و *انجیل*)؛ آثار جاحظ؛ کتب نحویان؛ منابع پراکندهٔ دیگر (قس: لوکنت، همان، 241-179).

دورنمای مذهب و عقیده در زمان ابن قتیبه بسیار پرهیاهو و درهم پیچیده است که اگر دقیقاً بررسی شود، البته موضع و نقش ابن قتیبه در صحنهٔ تاریخی ـ مذهبی قرن ۳ ق روشن خواهد گردید. چون این امر را در مقالات مختلف همین *دائرةالمعارف* می‌توان یافت، ما به ذکر چند سرفصل بسنده می‌کنیم:

در زمان عباسیان، پس از کشمکشهای فرقه‌ای، معتزلیان سر بر داشتند و اندک اندک شیوهٔ تفکر خود را بر دربار خلیفه نیز تحمیل کردند، چنانکه مأمون از آنان حمایت می‌کرد، اما بیشتر نظرات ایشان، خاصه خلق *قرآن* و اختیار و نیز مجادلات کلامی ایشان، سخت اصحاب حدیث را آشفته ساخت، چنانکه عاقبت همه چیز به دست متوکل دگرگون شد و ابن قتیبه نیز به تأیید سیاست او پرداخت و با غالب گرایشهای خاص عقیدتی به ستیز پرداخت، چنانکه کتاب او در ردّ جهمیه و مشبهه اکنون در دست است. وی بیش از همه شیفتهٔ نظرات احمد بن حنبل و ابن راهویه بود و مانند ایشان قائل به عدم خلق *قرآن* و متمایل به نوعی جبر شد (لوکنت، همان، مقدمه، 27-26).

ابن قتیبه با همهٔ اهمیت و اعتباری که در ادب دارد، بیشتر در زمینهٔ علوم قرآنی و عقاید مورد انتقادهای سخت و گاه شگفت آور قرار گرفته است، اما در زمینه‌های دیگر نیز از انتقاد مصون نمانده است: ابوطیب او را به آمیختن روایات، به «حکایات» [نامقبول] کوفیان، اعتماد به «غیرثقه» و شتابزدگی در پرداختن به علومی که تبحری در آنها ندارد متهم می‌کند (صص ۸۴ ـ ۸۵). انتقادات او، عام است، هرچند که کتب او در نحو و ادب خصوصاً ذکر شده است؛ ازهری در زمینهٔ ادب او را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد (۳۱/۱)؛ ابوریحان

بیرونی از تندروی او در «تفضیل العرب» انتقاد می‌کند (ص ۲۳۸)؛ حاکم نیشابوری، آشکارا او را کذاب خوانده (نک: ذهبی، ۲۹۹/۱۳؛ ابن حجر، ۳۵۷/۳)؛ شاگردش ابن اصبغ از قول طبری و ابن سریج نقل می‌کند که کتاب او را در فقه بی‌ارزش می‌دانسته‌اند (ذهبی، ۳۰۱/۱۳)؛ دارقطنی او را متمایل به تشبیه می‌دانسته (همو، ۲۹۸/۱۳؛ ابن تغری بردی، ۷۵/۳) و بیهقی وی را کرّامی مذهب خوانده است (ذهبی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۵۹/۳). البته این انتقادها در انبوهی از کتب متأخر نیز تکرار شده است. لوکنت با درنظر گرفتن گرایش انتقاد کنندگان به این نتیجه رسیده است که شافعیان و اشعریان وی را نکوهش کرده‌اند و حنبلیان او را ستوده‌اند (همان، 216-215). علت این امر البته روشن است. پیش از این دیدیم که وی شاگرد ابن راهویه و سخت تحت تأثیر عقاید او بود. حتی در برخی امور که ابن راهویه با احمد بن حنبل مخالف بود، وی باز جانب استاد خویش را می‌گرفت (نک: حسینی، ۲۵ ـ ۲۶، ۳۲).

مبارزهٔ ابن قتیبه با معتزله و جهمیه و دیگر فرقه‌هایی که کلام و فلسفه را مایهٔ کار خود قرار می‌دادند، موجب گردید که وزیر متوکل وی را به قضای دینور برگمارد. در بسیاری از آثار او، خاصه *تأویل مختلف الحدیث*، مبارزهٔ تند و آشکاری برضد معتقدان به رأی و به خصوص ابوحنیفه پدیدار است. وی استحسان و قیاس را نیز به شدت رد می‌کند و معتقد است که آنها سرانجام انسان را به بدعت می‌کشانند (نک: لوکنت، همان، 256-255).

حدیث: راست است که ابن قتیبه امروز در کار حدیث شهرت خاصی ندارد، اما او در واقع پیش از هر چیز، محدث بوده است و احتمالاً نخستین اثری که تألیف کرده، همانا *غریب الحدیث* بوده و *تأویل مختلف* نیز که ظاهراً آخرین اثر اوست، در همین باب است (همان، 260). اما بعید نیست که برخی از انتقادهایی که بر او وارد کرده‌اند، بیشتر ناظر به نحوهٔ روایت او باشد، چه وی معمولاً میان حدیثی که از شخص پیامبر (ص) و آنچه از یکی از صحابه یا حتی یک راوی نقل شده، تفاوت قائل نمی‌شود و اگر مخالفان او به تناقضی آشکار میان دو حدیث اشاره می‌کردند، وی بی‌آنکه به قوت و ضعف اسناد توجه کند، می‌کوشد آن دو حدیث را به نحوی سازگار سازد (حسینی، ۴۷)؛ گاه نیز وی به ذکر نیمی از یک حدیث یا معنای آن بسنده می‌کند؛ این امر چنان است که حسینی را واداشته که بگوید: بیشتر احادیثی که او از شیوخ خود نقل کرده، مجعول است و برخی از آنها را نیز عقل سلیم نمی‌پذیرد (صص ۴۹ ـ ۵۰، نیز نک: ۵۱ ـ ۵۷).

شعوبیه: ظاهراً دیانت و تقوای شدید ابن قتیبه موجب شده است که وی در کشاکش شعوبیه و ضد شعوبیه داخل شود. اگر چنین نباشد، ناچار باید پرسید: چرا ابن قتیبه که خود ایرانی است، عرب را بر عجم برتر نهاده است؟ مراد او از عجم در *کتاب العرب*، در درجهٔ نخست فارسیان است و پایهٔ قیاس میان دو قوم، یکی اخلاق است و دیگری تبار. وی این کتاب را با ذم حسد که نازیباترین خوی شعوبیان می‌شمرد، آغاز می‌کند و در عیون (۸/۲ ـ ۱۲) نیز حسد را نخستین گناه می‌شمارد. با اینهمه نحوهٔ نگرش او به قضیهٔ شعوبیه گویی به امر طبقات اجتماعی منحصر می‌گردد و او را با کشمکشهای سیاسی و عقیدتی که می‌بایست انگیزهٔ اصلی شعوبیان باشد، کاری نیست، زیرا دشمن‌ترین شعوبیان نسبت به عرب، همانا تودهٔ فرومایگان و تفاله‌های اجتماع و اوباش و دهقان زادگان روستاهاست، نه اشراف عجم و پارسایان که حقوق و مسئولیتهای خود را می‌شناسند («کتاب العرب»، ۲۷۰). بدین سان وی در پادشاهان عجم به دیدهٔ تحقیر نمی‌نگرد، بلکه کسانی را که در مقابل اعراب، دم از پرویز و کسری می‌زنند به باد استهزا می‌گیرد (همان، ۲۷۴)، اما هستند کسانی که لیاقت فخر ورزیدن به خسروان را دارند و آنان عبارتند از: پادشاه زادگان، فرزندان کارگزاران، دبیران، حاجبان و اسواران (همانجا). برتری انسان به نسب و حسب است. بنابراین شاید بتوان اشراف عرب و فارس را از جهاتی، در یک صف نهاد و با هم مقایسه کرد: ایرانیان از نژاد سام و عموزادگان اعرابند، اما بـرخلاف ادعای خود حقی به اسحاق و ساره ندارند (همان، ۲۷۵). راست است که اعراب بیابانی برخی عادات ناپسند داشتند و مثلاً حیوانات شگفتی را خوراک خود می‌ساختند (همان، ۲۸۴) و بی‌گمان ایرانیان ظریف شهرنشین در این باب از آنان برتر بودند، اما عربها در عوض خصلتهای فراوان دیگری داشتند (همان، ۲۸۲). وی میان آیین سپاهیگری ایرانیان و عربهای جاهلی نیز قیاس کرده و قوم عرب را برتر نهاده است، زیرا فارسیان ثروتمند، هم ابزار جنگی فراوان داشتند و هم آداب جنگ را نیک می‌دانستند، اما عربها در عین تنگدستی و بی‌اطلاعی از شیوه‌های معمول نبرد، باز دلاوریها می‌کردند و پیروز می‌شدند (همان، ۲۸۹). به دوران اسلام که می‌رسیم، البته کار بر ابن قتیبه آسان می‌گردد، زیرا همهٔ عناصر لازم برای تفضیل عرب بر عجم فراهم می‌آید: اسلام در میان اعراب پاگرفت و آخرین پیامبر از میان ایشان برخاست.

کتاب العرب از انتقاد نویسندگان مصون نبوده است: آنچه از این کتاب نظر ابن عبدربه (۴۰۸/۳ ـ ۴۱۱) را جلب کرده، مردود دانستن برابری همهٔ افراد به رغم برخی آیات و احادیث است. وی اندکی هم از انتقادهای شعوبیه را بر نظرات ابن قتیبه نقل کرده است (همانجا).

آنچه در گزارش ابن عبدربه بسیار جالب توجه است، اظهار شگفتی او از کار ابن قتیبه است که در برتر نهادن عرب به هر دری زده است، اما کتاب را با بیان مذهب شعوبیه [و تأیید آن] به پایان برده است (۴۱۱/۳ ـ ۴۱۲)، زیرا در آنجا گوید: «راست‌ترین سخن آن است که همهٔ مردم از پدر و مادر واحدی زاده شده‌اند...». ملاحظه می‌شود که ابن عبدربه نیز مانند منتقدان معاصر، در برابر آراء ضد شعوبی ابن قتیبه، دچار تردید گردیده است.

اما هیچ‌کس به اندازهٔ ابوریحان بیرونی از گفتارهای ابن قتیبه در این باب بر نیاشفته است. وی نخست به بی‌اطلاعی عرب از علم «بروج و صور» اشاره کرده، سپس از سخنان مفصل «ابن قتیبهٔ جبلی»

در همهٔ آثارش و به خصوص در این کتاب که در خلال آنها عرب را در اخترشناسی داناترین اقوام می‌داند، دچار تعجب می‌شود و می‌گوید که آیا ابن قتیبه «نمی‌دانسته یا تظاهر به جهل کرده» که همهٔ کشاورزان جهان البته اطلاعاتی عامیانه از ستارگان دارند و اطلاعات اعراب هم از آن حد درنمی‌گذشته است. «اما این مرد در هر کاری که بدان می‌پردازد، به راه افراط می‌رود و خوی مردم جبال در خود رأیی» از وجودش بیرون نرفته و گفتارش در این کتاب بر کینه‌توزی نسبت به فارسیان دلالت دارد، به خصوص که او، به برتر نهادن عرب اکتفا نکرده و فارسیان را پست‌ترین امتها به شمار آورده است (صص ۲۳۸ ـ ۲۳۹).

نحو: در میان پژوهشگران معاصر مانند فلوگل و بروکلمان چنین معمول است که وی را نحودانی بزرگ و مؤسس مکتب بغداد به شمار آورند (لوکنت، همان، EI²;378) و این نظر از آنجا برخاسته که ابن‌ندیم گوید: «وی سخت به مکتب بصریان متمایل بود، اما آن مکتب و مکتب کوفیان را به هم می‌آمیخت» (ص ۸۵).

نخستین کسی که به آثار او در نحو اشاره کرده، ابن‌ندیم (د ۳۸۵ ق) است که کتابهای *جامع‌النحو* و *جامع النحو الصغیر* را به وی نسبت داده. با آنکه نام این دو کتاب در همهٔ منابع بعدی تکرار شده، اما از آن کتابها نه اثری به جای مانده و نه کسی چیزی از آنها نقل کرده است. بدین‌سان هیچ راهی باقی نمانده که بتوانیم مستقیماً دربارهٔ شیوه و دانش نحوی ابن‌قتیبه اظهارنظر کنیم. از سوی دیگر ملاحظه می‌شود که در منابع کهن کسی او را به صراحت، «نحوی» نخوانده است و بیشتر به عباراتی عام، چون «مردی فاضل در لغت و نحو و شرع» بسنده کرده‌اند (ابن‌انباری، ۱۴۴). تنها از ابن‌خلکان (۴۲/۳) به بعد است که لقب نحوی بر القاب او افزوده می‌شود. تردید نیست که وی در این باب نیز دستی تمام داشته است. هم استادان بصری او مؤید این امرند، هم اقدام او به تألیف در این باب و هم آنچه اینک در *ادب الکاتب* ملاحظه می‌شود. اما گمان نمی‌رود که وی را در علم نحو، حجت به شمار آورده باشند، حتی به عکس، برخی به ضعف او در مسائل پیچیدهٔ نحو اشاره کرده‌اند: زجاجی و ابوطیب لغوی از آن جمله‌اند (حسینی، ۸۲ـ۸۳)، اما از همه تندتر ازهری است که می‌گوید: ابن‌قتیبه در برخی مسائل پیچیدهٔ لغت و نحو، دچار اشتباهاتی شده که از چشم نوآموزان نیز پنهان نمی‌ماند (۳۱/۱).

در *ادب الکاتب* ملاحظه می‌شود که ابن‌قتیبه بارها به مکتب بصریان (مثلاً صص ۲۹۹، ۶۳۹، ۶۴۰، جم) و گاه به مکتب بغدادیان (مثلاً ص ۲۹۹) اشاره کرده و هیچ‌گاه سخنی از مکتب کوفه نرانده است، هر چند که از فرّاء، بزرگ این مکتب بارها روایت کرده است (صص ۵۲، ۵۷، جم؛ حسینی، ۸۴).

نحوهٔ برخورد ابن‌قتیبه با مکتبهای نحوی، تا حدی نظر دستور شناسان معاصر اروپایی را تأیید می‌کند: فلیش، از نظر اصول تفاوت فراوانی میان دو مکتب کوفه و بصره نمی‌بیند و مکتب معروف به مکتب بغداد را هم به کلی تخیلی می‌پندارد. وی معتقد است که در زمان سیبویه و فرّاء دو شیوهٔ کار وجود داشت، اما هنوز چیزی به نام مکتب نحوی پدیدار نشده بود. صد سال بعد مبرد (د ۲۸۵ ق) نخستین کسی است که به «بصری و بصریون» به عنوان یک مکتب نحوی اشاره می‌کند، اما از «کوفیون» سخنی به میان نمی‌آورد. آنچه به نام مکتب کوفه شهرت یافته نیز، توسط دانشمندان بغداد پدیدار شده و از این جهت می‌توان آنها را «بغدادی» نیز نامید. همچنین «مسائل الخلاف» میان دو مکتب ساخته و پرداختهٔ دانشمندان سدهٔ چهارم است (فلیش، I/11-15؛ نیز نک‍: لوکنت، همانجا). برخی از نویسندگان معاصر عرب نیز در وجود مکتب بغداد تردید کرده‌اند (قس: تمیمی، ۶۱).

عموماً چنین به نظر می‌آید که ابن‌قتیبه، بی‌آنکه تعصبی داشته باشد، آنچه از نوشته‌های استادانش، خواه بصری و خواه کوفی، نیکو می‌یافته، نقل می‌کرده است. تمیمی کوشیده است آراء نحوی او را استخراج کرده و آنچه را با مکاتب بصره و کوفه منطبق است و نیز آنچه را خاص خود اوست، جداگانه نقل کند (۶۳ ـ ۷۱).

شعر: چنانکه پیش از این اشاره شد، شهرت ابن‌قتیبه در درجهٔ نخست به شعر و ادب است. او هر چند که خود حتی یک بیت نسرود، اما احساس و درک او در شعر، چه از جنبهٔ هنری، چه از جنبهٔ فنی در تاریخ ادبیات عرب کم‌نظیر است. عمده‌ترین اثر او در شعر، همانا *الشعر و الشعراء* و مقدمهٔ زیبای آن است.

از آغاز قرن سوم بسیاری از دانشمندان تحت تأثیر آثار ارسطو و شاید هم به دنبال اختلاف قبایل به طبقه‌بندی در همهٔ دانشها و از جمله در شعر و شاعری اقبال تمام داشتند، چنانکه *الشعر و الشعراء* ابن‌قتیبه دیگر اثری نوظهور به شمار نمی‌آمد. *مفضلیات*، *اصمعیات*، *حماسهٔ* ابوتمام و *طبقات الشعراء* ابن‌سلام همه پیش از او تدوین شده بود. خود کتاب را البته می‌توان مجموعه‌ای نسبتاً کامل و مفید خواند، اما نکات عمده‌ای افزون بر آثار گذشتگان در بر ندارد، به خصوص که همگان از منابع مشترک و بسیار گسترده و پراکندهٔ برگرفته از راویان شعر بهره می‌گرفتند.

آنچه در اثر ابن‌قتیبه استثنایی و تا حدی نوظهور است، همانا مقدمهٔ کتاب است که آکنده از ملاحظات دقیق و اظهارنظرهای عالمانه است. نحوهٔ برداشت هوشمندانهٔ مؤلف در این مقدمه با روش تقلیدی او در اصل آن کتاب چنان اختلاف دارد که گودفروا آن را با مقدمهٔ ابن‌خلدون و اصل تاریخ او مقایسه کرده است (ص ۵۱).

مراد از ستایش این مقدمه آن نیست که بگوییم ابن‌قتیبه نظریات هنری ارزنده‌ای شبیه به آنچه در سده‌های ۱۹ و ۲۰م به وجود آمده، عرضه کرده است. ابن‌قتیبه هنرمند یا هنرشناس به معنای امروزی آن نیست، بلکه به قیاس آنچه تا قرن سوم می‌شناسیم، برخی نظرات او بسیار جالب است. در این کار آنچه سخت سودمند افتاده، همانا بی‌طرفی اوست. وی با همهٔ حدت و شدت و تعصبی که در کار دین نشان داده، در باب شعر تقریباً از هرگونه تعصب یا گرایش به مذهب و

مکتبی خاص به دور بوده است. در کتاب *الشعر والشعراء* شاعران همهٔ طبقات و مذاهب را بدون انتقادی خاص آورده است. شاعران خارجی و شیعی و سنی در کنار شاعران ماجن (هرزه‌درای) متهم به زندقه مذکورند. حتی از اینکه مردانی چون بشار و ابونواس را بستاید و بزرگ‌ترین شعرا بخواند، بیمی به خود راه نمی‌دهد. نتیجهٔ این شیوهٔ ابن‌قتیبه دست کم آن است که می‌توان نحوهٔ برخورد و احساس هنری او را نسبت به شعر و شعرا دریافت، گرچه نتوان به تشریح یک نظریهٔ هنری در عقاید او رسید.

دید کلی او نسبت به شعر، البته چندان وسیع نیست و با آنچه از آراء ادیبان پیش از او می‌شناسیم، تفاوت فاحشی ندارد. قطعه‌ای که شامل نظر کلی اوست، نه در *الشعر*، که در عیون آمده است: «من در صفت شعر گویم: شعر، کان دانش تازیان است و نامهٔ خرد ایشان، و دیوان تاریخها و گنجینهٔ ایام معروف آن؛ دیواری است بر گرد سنتهای گران‌قدر ایشان،... حجتی است قاطع در مخاصمه. هر کس که از بهر نسب شریف خویش و آن منقبتهای کریم و کردارهای ستوده که به نیاکان خود نسبت دهد، بیتی [به شهادت] نیارد، مساعی او تباه گردد، اگر چه مشهور بوده باشد، و به گذشت ایام فنا پذیرد اگر چه عظیم باشد. هر کس که آنها را به قوافی شعر بر بندد و در اوزان آن استوار سازد و به بیتی نادر و مثلی سائر و معنایی دلنشین مشهور کند، آنها را تا به ابد جاودان کرده باشد...» (۱۸۵/۲).

شعر عربی، اصولاً بر تک بیت استوار است و در غالب موارد ملاحظه می‌شود که بیشتر ابیات یک قصیدهٔ بلند هریک به تنهایی، واحد معنایی یا صورت خیالی واحدی تشکیل می‌دهد. از مجموعهٔ چند بیت، یکی از اجزاء چندگانهٔ قصیده پدیدار می‌شود. این اجزا گاه با یکدیگر در تضادند. بسیاری از مدایح و مراثی با نسیب و تغزل آغاز شده‌اند. اما این تناقض معنایی آنچنان در شعر عرب رایج و طبیعی است که ابن‌قتیبه هم مانند دیگران نه تنها عیبی در آن نمی‌بیند، که همگان را به مراعات آن توصیه می‌کند. بنابراین در نظر او قصیدهٔ کامل آن است که با گریستن بر اطلال و دمن، یا منزلگه یار سفر کرده و غزل آغاز می‌شود و به وصف و مدح یا هجا یا رثا می‌انجامد (نک: ابن‌قتیبه، مقدمهٔ *الشعر*، ۱۰۱ ـ ۱۰۲؛ نیز نک: گودفروا، ۳۰).

قصیده، این قالب کمال یافتهٔ شعر، بهتر است پیوسته با همین تقسیمات و همین ترکیب مورد استفاده قرار گیرد، زیبنده‌تر آن است که نوخاستگان به همین شیوه شعر بسرایند و علاوه بر آن تعادل را در همهٔ اجزای قصیده حفظ کنند، یعنی ابیات خاص نسیب و مدح و وصف یا دیگر اغراض از حد متعادل کمتر یا بیشتر نباشند. ابن قتیبه از قصاید نامتعادل که دچار شکست شده‌اند، نمونه‌ای آورده است (همانجا). بدین‌سان ملاحظه می‌شود که او در اصل نویسنده‌ای سنت‌گراست، اما نه چندان که مانند غالب دانشمندان معاصر خود شعر نیک را تنها شعر جاهلی بداند و با نو و نوآوران به ستیزه برخیزد.

ابن قتیبه در زمینهٔ شعر و ادب هرگز جانب اعتدال را فرو نمی‌نهد و به رغم انتظاری که از متعصبی چون او می‌رود، چندان در نوآوری و معانی تازهٔ نوخاستگان به چشم انتقاد نمی‌نگرد، بلکه آشکارا می‌گوید که هیچ شعری را نباید به سبب کهن بودن، ارج نهاد و به سبب معاصر بودن شاعرش نادیده گرفت (مقدمهٔ *الشعر*، ۸۵ ـ ۸۶).

اساس نقد شعر را باید «طبع روان» شاعر یا «متکلف بودن» او تشکیل دهد، نه گرایشهای دینی و سیاسی. به همین جهت است که در کتاب *الشعر*، بشّارِ زندیق و ابوالعتاهیه و ابونواس می‌توانند در کنار شاعران دارای طبع روان دوران جاهلی بنشینند (قس: لوکنت، همان، 116-117).

در جهان کهن عرب، شاعر پیوسته مردی الهام یافته به شمار آمده است، اما ابن قتیبه گویی با این اصل مخالف است، زیرا می‌داند که هر عربی، اگر اندکی کوشش کند می‌تواند شعری بسراید، اما شاعر واقعی کسی است که معانی و الفاظ و قوافی، خود به سوی او آیند، چنانکه شعر، به سهولت تمام و بالبدیهه سروده شود و از هر گونه تکلف به دور باشد. به این قیاس وی حتی بزرگانی چون زُهَیر و حُطَیْئه را که یک سال صرف پیراستن قصیده می‌کردند، در صف «متکلفان» می‌گذارد و مانند جاحظ (*البیان*، ۱۷۶/۱ ـ ۱۷۷) به قول اصمعی استناد کرده آن دو را «بندگان شعر» می‌شمارد (*مقدمهٔ الشعر*، ۱۰۴). شاعری که دارای «طبع روان» است، در حالاتی خاص می‌تواند شعر راستین بسراید، یعنی بدون انگیزه‌هایی چون خشم، عشق، غرور،... و حتی باده، شعر روان سرودن آسان نیست (همان، ۱۱۰، ۱۲۲؛ گود فروا، ۵۹؛ قس: لوکنت، همان، 407). نیز شعر سرایی را وقتهایی معین است که در آنها شعر دیرپای، زود به خاطر آید و بیت سرکش رام گردد، از جملهٔ این اوقات مناسب یکی آغاز شب است، یکی آغاز روز، دیگر تنهایی، سفر، زندان و ... (مقدمهٔ *الشعر*، ۱۱۲).

شعری که با حفظ تعادل میان اجزاء، در زمان مناسب، با انگیزه‌ای شایسته و به روانی و از سر ذوق و سلیقهٔ شاعرانه سروده شده، هنوز لازم است سراپا گیرا باشد: تک‌بیتها را شاعر باید چنان بپردازد که در صدر آن، عجز بیت نیز دانسته گردد (همان، ۱۲۴). مجموعهٔ قصیده نیز باید بتواند شنونده را از آغاز تا انجام به خود جلب کند. مروان بن ابی حفصه چند قصیده از چند شاعر شنید و هر بار بانگ برآورد: «این مرد شاعرترین عربهاست» (همان، ۱۱۳). شیوایی و انسجام و توازن در این قصاید چنان بود که مروان نمی‌توانست نظر قاطعی در تمیز میان آنها ابراز دارد.

در کنار قصائد بزرگ، اشعار دیگری نیز هست که به چند دلیل می‌توانند مورد توجه عموم قرار گیرند: سبکی و روانی قافیه (همان، ۱۱۶)؛ اندکی و گرانمایگی آثار مردی مشهور (همان، ۱۱۷)؛ شمول شعر بر معنایی نادر و استثنائی (همان، ۱۱۸) و نیز بزرگی گویندهٔ آن، چون اشعار مهدی و هارون و مأمون (همان، ۱۱۸ ـ ۱۲۰). درون شعر نیز باید از هر جهت پاکیزه باشد: لغزشهای نحوی، اجازات شعری و کلمات شاذ، حتی در شعر بزرگانی چون فرزدق هم مقبول نیست (همان،

۱۲۲ ـ ۱۲۳) و نیز در واژگان لازم است حرمت زبان شاعران کهن و حتی گاه مضامین آنان محفوظ بماند. شاعر نوخاسته نباید در شعر، بر خانهٔ آبادان بگرید و بر حمار نشیند و بر باغهای سیب و آلو گذر کند به این بهانه که گذشتگان بر ویرانه گریسته‌اند و بر ناقه نشسته‌اند و بر دشتهای افسنتین و آذریون گذشته‌اند (همان، ۱۰۲ ـ ۱۰۳). با اینهمه جایز نیست که شاعر الفاظ غریب یا شکلهای گویشی را به کار برد (همان، ۱۳۹).

از سوی دیگر نباید شنونده فریب هر شعری را بخورد، زیرا شعر چهار نوع است: شعری که در لفظ و معنی زیباست؛ شعری که لفظی سخت دلنشین دارد، اما از معنای بدیع تهی است؛ شعری که معنایی ارجمند و لفظی کم مایه دارد؛ شعری که نه در لفظ زیباست و نه در معنی (همان، ۸۸ ـ ۹۳). جالب توجه آنکه مثالهای او از نوع چهارم، قطعه‌هایی از شعر اعشی و خلیل بن احمد است و سپس شعر همهٔ دانشمندان، به استثنای خلف احمر را در همین جرگه می‌نهد (همان، ۹۴). وی در کتاب *الشعر و الشعراء* و نیز در دیگر آثارش به موضوع عروض نمی‌پردازد. در این کتاب اندکی دربارهٔ عیوب قافیه سخن گفته (همان، ۱۳۰ ـ ۱۳۳) اما به علم قافیه نپرداخته است.

چنانکه در آغاز این بحث اشاره شد، جست و جوی نظرات هنر شناسانه در آثار ابن قتیبه راه به جایی نمی‌برد. او نیز به راه پیش‌کسوتان خود چون ابوعبیده و اصمعی رفته است. داوری او دربارهٔ شعر عملاً داوری لغت‌شناسان و قاموس‌نویسان است نه هنر شناسان. مثلاً وی مانند اصمعی شعری را از آن جهت نازیبا می‌شمارد که وصف سفیدی دو پای اسب در آن شعر از حد مقبول درگذشته است (*المعانی*، ۲/۱) و یا ــ باز با استناد به اصمعی ــ از سرودهٔ شاعری خرده می‌گیرد که چرا زود اسبش را به عرق نشانده است (همان، ۱۲/۱ ـ ۱۳؛ قس: لوکنت، *ابن قتیبه*، 410).

ادب: آنچه اینک به نام ادب می‌نامیم، نزد ابن قتیبه طیفی بس گسترده دارد. او که خود یکی از بارزترین نمایندگان ادب عربی است به این امر اشاره کرده، میان متخصص و ادیب تفاوت قائل شده است: «اگر سر آن داری که عالم گردی، در یک رشته از علم مطالعه کن و اگر می‌خواهی ادیب گردی، از هر چیز بهترین آن را فراگیر» (عیون، ۱۲۹/۲).

بنابراین لازم است، ادیب از همهٔ علوم رایج در زمان خود چون فلسفه، منطق، ریاضیات، نجوم، نحو، لغت، شعر و خطابه و نیز از قرآن، تفسیر و فقه اطلاعاتی نسبتاً عمیق کسب کند و بر همهٔ اینها خوش ذوقی و نغزگویی را نیز بیفزاید. وی در آغاز عیون برنامه گونه‌ای از کارهای خود در زمینهٔ ادب به دست می‌دهد. خوب است بخشی از این متن زیبا را که دهها بار مورد بررسی محققان قرار گرفته، ترجمه کنیم: «این کتاب، هر چند که در باب قرآن کریم و سنت و شرایع دین و علم حلال و حرام نیست، باز در امور مهم راهگشاست. [خواننده را] به اخلاق نیک راه می‌نماید، از فرومایگی باز می‌دارد، از زشتی برحذر می‌سازد. بر تدبیر بایسته و سنجش شایسته و نرمی و ملایمت در سیاست و آبادسازی زمین بر می‌انگیزد. راه انسان به سوی خداوند، به یک راه منحصر نیست و خیر تنها در شب زنده‌داری و روزهٔ پیوسته و علم حلال و حرام گرد نیامده است، بلکه راهها به سوی خداوند متعدد و درهای خیر، گشوده است. نیز صلاح دین به صلاح روزگار وابسته است و صلاح روزگار به صلاح حکومت و صلاح حکومت نیز نخست به توفیق الهی و سپس به ارشاد و نیک‌نگری بسته است. من این *عیون الاخبار* را از آن‌رو پرداختم که ادب ناآموخته را روشنگر شود، اهل علم را تذکار باشد، رئیسان، کارگزاران و مرئوسان را ادب آموزد، پادشاهان را پس از رنج و خستگی، آرامش آرد» (۱/ی). «من صواب ندیدم که این کتاب را وقف دنیاجوی کنم و آخرت طلب را بی‌بهره گذارم یا وقف خواص کنم و عامه را فرو نهم یا آن را به پادشاهان اختصاص دهم و مردم کوی و بازار را فراموش کنم. از این‌رو هر گروه را سهمی مقرر کردم...» (۱/ک).

وی چون در اثنای همین مقدمه به منابع کلی خود اشاره می‌کند، بسیاری از پیچ و تابهای ظریف و ناملموس را که در این راه نهفته است، باز می‌شکافد: «من پیوسته این روایات را از نوجوانی تا کهولت از هر کس که در سن و یا معرفت بیش از من بود و نیز از همنشینان و برادران و کتابهای عجمان و تاریخ ایشان، از نمونه‌های بلاغت کاتبان در فصولی از آثار آنان و همچنین از کسانی که در درجهٔ پایین‌تری از من قرار دارند، اخذ کرده‌ام. هرگز از نقل سخن جوانان به سبب جوانی، یا کم‌قدران به سبب بی‌بهایی، یا کنیزکان زشت‌روی به سبب نادانی روی بر نتافته‌ام،تا خود چه رسد به دیگران. علم، گم شدهٔ مؤمن است، از هر جا که به دستش آرد، سودش آورد. حق، هر چند که از مشرکان بشنوی، خوار نگردد. اندرز نیک، هر چند که از دشمن برآید، بی‌بها نشود. نه جامهٔ ژنده زیبا روی را زیان رساند و نه صدف مروارید را. زر ناب را چون از زیر خاک و خاکستر برکشند، کاستی نیابد. انسان اگر چیز نیکو را از هر جا که یافته، بر نگیرد، فرصت را از دست داده است و فرصتها چون ابر آسمان در گذرند» (۱/س).

این متون و تأکیدی که ابن قتیبه بر دانشهای غیردینی دارد از یک سو و انتشار دیررس آثار مذهبی او از سوی دیگر موجب گردید که خاورشناسان در او به چشم مردی آزاداندیش و به دور از قالبهای معین دینی که هر فرد مسلمان بر خود فرض می‌کند، بنگرند (لوکنت، همان، 421 به بعد)، اما لوکنت که خود *تأویل مختلف الحدیث* او را به فرانسه ترجمه کرده و با دیگر آثار دینی او آشنا شده است، در بخش ادب نیز مانند بخشهای دیگر کتاب خود می‌کوشد ایمان راسخ و التزام شدید به آیین مسلمانی را به آثار ادبی ابن قتیبه بازگرداند. کوشش و اصرار او اگر چه بحق است و بحثهای او اگر چه بسیار مفید است، اما در نظر محقق شرقی، شاید اندکی اطناب و تحصیل حاصل باشد، زیرا در ذهن محققان خاور زمین که آثار ادبی سده‌های ۱ ـ ۵ ق / ۷ ـ ۱۱ م را می‌خوانند، آشتی میان دین از یک سو و انبوهی پدیده‌های اجتماعی و

سنتهای دنیایی هنر شعر و ادب، چون مدح، هجا، مجون، موسیقی، ذکر باده، وصف زنان و غلامان، عشق‌ورزی و حکایات گوناگون عربی و غیرعربی از سوی دیگر، امری طبیعی و از خصایص اجتماع سده‌های نخستین است.

ابن قتیبه، همهٔ متون را، خواه آنها که به‌مسائل خالص دینی اختصاص دارد، خواه آنها که دانشهای دیگر را دربرگرفته، به‌قصد آموزش و بالا کشاندن سطح دانش خوانندگان خویش تدارک دیده است. بی‌گمان مخاطبان او ــ چنانکه احوال اجتماعی زمان ایجاب می‌کرده است ــ درس خوانده‌ها، یعنی بیشتر بزرگان و اشراف و اعیان و کارگزاران دیوانها بوده‌اند، تا عامهٔ مردم.

راست است که وی می‌خواهد «خفتگان را بیدار کند تا با یاری خداوند به‌درجهٔ اصحاب ذوق و سلیقه برسند» (عیون، ۱/ک). یا مرد عادی را به صف تیزهوشان برکشاند و این کودن (= استر) بی‌بها را به‌میدان اسبان نژاده آورد» (ادب، ۹)، اما تردید نیست که این کسان که وی در پی تعلیمشان برآمده است، با فصول و عناوین بخشهای گوناگون آثارش بی‌تناسب نمی‌توانند بود: «کتاب السلطان» که به‌تنهایی می‌تواند کتاب مستقلِ کاملی باشد، البته جز به‌کار سلاطین و امیران و درباریان نمی‌آید. او در این فصل به‌بزرگان روزگار خود رفتار نیک، منش نیک و اطلاعاتی را که در اجتماع خود به‌آن نیازمندند، می‌آموزد. فصل دوم عیون نیز «کتاب الحرب» است که باز فرماندهان لشکر را مفید می‌افتد. فصل سوم یا «کتاب السؤدد» شامل عناوین و نشانه‌های بزرگی و بزرگ‌منشی است. فصل پنجم «کتاب العلم والبیان» است که شامل گفتارها و خطبه‌های بزرگان صدر اسلام است. بررسی این بخشهای کتاب عیون، نشان می‌دهد که ابن قتیبه عیناً سنتهای فرهنگی و اخلاقی هند و ایرانی را گرفته و برحسب حال، گسترش داده است. جالب توجه آنکه بخش اعظم نقل قولهای او از ابن مقفع در جلد اول همین کتاب آمده است (لوکنت، همان، 437). نظر به‌اهمیت سازمان اداری و وظیفهٔ کاتبان، ابن قتیبه لازم می‌بیند به‌تعلیم این طبقهٔ خاص بپردازد و علاوه بر گفتارهای بسیار پراکنده، کتابی نیز به‌ایشان اختصاص دهد (نک: همان، 442-437).

مجموعهٔ دانشهایی که ابن قتیبه در چارچوب ادب به‌معنی عام آن عرضه می‌کند، نیز خود جای بررسی و پژوهش دارد. پیش از این اشاره شد که وی، با التزام شدید به‌روش کار اهل حدیث، سخت با هرچه بوی فلسفه داشت، مخالفت می‌ورزید، امّا ملاحظه می‌کنیم که او، راههای وصول به‌خداوند را به‌علم حرام و حلال منحصر نمی‌داند (عیون، ۱ / ی).

وی در مقدمهٔ *ادب الکاتب* این مقدمات را برای خوانندهٔ آن لازم می‌شمرد: ۱. اطلاعات کلی از صرف و نحو؛ ۲. علومی چون حساب و هندسه و نجوم و کاربرد عملی آنها در راه‌سازی، پل‌سازی، آبیاری و...؛ ۳. اطلاعات عمومی در باب فقه؛ ۴. اخبار و حکایات و شاید اندکی تاریخ؛ ۵. اخلاق نیک، عقل و قریحه که زبان شیوا بدون آنها بی‌حاصل است (صص ۱۰ ـ ۱۲).

شیوهٔ ابن قتیبه در کار آموزش، پیوسته گرایش به‌سادگی، روشنی بیان و گریز از پیچ و تابهای معنایی است. حملهٔ شدید او به‌روش حمزه از همین جا برخاسته است. در حق او می‌نویسد: حمزه طالب علم را بر مرکبی دشخوار می‌نشاند، آنچه‌را خداوند برامت خویش سهل گردانیده، پیچیده می‌سازد و آنچه را فراخ نهاده، تنگ می‌کند (*تأویل مشکل القرآن*، ۵۸ ـ ۶۰).

شاید همین شیوهٔ سهل‌گرایی بود که برخی از ادیبان زمان را برضد او می‌شورانید. امروز سخنان ابوطیب لغوی در حق او به‌راستی شگفت می‌نماید: «وی بی‌محابا به‌چیزهایی که بر آنها دستی نداشت می‌پرداخت، مثلاً به‌تألیف کتابی در نحو، کتابی در تعبیر رؤیا، کتابی در معجزات پیامبر (ص) و نیز *عیون الاخبار* و *معارف* و *شعرا* و نظایر آنها دست زد که هر چند آنها را میان عامهٔ مردم و بی‌بصیرتان رواج داد، اما دانشمندان در آن آثار به‌دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند» (ص ۸۵). مجموعهٔ این گفتار و به‌خصوص اشاره به‌اقبال عامه بر آن کتابها، بیش از هر چیز بر اختلاف روش ابن قتیبه با دیگر دانشمندان دلالت دارد (نک: لوکنت، همان، 436).

ابن قتیبه را در مقام نویسندگی، باید سومین چهرهٔ بارز ادبیات عرب به‌شمار آورد. از اواسط قرن ۲ ق / ۸ م ابن مقفع بر نثر عربی چیره شد. در اوایل قرن ۳ ق جاحظ و اندکی پس از او ابن قتیبه یکه‌تازان این میدان شدند. اما دربارهٔ ابن قتیبه ــ از مقدمه‌های او که بگذریم ــ چگونه می‌توان از اسلوب ادبی، آفرینش هنری و ابداع سخن گفت؟ مگر نه این است که تقریباً همهٔ آثار او ــ مانند دیگر مجموعه‌های بزرگ ادب ــ از نقل‌قولهای مختلف تشکیل یافته است؟ این نقل‌قولها، همه از گنجینهٔ مشترکی که راویان سده‌های نخست فراهم آورده بودند و در دسترس همهٔ دانشمندان بود، استخراج می‌شد. بخش اعظم آثار جاحظ نیز از همین قبیل است، اما اختلاف میان این دو نویسنده در آنجا آشکار می‌شود که جاحظ همهٔ روایات یا گفته‌های خویش را بدون هیچ گونه نظم، بی‌حساب و پراکنده، در کتابها گرد آورده و ابن قتیبه بر اهمیت نظام علمی واقف بوده و به‌فصل‌بندی نسبتاً دقیقی دست زده است (همان، 480؛ حسینی، ۶۰).

آثار: زمان‌بندی آثار ابن قتیبه چندان آسان نیست، زیرا در منابع یا در کتابهای خود او، تصریح به‌تاریخ تدوین اثری یا قراینی که ما را به‌آن راه نماید، اندک است. لوکنت به‌چند قرینه اشاره می‌کند: ۱. مقدمهٔ *ادب الکاتب*، که به‌وزیر ابوالحسن، یعنی عبیدالله ابن خاقان وزیر متوکل تقدیم شده است (ص ۶). این عبیدالله، نخست از ۲۳۶ تا ۲۴۷ ق / ۸۵۰ ـ ۸۶۱ م به‌وزارت رسید و در آن هنگام ابن قتیبه ۲۳ ساله بود. این مقدمه نیز خود بر جوانی او دلالت دارد. بنابراین اگر باور داشته باشیم که با نوشتن این کتاب و تقدیم آن به‌وزیر به‌منصب قضای دینور دست یافت، ناچار باید پنداشت که تألیف آن نیز در همین سالها بوده است (لوکنت، همان، 86-85). ۲. مقدمهٔ *معارف*، که در آن

به‌بحث تاریخی خود تا زمان مستعین (۲۴۸ ـ ۲۵۲ ق / ۸۶۲ ـ ۸۶۶ م) تصریح می‌کند (ص ۴)، اما بحث به‌دوران معتمد (۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق) نیز کشیده شده است (نک: ص ۳۹۴). بنابراین می‌توان پنداشت که نخست کتاب را در دینور، پیش از ۲۵۳ ق / ۸۶۷ م نوشته و اندکی پیش از مرگ در بغداد، تحریر تازه‌ای از آن را تدارک دیده است (لوکنت، همان، 86؛ قس: عکاشه، ۶۵ ـ ۶۹). ۳. علاوه بر این دو، ابن قتیبه گاه در کتابهای خود به‌کتابهای دیگری که پیش از آنها نوشته است، اشاره می‌کند. استخراج این اشارات که به‌بیش از ۳۰ مورد بالغ می‌شود، به‌زمان‌بندی آثار او کمک بسیار می‌کند (لوکنت، همان، 88-87). گاه نیز عبارتی که در لابه‌لای گفتارهای علمی بر قلمش جاری گشته، ما را در این کار یاری می‌کند: در *تأویل مختلف* (ص ۶۰) می‌نویسد: «در آغاز جوانی که من به‌دنبال علم بودم ...». بنابراین پیداست که کتاب *تأویل مختلف* در دوران کهنسالی وی تألیف شده است (لوکنت، همان، 88). این اشارات و نیز برخی قراین دیگر چون ظهور یا عدم ظهور نام معاصران در آثار او، نوع منابعی که به‌کار گرفته شده ــ مثلاً استفادهٔ مستقیم از *کتاب مقدس* در اواخر عمر و استفادهٔ غیرمستقیم در آغاز ــ به‌لوکنت امکان داده است، ترتیبی تاریخی برای آثار او فراهم آورد (همان، 92-90). سودی که از این ترتیب حاصل می‌شود، آن است که اشتغال فکری ـ عملی ابن قتیبه را در مراحل گوناگون به‌وضوح تمام آشکار می‌سازد: وی با علوم قرآنی و حدیث به‌کار آغاز کرده و سپس، به‌لغت و نحو، شعر و ادب، تاریخ و سرانجام به علم کلام پرداخته است (همانجا).

لوکنت (همان، 93 به‌بعد) با بررسی دقیق منابع، کتابهایی را که به‌نام ابن قتیبه ثبت کرده‌اند به ۵ دسته تقسیم می‌کند:

الف ـ کتابهایی که در انتسابشان به ابن قتیبه تردید نیست و به چاپ رسیده‌اند:

۱. *الاختلاف فی اللفظ والرّد علی الجهمیّة والمشبّهة*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۴۹ ق. همین کتاب بدون ذکر نام مصحح، به عنوان چاپ اول در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) انتشار یافت. موضوعهایی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، به طور کلی اینهاست: قدر، تشبیه، خلق قرآن، رؤیت خداوند، عرش الهی و بررسی احادیث مختلف در این باب. انبوهی از اطلاعات موجود در *تأویل مختلف الحدیث* و حتی بسیاری از عبارات آن عیناً در این کتاب تکرار شده است (همان، 117 - 116).

۲. *ادب الکاتب*، یا *ادب الکتّاب*، *آداب الکتبة*، که بار اول در قاهره (۱۳۰۰ ق) به چاپ رسید و پس از آن بارها تجدید چاپ شده است. مختصر این کتاب، توسط طاهر الجزائری با عنوان *تلخیص ادب الکاتب* در قاهره (۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۰ م) منتشر شده است. *ادب الکاتب*، علاوه بر مقدمه، دارای چهار بخش است: «کتاب المعرفة» که به شرح و توضیح کلمات و اصطلاحات دشوار پرداخته است؛ «کتاب تقویم الید» که به نحوهٔ نگارش و املا عنایت دارد؛ «کتاب تقویم اللسان» که به قرائت و تلفظ صحیح کلمات و ترکیبات اختصاص دارد؛ «کتاب الابنیة» که به اشتقاق فعل و اسم پرداخته است.

بر این کتاب شروحی نوشته شده که از آن جمله است: *شرح ادب الکاتب*، از جوالیقی، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ *کتاب الاقتضاب فی شرح ادب الکتّاب*، از بطلیوسی، بیروت، ۱۹۰۱ م. صقر (صص ۲۱ ـ ۲۳) به هفت شرح دیگر نیز اشاره کرده که همه را از حاجی خلیفه (۴۸/۱) برگرفته است. منتخباتی از این کتاب را اسپرول با عنوان «مختصری از ادب الکاتب ابن قتیبه همراه با ترجمه و تعلیقات[1]» به انگلیسی برگردانده است. مقدمهٔ آن را نیز لوکنت ترجمه کرده و در «یادنامهٔ لوئی ماسینیون[2]» به چاپ رسانده است.

۳. *الاشربة*، که نخستین بار در مجلهٔ *المقتبس* (دمشق، ۱۹۰۷ ق، ج ۲) و بار دیگر به کوشش کردعلی (دمشق، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م) به چاپ رسیده است. موضوع اصلی کتاب را حرمت خمر و نیز حرمت یا حلیت نبیذ تشکیل می‌دهد. این کتاب، بیشتر یک اثر فقهی به شمار می‌آید، به‌خصوص که استشهاد به آیات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال گوناگون فقهای بزرگ در آن فراوان است.

۴. *کتاب الانواء*، که به کوشش پلا و حمیدالله در حیدرآباد دکن (۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م) به چاپ رسیده است. مسعودی (۴۴۲/۳) چنین می‌پندارد که ابن قتیبه، کتاب *انواء* ابوحنیفهٔ دینوری را گرفته و به نام خود خوانده است. پلا در مقدمهٔ کتاب اشاره می‌کند که *انواء* ابوحنیفه اینک در دست نیست، اما قطعات پراکنده‌ای از آن به جای مانده است و به هر حال نمی‌توان این کتاب را برگرفته از آن دانست، چه شاید هر دو مؤلف از منبع مشترکی بهره گرفته باشند (نک: صص «که ـ کح»). موضوع کتاب *انواء*، منازل بیست و هشتگانهٔ قمر، نام یک یک ستارگان، بحثهای لغوی دربارهٔ آن نامها، اشعار مربوط به هر یک، گاه‌شماری نزد اعراب، باد، جهت‌یابی و... است.

۵. *تأویل مختلف الحدیث*، یا *مختلف الحدیث*، *اختلاف الحدیث*، *اختلاف تأویل الحدیث*. نخستین چاپ کتاب در قاهره (۱۳۲۶ ق) صورت گرفته و پس از آن بارها در دمشق، قاهره و بیروت تجدید چاپ شده است. این کتاب را محمدبن طاهر سنجاری تلخیص کرده و *المغیث من مختلف الحدیث* خوانده که نسخه‌ای از آن در ایندیا افیس موجود است. کتاب *مختلف الحدیث* را لوکنت به فرانسه ترجمه کرده و همراه با مقدمه‌ای وسیع و فهارس جامع در دمشق (۱۹۶۲ م) به چاپ رسانده است.

۶. *تأویل مشکل القرآن*، که به کوشش احمد صقر، همراه با مقدمه‌ای سودمند در قاهره (۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م) منتشر شده است.

۷. *تفسیر غریب القرآن*، که به کوشش احمد صقر در قاهره (۱۳۷۸ ق

1. Sproull, W.O., *An Extract from I.Q.'s Adab al-Kātib*, Leipzig, 1877.

2. *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1957, III/ 45-64.

/ ۱۹۵۸ م) و بیروت (۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م) به چاپ رسیده است. این کتاب احتمالاً همان کتاب *معانی القرآن* است که در برخی منابع آمده (ابن فرحون، ۱۶۱/۱؛ داوودی، ۲۵۱/۱؛ سیوطی، ۶۳/۲؛ لوکنت، همان، 136)، هرچند که معاصران هم آن را کتاب مستقلی فرض کرده‌اند (مثلاً صقر، ۳۱؛ عکاشه، ۴۳). این کتاب که دربارهٔ اشتقاق اسماء و صفات خداوند، شرح معروف‌ترین واژگان قرآنی و سپس بررسی الفاظ غریب قرآن است، درواقع تکمله‌ای است بر کتاب *تأویل مشکل القرآن* (نک: ابن قتیبه، *تفسیر غریب*، ۳). بدین سان ملاحظه می‌شود که وی موضوع «غریب» و «مشکل» را از هم تفکیک کرده و در دو کتاب نسبتاً مفصل آورده است.

۸. *الشعر والشعراء*، یا *طبقات الشعراء*. از سال ۱۸۷۵ م که جزء کوچکی از آن چاپ و به زبان هلندی ترجمه شد، تا سال ۱۹۴۵ م که شاکر به کتاب پرداخت، این کتاب ۵ بار چاپ شد (لوکنت،همان، 131). سپس احمد محمد شاکر بین سالهای ۱۹۴۵ ـ ۱۹۵۰ م آن را همراه با مقدمه و شرح در قاهره انتشار داد. این کتاب، شامل ۲۰۶ شرح حال از شاعران جاهلی و اسلامی است که به شیوهٔ قدما تدوین گردیده، یعنی هر شرح حال، تنها چند روایت و خبر و چند قطعه شعر در بردارد. شعرا در آن به ترتیب خاصی طبقه‌بندی نشده‌اند، هرچند که تا حدی ترتیب زمانی مراعات شده است. به همین دلیل، نام *طبقات* که *طبقات ابن سلام* را به یاد می‌آورد، شاید شایستهٔ این کتاب نباشد.

آنچه بر اعتبار این کتاب ابن قتیبه افزوده، درواقع مقدمه‌ای در فن شعر است که در ادب کهن عرب بی‌مانند است. چنانکه گفته شد، این مقدمه توسط گودفروا دومونبین به فرانسه ترجمه شده است.

۹. *کتاب العرب*،که به نامهایی بسیار گوناگون شهرت یافته است: *کتاب العرب والعجم* (ابن فرحون، همانجا)، *التسویة بین العرب والعجم* (ابن ندیم، ۸۶؛ (قفطی، ۱۴۶/۲) یا در کتب متأخر: *فضل العرب علی العجم یا العرب وعلومها* (نک: زرکلی، ۱۳۷/۴)، *تفضیل العرب، کتاب العرب او الرد علی الشعوبیة، ذم الحسد* (نک: حسینی، ۷۱). این کتاب کوچک را کردعلی در *رسائل البلغاء* (۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م)، چاپ کرده است.

۱۰. کتاب *عیون الاخبار*. از ده بخش کتاب، چهار بخش نخست توسط بروکلمان در ویمار، برلین و استراسبورگ بین سالهای ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۸م انتشار یافت. همهٔ کتاب در ۴ جلد، توسط احمد زکی عدوی در قاهره (۱۳۴۳ ـ ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۲۵ ـ ۱۹۳۰م) به چاپ رسیده است. در جلد چهارم شرح حال ابن قتیبه و بررسی کتاب آمده است.

بخش اول کتاب، یعنی «کتاب السلطان» توسط هرویتز[1] به انگلیسی ترجمه شده است. بخشها یا «کتابهای» دهگانهٔ عیون عبارتند از: کتاب السلطان، کتاب الحرب، کتاب السؤدد، کتاب الطبائع والاخلاق المذمومة، کتاب العلم و البیان، کتاب الزهد، کتاب الاخوان، کتاب الحوائج، کتاب الطعام و کتاب النساء.

این کتاب چنانکه از مقدمهٔ آن برمی‌آید، کتابی است در دفاع از پاکیزگی و اصالت زبان عربی در مقابل موج فسادی که در اثر انتشار لهجه‌ها و نفوذ بیگانگان در فرهنگ عربی رخنه کرده است. بنابراین مجموعهٔ اطلاعات پراکنده و وسیعی که در این کتاب فراهم آمده است، باید دست افزار هر مرد عرب زبان فرهنگ یافته باشد.

۱۱. *المسائل والاجوبة* (قاهره، ۱۳۴۹ ق)، که ظاهراً از روی نسخهٔ کاملی تهیه نشده است، زیرا قطعاتی از آن در منابع دیگر آمده که در نسخهٔ چاپ شده موجود نیست (لوکنت، همان، 126). نیز کتاب *الجوابات الحاضرة* که حاجی خلیفه (۶۰۹/۱) آورده است، شاید همین *المسائل* باشد، هرچند که در فهارس متأخران (مثلاً صقر، ۲۹) کتاب مستقلی تلقی شده است (لوکنت، همان، 128-127). کتاب به طور کلی شامل پاسخهای ابن قتیبه به سؤالهایی است که در زمینهٔ لغت و حدیث از او شده است.

۱۲. *المعارف*. نخستین چاپ توسط ووستنفلد در گوتینگن (۱۸۵۰م) صورت گرفته و پس از آن، سه بار در قاهره به چاپ رسیده که بار آخر به کوشش ثروت عکاشه در ۱۹۶۰م انتشار یافته است. این کتاب را ابن قتیبه خود مجموعهٔ معارفی می‌داند که هیچ انسان فرهنگ یافته‌ای را از آن گریزی نیست (*المعارف*، ۱). فهرستی کلی از کتاب، دائرهٔ این اطلاعات را به خوبی نشان می‌دهد: خلاصهٔ تاریخ کهن، پیامبر (ص) و صحابه، خلفای اموی و عباسی، مشاهیر دولت، تابعین، اصحاب رأی، اصحاب حدیث، قرّاء، نسب شناسان و راویان شعر. پس از آن چندین فصل کوتاه آمده است که به نکاتی گاه بسیار شگفت و جالب توجه اشاره دارد.

۱۳. *معانی الشعر*، یا کتاب *معانی الشعر الکبیر* (ابن ندیم، ۸۵)، که به کوشش عبدالرحمن بن یحیی یمانی با عنوان *کتاب المعانی الکبیر* در حیدرآباد دکن (۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م) به چاپ رسیده است. این کتاب شامل این فصلهاست: الخیل، السباع، الطعام والضیافة، الذباب و غیره، الوعید والبیان، الحرب، المیسر، الشعر والشعراء، التطیر والفأل، الآثار، المرائی، الشیب والکبر، الآداب و مکارم الاخلاق. مؤلف در هر باب نخست شعری می‌آورد و آنگاه به توضیح الفاظ غریب آن می‌پردازد. ابن قتیبه نخستین کسی نبود که دست به تدوین *معانی الشعر* زد. در سده‌های ۳ و ۴ ق، حدود هفت کتاب دیگر در همین باب تألیف یافته بود که اینک بیشتر از دست رفته‌اند و از باقی مانده‌ها هم تنها اثر اشنانداني و ابن قتیبه به چاپ رسیده‌اند (یمانی، «ج»). بنابراین کتاب ابن قتیبه، هم تا حدودی جای آثار مفقود را پر می‌کند، هم از نظر شناسایی الفاظ غریب ــ که گاه در فرهنگهای بزرگ موجود نیستند ــ مهم است و هم در کار نقد ادبی تاریخی سخت سودمند است.

۱۴. *المیسر والقداح*، که نخست به کوشش محب‌الدین خطیب در قاهره (۱۳۴۳ ق) و بار دیگر در ۱۳۸۵ ق به چاپ رسیده است. این کتاب تک نگاشته‌ای است شامل اخبار و روایات دربارهٔ میسر و قداح

1. Horovitz, J., *Islamic Culture*, 1930 - 1931, vol. IV.

و انواع این قمار که در عصر جاهلی مشهور بوده است. آنچه در *معانی الکبیر* به «میسر» اختصاص یافته، در واقع چیزی جز فشردهٔ همین کتاب نیست. از این رو، *المیسر*، بیشتر، کتاب لغت و به خصوص اصطلاحات خاص میسر است، هر چند که جنبهٔ دینی یا حلیت و حرمت و سود و زیان آن نیز فرو گذاشته نشده است.

۱۵. *غریب الحدیث*، که لوکنت آن را جزو گروه ب به حساب آورده، در ۱۹۷۰ م (پس از انتشار اثر لوکنت) به کوشش رضا حبیب در تونس به چاپ رسید.

ب ـ از کتابهایی که در انتسابشان به ابن قتیبه تردید نیست و تاکنون چاپ نشده اند، *اصلاح الغلط فی غریب الحدیث لابی عبیدالقاسم بن سلام* است که نسخه‌هایی از آن در ایاصوفیه و ظاهریه وجود دارد (سید، ۳۴۱/۱؛ ظاهریه، ۹۲). حاجی خلیفه به شرح ابوالمظفر، محمد بن آدم هروی براین کتاب اشاره می‌کند (۱۰۸/۱).

ج ـ کتابهایی که یا از دست رفته‌اند، یا نسبتشان به ابن قتیبه مشکوک است: ۱. *اعراب القرآن*، یا *اعراب القراءات*، *آداب القراءة*؛ ۲. *تعبیر الرؤیا*؛ ۳. *دلائل النبوة*؛ ۴. *کتاب الفقه*، یا *جامع الفقه*، عکاشه (ص ۴۷) آن را همان *کتاب التفقیه* می‌داند؛ ۵. *کتاب القراءات*؛ ۶. *کتاب القلم*؛ ۷. *کتاب النحو*، یا *جامع النحو الکبیر*.

د ـ کتابهایی که ممکن است هنوز موجود باشند و روزی کشف شوند: این باب را لوکنت (همان، 158 به بعد) از آن جهت گشوده است که برخی از نویسندگان بعد از ابن قتیبه خاصه متأخران چون سیوطی (۶۳/۲ ـ ۶۴)، این کتابها را دیده‌اند: ۱. *آلات الکتّاب*؛ ۲. *التفسیر*؛ ۳. *التفقیه*؛ ۴. *صناعة الکتابة*؛ ۵. *عیون الشعر*.

هـ ـ کتابهایی کـه بـه غیر از نام، هیچ چیز دربارهٔ آنهـا نمی‌دانیم: ۱. *آداب العشرة*؛ ۲. *استماع الغناء بالالحان*؛ ۳. *الحکایة والمحکی*؛ ۴. *حکم الامثال*؛ ۵. *الخط*؛ ۶. *صیام*؛ ۷. *فرائد الدرر* (لوکنت، همان، 163 - 161).

و ـ عناوینی که بر عناوین معروف دیگر منطبقند یا بر جزئی از کتابی اطلاق شده‌اند: ۱. *آداب القراءة*، که احتمالاً همان *اعراب القرآن* است؛ ۲. *الابل*، که فصلی از بخش گمشدهٔ *المعانی* است؛ ۳. *الابنیة*، که بخش ۴ *ادب الکاتب* است؛ ۴. *اعراب القراءات*، که همان *کتاب القراءات*، یا به قول لوکنت *اعراب القرآن* است (همان، 166)؛ ۵. *التأریخ*، که همان *المعارف* است (همان، 170)؛ ۶. *تقویم اللسان*، که احتمالاً بخشی از *ادب الکاتب* است (همانجا)؛ ۷. *الجوابات الحاضرة*، که احتمالاً همان *المسائل والاجوبة* است؛ ۸. *خلق الانسان*، که در منابع کهن مکرر ذکر شده است. صقر (ص ۲۸) و عکاشه (ص ۵۱) هم آن را کتابی مستقل دانسته‌اند، ولی لوکنت آن را همان «باب فروق فی خلق الانسان» در *ادب الکاتب* می‌پندارد (همان، 167)؛ ۹. *الخیل*. با آنکه نام این کتاب در منابع کهن و نو مکرر آمده است، لوکنت می‌پندارد که آن، چیزی جز فصل اول کتاب *المعانی الکبیر* نیست (همانجا)؛ ۱۰. *دیوان الکتّاب*، که احتمالاً جزئی از کتاب *المعانی الکبیر*، یا *عیون الشعر* (عکاشه، ۵۰) یا *ادب الکاتب* (لوکنت، همان، 164) است؛ ۱۱. *الرّد علی القائل بخلق القرآن*، که ظاهراً بر قسمتهای مختلفی از کتاب *اختلاف اللفظ* منطبق است (همان، 169)؛ ۱۲. *کتاب العلم*، که احتمالاً فصل پنجم *عیون* است، اما داوودی (۲۵۱/۱) و سیوطی (۶۴/۲) در فهرست خود آن را *القلم* خوانده‌اند. اگر این نام درست باشد، صحت انتساب کتاب *الخط و القلم* که قبلاً به آن اشاره شد، تأیید خواهد شد؛ ۱۳. کتاب علم *مناظر النجوم*. تنها بیرونی به این کتاب اشاره کرده و از اینکه ابن قتیبه عربها را در این باب برترین اقوام پنداشته، وی را مورد انتقاد قرار داده است (ص ۲۳۹)؛ ۱۴. *مشکل الحدیث*، که همان *مختلف الحدیث* است (لوکنت، همانجا)؛ ۱۵. *معانی القرآن*، که همان *تفسیر غریب القرآن* است. (همان، 168)؛ ۱۶. *معجزات النبی*، که احتمالاً همان *دلائل النبوة* است (همانجا)؛ ۱۷. *منتخب اللغة و تواریخ العرب*، که بر بخشی از کتاب *ادب الکاتب* منطبق است (همانجا)؛ ۱۸. *النسب*، که احتمالاً اجزائی از *المعارف* است (همان، 169)؛ ۱۹. *الوحش*. ابن قتیبه خود یک بار این عنوان را ذکر کرده (*الانواء*، ۴۳)، اما در جای دیگری از آن نشانی نیست.

ز ـ کتابهایی که انتسابشان به ابن قتیبه قطعاً یا به احتمال قوی مردود است: ۱. *الالفاظ المغربة بالالقاب المعربة*، که نسخه‌ای از آن در جامعة القرویین فاس موجود است (لوکنت، همان، 172)؛ ۲. *الامامة والسیاسة*، که بارها به چاپ رسیده است، از جمله در ۱۹۵۷ م در قاهره و نیز در ۱۹۸۵ م به کوشش طه محمد زینی (دربارهٔ ترجمه‌های کتاب و بحثهایی که دربارهٔ انتساب آن شده، نک: همان، 176-175)؛ ۳. *تلقین المتعلمین فی النحو*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس هست که نام ابن قتیبه تنها در پشت آن آمده و هیچ جاآنچنانکه مرسوم ابن قتیبه است، عبارت «قال ابو محمد» دیده نمی‌شود، شیوهٔ نگارش آن با شیوهٔ او تفاوت دارد و در آغاز آن، برخلاف معهود، مقدمه‌ای موجود نیست. به این دلایل لوکنت آن را از آثار ابن قتیبه به شمار نیاورده است (همان، 177-176)؛ ۴. *الجرائیم*، که ذیل *فقه اللغة* ثعالبی در بیروت (۱۸۸۵ م) به چاپ رسیده است؛ ۵. *الوزراء*. ابن منظور در *لسان* (ذیل خلل) کتابی به این نام به ابن قتیبه نسبت داده که دور از صواب است (همان، 178)؛ ۶. *وصیة*. لوکنت که مقدمه و بخشهایی از این کتاب را ترجمه کرده و در «مجلهٔ مطالعات اسلامی»[1] انتشار داده، معتقد است که انتساب کتاب به ابن قتیبه نادرست است (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *عقدالفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی

1. REI, 1960, pp., 73 - 92.

ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش ماکس گرونر، لیدن، ۱۹۰۰ م؛ همو، *الانواء*، به کوشش پلا و حمیدالله، حیدرآباددکن، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *تأویل مشکل القران*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ همو، *تفسیر غریب القرآن*، به کوشش احمد صقر، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش احمد زکی عدوی، قاهره، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ همو، «کتاب العرب او الرد علی الشعوبیة»، *رسائل البلغاء*، به‌کوشش محمد کرد علی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ همو، *المعانی الکبیر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ همو، *مقدمة الشعر و الشعراء*، به کوشش گودفروا دومونبین، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لیپزیک، ۱۹۲۳ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ازهری، محمدبن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ بطلیوسی، عبدالله بن محمد، *الاقتضاب*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ پلا، مقدمه بر *الانواء* (نک: ابن قتیبه در همین مآخذ)؛ *تاج العروس*؛ تمیمی، عبدالجلیل مغتاظ عوده، *ابن قتیبة اللغوی*، لیبی، جامعة سبها؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ همو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، اسحاق موسی، *ابن‌قتیبة*، ترجمهٔ هاشم یاغی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء* به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۶ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلام، محمد زغلول، *ابن قتیبة*، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ صقر، سید احمد، مقدمه بر *تأویل مشکل القرآن* (نک: ابن قتیبه در همین مآخذ)؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عکاشه، ثروت، مقدمه بر *المعارف* (نک: ابن قتیبه در همین مآخذ)؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ گودفروا دومونبین، موریس، مقدمه و تعلیقات بر *مقدمة الشعر و الشعراء* (نک: ابن قتیبه در همین مآخذ)؛ مخزومی، مهدی، *مدرسة الکوفة*، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دو منار و دیگران، پاریس، ۱۹۱۷ م؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یمانی، عبدالرحمن بن یحیی، مقدمه بر *المعانی الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ نیز:

EI[1]; Fleisch, Henri, *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba*, Damas, 1965; id, introd. *Le traité des divergences du Ḥadīṯ d'Ibn Qutayba* (Kitāb Ta'wīl Muḫtalif al-Ḥadīṯ), tr. Lecomte, Damas, 1962.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ قَدّاح، نک: عبدالله بن میمون.

اِبْنِ قُدامهٔ مَقْدِسی، نک: آل قدامه.

اِبْنِ قُرْصه، احمد بن موسی (د ۷۰۱ ق / ۱۳۰۲ م)، ادیب، شاعر و فقیه. او در فیّوم مصر به‌دنیا آمد، سپس به‌قُوص رفت و در شمار کارگزاران حکومت درآمد و مدتی نظارت بر دیوان قوص و اسکندریه را برعهده گرفت (ادفوی، ۱۴۶؛ صفدی، ۲۰۵/۸). چندی نیز در مدرسهٔ افرمیه به‌تدریس اشتغال داشت (ادفوی، صفدی، همانجاها). وی در نحو، لغت، ادب و نیز فقه چیره‌دست بود. از استادان او تنها به‌نام ابومحمد بن عبدالسلام اشاره شده است. گفته‌اند که وی کم سخن می‌گفت و در گفتار خویش إعراب کلمات را آشکار می‌کرد (ادفوی، صفدی، همانجاها؛ ابن حجر، ۳۸۲/۱). ادفوی برخی پیشگوییها نیز به‌او نسبت داده است (همانجا). وی مردی ظریف و نکته‌دان بود و گفت‌وگوی او با سلطان علم الدین سنجر شجاعی بر این امر دلالت دارد (نک: ادفوی، صفدی، همانجاها). ادفوی ضمن ستایش از شعر ابن قرصه گفته است که وی دیوانی در ۴ جلد داشته (ص ۱۴۷) و سپس چند قطعه از اشعار وی را که مجموع آنها به‌بیش از ۱۱ بیت نمی‌رسد، آورده است (صص ۱۴۷ـ۱۴۸). افزون بر دیوان، چند خطبه و مسائلی در فقه، نحو، لغت و ادب، ادفوی کتابی با عنوان *نُتَف المذاکرة و تُحَف المحاضرة* به‌او نسبت داده است (ص ۱۴۸؛ قس: صفدی، همانجا) که اکنون در دست نیست. وی سرانجام در شهر قوص چشم از جهان فرو بست (ادفوی، ۱۴۶؛ صفدی، همانجا).

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر*، به‌کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ادفوی، جعفر بن ثعلب، *الطالع السعید*، به‌کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م.

رضوان مساح

اِبْنِ قُرْقَماس، ناصرالدین (یا شمس‌الدین) محمد بن قرقماس (ح ۸۰۲ ـ شوال ۸۸۲ ق / ۱۴۰۰ ـ ژانویهٔ ۱۴۷۸ م)، ادیب، شاعر، مفسر قرآن، عالم علم حروف و کیمیا. بغدادی (*ایضاح*، ۲۲۰/۲) قرقماس را به صورت قورقماز ضبط کرده که شاید به تلفظ ترکی کلمه نزدیک تر باشد. دربارهٔ زندگی وی آگاهی اندکی در دست است، او که ظاهراً از فرزندان ممالیک بوده است، در قاهره زاده شد، قرائت قرآن را نزد جمال‌الدین محمود بن‌فوال آغاز کرد و سپس نزد همو قرائات سبع را آموخت (سخاوی، *الضوء*، ۲۹۲/۷). بخشی از ادبیات عرب، منطق، جدل، فقه و جزآن را نزد عزالدین عبدالسلام بغدادی فراگرفت (سخاوی، همانجا؛ داوودی، ۲۳۳/۲) و از دیگر عالمان هم روزگار خویش نیز دانش آموخت. گفته‌اند که وی در درس عزالدین ابن‌جماعه نیز حضور می‌یافت (سخاوی، همانجا). وی سپس به علم حروف، کیمیا و دیگر علوم خفیه روی آورد و مدعی دانستن آن علوم شد (همانجا؛ ابن ایاس، ۱۴۳/۳) و گفته‌اند که زین‌الدین انصاری این علوم را نزد وی آموخت (سخاوی، *الذیل*، ۱۴۳). در پزشکی نیز ظاهراً دستی داشت، زیرا دو کتاب در این زمینه از او باقی است. وی گویا برخی از آثار خود را در پاسخ به پرسشهایی که از او می‌شد، تألیف کرده است (همو، *الضوء*، همانجا).

ابن قرقماس که عالمی فروتن، بخشنده و خوش سخن بود (همان، ۲۹۳/۷)، در قاهره نزد ظاهر خوشقدم والی مصر و حجاز و شام مقام و منزلت بسیار یافت، چندانکه کتابخانهٔ او به ابن قرقماس واگذار شد و به سرپرستی مشایخی که در قبهٔ ظاهر بودند، منصوب گردید (همان،

۲۹۲/۷). وی نظر به زهد و پاک دستی، معتمد همگان بود و مردم اموال خویش را نزد وی به امانت می‌گذاشتند و حتی گاه به زیارت او می‌آمدند (همان، ۲۹۲/۷ ـ ۲۹۳). اما وی از مردم دوری می‌جست و بیشتر وقت خویش را به تألیف و استنساخ که وسیلهٔ معیشت او نیز بود، می‌گذرانید. وی مدرسه‌ای ساخت و شماری از کتابهایی را که خود استنساخ کرده بود، وقف آن کرد (همانجاها). ابن ایاس (همانجا) ابن قرقماس را یکی از بزرگان حنفی شمرده و سخاوی چندین بار با وی دیدار کرده و برخی از شعرهای او را نوشته است (*الضوء*، ۲۹۳/۷). با این حال گفته‌اند که در نوشته‌های ابن قرقماس خطاهای صرفی و نحوی بسیار بوده است (همان، ۲۹۲/۷) که ظاهراً از برخی کاستیها در عربی دانی او ناشی می‌شده است.

آثار: آثار برجای مانده از ابن‌قرقماس که ظاهراً هیچ‌کدام از آنها تاکنون به چاپ نرسیده، بدین شرح است: ۱. *ارجوزة فی دواء السنة أوفی جوارس (ظاهراً جوارش) البلاذُر* (ظاهریه، الطب والصیدلة، ۳۴۰/۲)، در مسائل داروشناسی (قس: کتاب شم ۴)؛ ۲. *رسالة فی الخاتم المثلث* (واگنر، I/121)؛ ۳. *زهرالربیع فی شواهد البدیع* (ابن ایاس، همانجا)، در علم بدیع. سخاوی (*الضوء*، همانجا) از آن با عنوان *زهر الربیع فی البدیع* و داوودی (۲۳۴/۲) با عنوان *زهرة الربیع فی البدیع* یاد کرده است. این کتاب در ۴۳ باب (حاجی خلیفه، ۹۵۹/۲) و بیش از ۱۰ دفتر و در حدود ۲۰۰ مبحث نوشته شده است و در هر مبحث آن شعرهایی از خود مؤلف به عنوان شاهد ذکر گردیده است (سخاوی، همانجا). ابن قرقماس خود در مقدمهٔ آن گفته است که هدف وی از تألیف این کتاب، روشن ساختن مبهمات علم بدیع بوده است (*آلوارت*، VI/414). وی پس از تعریف مختصر فصاحت و بلاغت به طرح مسائل بدیع پرداخته است (ملی، ۲۳۴/۷). کتاب از جناس آغاز می‌شود و به حسن ختام پایان می‌پذیرد (*آلوارت*، 415-VI/414). سخاوی این اثر را در نوع خود کتاب خوبی دانسته، اما به خطاهای بسیار در آن نیز اشاره کرده است (*الضوء*، همانجا). نگارش آن در رمضان ۸۶۲ به پایان رسیده است (حاجی خلیفه، همانجا). نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های ملی (ملی، همانجا)، قاهره (خدیویه، ۱۳۷/۴؛ GAL, II/175)، احمدیهٔ تونس (منصور، ۱۹۲)، رباط (بخیت، ۲۱/۱)، بصره (*مخطوطات*، ۱۴/۲) و نیز در پاریس (دوسلان، 444)، برلین (*آلوارت*، VI/414)، لیدن (ورهووه، VII/404) و فرانکفورت (برچ، IV/500) موجود است. کحاله (ص ۱۱۴) نسخهٔ دیگری به نام *رسالة فی البدیع* را نیز به ابن قرقماس نسبت داده که احتمالاً همین کتاب است. ابن قرقماس خود بر این کتاب شرحی به نام *الغیث المریع* نوشته است (سخاوی، همانجا، سیوطی، ۱۵۸ ـ ۱۵۹) که نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهووه، همانجا)؛ ۴. *طریقة المأمون فی معجون البلاذر* (*آلوارت*، V/631)، در طرز ساختن نوعی دارو. متن این کتاب به شعر است (همانجا)؛ ۵. *فتح الخلاق فی علم الحروف والاوفاق* (بغدادی، *هدیه*، ۲۱۰/۲)، در علوم خفیه و غریبه (ESC[2])؛ ۶. *فتح الرحمن فی تفسیر القرآن* (داوودی، همانجا)،که تفسیری است در ۲۰ مجلد (سخاوی، همانجا). دو جزء از آن در صوفیه موجود است (زرکلی، ۱۰/۷). ابن قرقماس خود آن را بزرگ‌ترین اثر خویش شمرده است (حاجی خلیفه، ۱۲۳۳/۲). وی در این تفسیر از شیوهٔ دیگر مفسران پیروی کرده و در خلال آن حکایاتی در بیم و امید و اندرز آورده است (درویش، ۱۰۰/۱). آربری (III/94) اثری با عنوان *تفسیر القرآن* را نیز به وی نسبت داده که احتمالاً عنوان مختصر همین کتاب است. سه نسخه از این کتاب در صوفیه موجود است که هر یک بخشی از قرآن را در بردارد (درویش، ۱۰۰/۱، ۱۰۱، ۱۰۲). همچنین نسخه‌ای از آن در استانبول (TS, I/556) موجود است؛ ۷. *القبس المجتبی (المجتنی) فی شرح الاسماء الحسنی* (حاجی خلیفه، ۱۳۱۶/۲; TS, III/283). ابن قرقماس در این کتاب نامهای خدا را به روش متکلمان و نحویان همراه با بیان حقایق صوفیه تفسیر کرده است (حاجی خلیفه، همانجا). نسخه‌ای از آن در استانبول (TS، همانجا) موجود است؛ ۸. *قبس المجتدی و ترقیة المبتدی* (بغدادی، *ایضاح*، ۲۲۰/۲). این کتاب برگزیده‌ای از کتابهای پیشینیان در زمینهٔ طالع بینی و علوم حروف و خفیه است (خدیویه، ۳۵۰/۵). نسخه‌ای با عنوان *قبس المهتدی و ترقیة المبتدی* در خدیویه مصر (همانجا) موجود است که با توجه به توضیح ذیل آن برمی‌آید که احتمالاً همان *القبس المجتبی فی شرح الاسماء الحسنی* باشد؛ ۹. *مختصر فی العلاج و دستور لاصلاح المزاج* (ظاهریه، الطب والصیدلة، ۴۱۳/۲)،در پزشکی؛ ۱۰. *المقالات الفلسفیة و الترجمانات الصوفیة* (بغدادی، هدیه، همانجا)، در تصوف (خدیویه، ۱۳۷/۲)؛ ۱۱. *المقامة الرابعة والعشرون* (ظاهریه، العلوم والفنون المختلفة، ۵۱۳).

در منابع، چندین کتاب دیگر نیز به وی نسبت داده‌اند که اینک اثری از آنها در دست نیست: ۱. *نثر الجمان المنتظم من فتح الرحمن* (حاجی خلیفه، ۱۹۲۶/۲). این کتاب، تلخیص تفسیر *فتح الرحمن فی تفسیر القرآن* است (همانجا). سخاوی (*الضوء*، ۲۹۲/۷)به این کتاب با عنوان *الجمان علی القرآن* اشاره کرده که ظاهراً به نثر مسجع بوده است (همانجا)؛ ۲. کتابی که به گفتهٔ ابن‌ایاس (۱۴۳/۳) آن را در معارضه با *مقامات* حریری نوشته بوده است. افزون برآنچه گفته شد، ابیاتی از سروده‌های او نیز در مآخذ آمده است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بخیت، محمد عدنان و نوفان رجاحمود، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، اردن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ درویش، عدنان، *فهرس المخطوطات العربیة*، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمدمحمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الضوءاللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سیوطی، *نظم العقیان فی اعیان الاعیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ ظاهریه، خطی؛ کحاله، عمر رضا، *المنتخب من مخطوطات المدینه المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳م؛ *مخطوطات المکتبة العباسیة فی البصرة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶ م؛ ملی، خطی؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; De Slane; ESC[2], GAL; *Pertsch; TS; Voorhoeve;* Wagner, Ewald, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden, 1976.

مهیار علوی مقدم

اِبْنِ قُرْقول، ابواسحاق ابراهیم بن یوسف بن ابراهیم وَهرانی حَمزی (۵۰۵ ـ ۵۶۹ ق / ۱۱۱۱ ـ ۱۱۷۴ م)، محدّث و فقیه مالکی. اصل خاندان او به‌حمزه از توابع بجایه باز می‌گردد. وی در المریه متولد شد و در همانجا نشأت یافت. سپس به‌مالقه و بعد سبته و از آنجا به‌سَلا نقل مکان کرد و سرانجام به‌فاس رفت و همانجا درگذشت. او برای کسب علم سفر بسیار کرد و بجز آنچه ذکر شد، در دیگر نقاط مغرب و اندلس چون مکناسه و جزیرهٔ شقر نیز به‌تعلم و تعلیم پرداخت (ابن ابار، ۱۵۱/۱ ـ ۱۵۲). از مشایخ وی ابومحمد ابن عطیه، ابوبکر ابن عربی، ابواسحاق ابن‌خُبَیش و ابوالحسن ابن باذش را می‌توان نام برد (نک: همانجا). او شاگردان و راویان بسیاری داشته (همانجا) که از آن جمله یوسف بن محمد بن شیخ و عبدالعزیز بن علی سماتی قابل ذکرند (ذهبی، ۵۲۰/۲۰). تنها اثر شناخته شدهٔ ابن قرقول، کتاب *مطالع الانوار علی صحاح الآثار*، در غریب الحدیث است که آن را به‌شیوهٔ کتاب *مشارق الانوار* قاضی عیاض نوشته و در آن به‌مشکلات احادیث *موطأ* مالک، *صحیح* بخاری و *صحیح* مسلم و توضیح لغات مبهم آنها پرداخته است (حاجی خلیفه، ۱۷۱۵/۲). از این کتاب چندین نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های جامع قرویین فاس، توپکاپی و چستربیتی و جز آن موجود است (فاسی، ۳۷۵/۲، ۱۲۹/۳؛ TS، شم 2820؛ آربری، شم 3561؛ GAL, I / 457; GAL, S, I / 633).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ نیز: *Arberry*; GAL; GAL,S;TS..

محمود نوالی

اِبْنِ قِرِّیّه، ابوسلیمان ایوب بن زید (د ۸۴ ق/ ۷۰۳ م)، خطیب بلیغ که به مادر یا جدهاش القرِّیّه انتساب یافته است (ابن قتیبه، *المعارف*، ۴۰۴؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۱). زندگی‌نامهٔ او مانند شرح احوال اکثر خطیبان و شاعران معاصرش از چند روایت افسانه‌آمیز تشکیل یافته که صحت همهٔ آنها محلّ تردید است و تنها می‌توان به این امید بست که شاید خطوط اصلی آنها، بازتاب مبهمی از زندگی واقعی او باشد. ابوالفرج اصفهانی (۳/۲، ۹) حتی وجود او را قاطعانه طی روایتی که به اصمعی می‌رسد، خیالی و ساختگی دانسته و نامش را با مجنون عامری در یک صف نهاده است. همهٔ روایاتی که دربارهٔ او به دست ما رسیده،بر فصاحت و سخندانی او تکیه دارد. وی مانند اکثر قریب به اتفاق خطیبان و شاعران بدوی از هنر نوشتن و خواندن بی‌بهره بود، اما منابع ما همه به این نکته اصرار ورزیده‌اند و گویی خواسته‌اند از این راه، نبوغ او را در سخنوری بهتر متجلی سازند (مثلاً نک: ابن خلکان، همانجا). جاحظ (*البیان*، ۳۳/۱ ـ ۳۴) با لحنی انتقاد آمیز اشاره می‌کند که نام وی از نام سحبان بن وائل نزد عامه مشهورتر است (قس: همو، *الحیوان*، ۱۰۴/۲) و بدین سان گویی آنچنانکه معمول همگان است، مقام او را ارج نمی‌نهد. روایات ما غالباً گرد رابطهٔ او با حجاج بن یوسف دور می‌زند. بخش نخستین این روایات بسیار متأخر است و ما کهن‌تر از ابن خلکان در سدهٔ ۷ ق چیزی نیافته‌ایم و البته منبع او نیز ناشناخته است. مایهٔ اصلی داستان، یکی امّی بودن و دیگر فصاحت اوست. ابن قریه در یکی از سالها بر اثر خشکسالی به عین التمر آمد و در آنجا برخوانی که والی برای تهی‌دستان می‌گسترد، حاضر شد. روزی حجاج نامه‌ای برای عامل خود نوشت و در آن زبانی بس غریب ــ که بی‌گمان زبان اهل بادیه بود ــ به کاربست،چنانکه عامل از فهم‌کلام حجاج فروماند.ابن‌قریه که از ماجرا آگاه شده بود، خواست تا نامه را برای او بخواند. عامل عین التمر چون از سخندانی او آگاهی یافت، خواست که پاسخ نامهٔ حجاج را هم املا کند. پس چون نامه به دست حجاج رسید، دانست که این نثر، نثر کاتبان دیوانی نیست. از این رو خواست تا نویسنده را نزد وی فرستند. بدین سان سخندان بدوی به دستگاه حجاج راه یافت (ابن خلکان، همانجا؛ صفدی، ۳۹/۱۰ ـ ۴۰؛ ابن شاکر، ۲۶۹/۳ ـ ۲۷۰). این روایت که شاید چندین قرن پس از مرگ ابن قریه ساخته شده باشد، در واقع مقدمه‌ای است برای ماجراهایی که پس از آن با حجاج داشت.

این دسته از روایات هم، با آنکه نسبتاً کهن است و از سدهٔ ۳ ق آغاز شده، اگر سراسر ساختگی نباشد، تردید نیست که جعل بسیار در آنها راه یافته و در قالب زیبا و دلنشین افسانه‌های کهن عرب درآمده است. ابن قتیبه یک بار در *المعارف* (همانجا) اشارهٔ مختصری کرده گوید: وی که خطیبی سخندان بود، به حجاج پیوست و حجاج به اتهام گرایش به ابن اشعث به قتلش رسانید. اما دینوری در *اخبار الطوال* (صص ۳۱۸ ـ ۳۲۳) این ماجرا را با تفصیل بسیار شرح داده و ظاهراً از همین کتاب است که روایت با شاخ و برگهایی تازه به کتب دیگر، خاصه ابن خلکان (۲۵۱/۱ ـ ۲۵۴)، راه یافته است. حجاج او را به رسالت نزد ابن اشعث فرستاد، اما ابن اشعث وی را به بهانهٔ عدالت خواهی و امید پیروزی به خود جلب کرد و حتی او را بر آن داشت که نامه‌ای به زبانی شیوا برای حجاج بنویسد. البته حجاج، چنانکه ابن قریه حدس زده بود، بی‌درنگ دانست که نامه را چه کسی املا کرده است. پس از چندی قیام ابن اشعث به شکست انجامید و ابن قریه اسیر حجاج شد.

اینک صحنه‌ای که حجاج خشمگین در یک سوی آن ایستاده و ابن قریهٔ شیرین زبان،اما دست از جان شسته در سوی دیگر آن، موقعیتی بس مناسب فراهم می‌آورد تا راویان، هیجان انگیزترین و حکیمانه‌ترین سخنان را به ابن قریه نسبت دهند و یا اگر اندک مایه‌ای از حقیقت موجود بوده است، آن را آبُ و رنگ فراوان بخشند. همهٔ این گفتارها را دینوری (همانجا) و پس از او ابن خلکان (همانجا) نقل کرده‌اند. زیباترین بخشهای این سخنان را برخی از منابع سدهٔ ۴ ق نیز آورده‌اند (مثلاً طبری، ۱۱۲۷/۲ ـ ۱۱۲۸) و ازجملهٔ آنهاست این مثل معروف که

«لکلّ جواد کَبوة و لکلّ حلیم هَفوة». عاقبت حجاج با همهٔ شیفتگیی که نسبت به سخنان او ابراز می‌داشت، دست از قتل وی برنداشت. دینوری (ص ۳۲۳) در صحنهٔ دلخراشی شرح می‌دهد که چگونه حجاج به دست خود خون او را ریخت؛ اما روایات در این باب مختلف است: طبری (همانجا) گوید که جلاد سر او را زد و مسعودی (۱۴۰/۳) به سه روایت اشاره دارد. روایت طبری با بخشی از حکایتها تفاوت دارد. وی می‌نویسد که ابن قریه پس از شکست ابن اشعث، چندی در خدمت حوشب، عامل حجاج بر کوفه، بود، تا روزی نامهٔ حجاج که خواسته بود ابن قریه را در بند نزد وی بفرستند، رسید.

گویا از زبان ابن قریه سخنان کوتاه مسجع نیمه موزون و سراپا حکمت‌آموز یا نکته‌آمیز و یا گاه به ظاهر عمیق و خردمندانه، که ویژهٔ کلمات قصار عربی است، در سده‌های ۳ و ۴ ق فراوان نقل می‌شد. زیرا علاوه بر گفت و گوی مفصل او با حجاج که حتی شامل اظهارنظرهای بسیار مفصل دربارهٔ قبایل مختلف عرب هم می‌شود (نک: ابن خلکان، ۲۵۲/۱ ـ ۲۵۳)، گفتارهای دیگری نیز که گاه سخت گونه‌گون است، به وی نسبت داده‌اند. مثلاً حجاج که قصد خواستگاری از زنی شریف داشت، از او سخنی سخت موجز و درعین حال بلیغ می‌طلبد و سپس هنگام طلاق دادن زن، همین تقاضا را تکرار می‌کند (ابن قتیبه، عیون، ۲۰۹/۲، ۶۹/۳). جای دیگر وی دربارهٔ زنان با حجاج گفت و گو می‌کند (مسعودی، ۱۷۲/۳)، از جانب حجاج نامه‌ای برای عبدالملک املا می‌کند (ابوهلال عسکری، ۸۱) و از انتخاب محل و ساختن شهر واسط توسط حجاج انتقاد می‌کند (بلاذری، ۲۸۸). جاحظ (*المحاسن*، ۹) داستان شیرین سخنی او را به دربار عبدالملک نیز کشانده است، اما این سخن به کلی ناممکن می‌نماید، خاصه که در هیچ یک از منابع کهن به آن اشاره‌ای نرفته است. منابع متأخرتر مانند سمعانی (۴۰۶/۱۰) و ابن اثیر (۳۳/۳) هم آن را نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون *التواریخ*، نسخهٔ خطی احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۲۲؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م، ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۹۷۸/۱۳۹۸ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، *المحاسن والاضداد*، لبنان، دار مکتبة العرفان؛ دینوری، احمد بن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م.

زهرا خسروی

اِبْنِ قُزْمان، عنوان چند تن از افراد خاندانی قرطبی که در سده‌های ۴ ـ ۶ ق/ ۱۰ ـ ۱۲ م می‌زیسته‌اند. در بارهٔ نام جد اعلای این خاندان، «قزمان» نمی‌توان اظهار نظر قاطع کرد. از طرفی این احتمال داده شده است که قزمان شکل عربی شدهٔ نام اسپانیایی Guzman باشد که خود ریشهٔ ژرمنی[1] دارد. حرف «ق» هر چند جایگزین عادی «g» نیست، ولی می‌توان مواردی چون «سرقسطه»[2] یافت که در آن اینگونه تبدیل صورت گرفته باشد. از طرف دیگر در سدهٔ ۱ ق/۷ م در جزیرة العرب نام قزمان به عنوان یک نام عربی، نمونه دارد (نک: ابن حجر، ۲۳۵/۳) که مشتق از مادهٔ «ق ز م» است. کودرا[3] در یادداشتهایی که در ۱۹۱۰ م منتشر ساخته بود، احتمال عربی بودن این نام را بر ژرمنی (ویزیگوتی) بودن آن ترجیح داده است (EI¹). شایان ذکر است که نسبت «زهری» برای افراد این خاندان که در نوشتهٔ ابن عبدالملک (۴۷۷/۲) و ابن خطیب (۴۹۴/۲) دیده می‌شود ــ اگر چه آنگونه که کولن[4] ترجیح داده، ممکن است مربوط به نوعی رابطهٔ غیرنسبی باشد (EI²) ــ می‌تواند نسبتی اصیل بوده، بر انتساب آنان به عرب بنی زهره دلالت نماید. به هر روی در اندلس کسان دیگری نیز می‌توان یافت که نام قزمان داشته‌اند (نک: ابن حزم، ۲۱۴؛ ابن بشکوال، چ ۱۹۵۵ م، ۷۳/۱).

خاندان بنی قزمان در سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ م در قرطبه از نفوذ و اعتبار بسزایی برخوردار بودند و از میان آنان رجال علمی و سیاسی، حتی وزیر برخاست (نک: ابن سعید، *رایات*، ۷۳، *المغرب*، ۲۰۵/۱؛ ابن بسام، بخشهایی، ۱۲۰)، ولی در پی تحولات ربع پایانی سدهٔ ۵ ق اقتدار آنان رو به کاستی نهاد. معروف‌ترین افراد این خاندان اینانند:

۱. **ابوبکر محمد بن عیسی‌بن عبدالملک قرطبی** (د ح ۵۵۵ ق/ ۱۱۶۰ م)، شاعر بلندآوازه و پیشوای زجل سرایان اندلس. با توجه به شعری از خود ابن قزمان (زجل ۳۸ بند ۹) می‌توان گفت که او در ۴۷۹ ق/۱۰۸۶ م (درگیر و دار نبرد زلاقه) هنوز زاده نشده بود.

ممکن است فروپاشی سلسلهٔ افطسیان بطلیوس در ۴۸۷ ق که عموی ابن قزمان وزارت آنان را داشت و برچیده شدن ملوک الطوایفی و برقراری حکومت مرابطون در اندلس به دست یوسف بن تاشفین در ۴۸۹ ق، در دور شدن بنی قزمان از اقتدار سیاسی مؤثر بوده باشد، ولی به هر دلیل آنگاه که ابن قزمان مدیحه‌های زجلی خود را می‌سروده و به رجال سیاسی تقدیم می‌کرده، چندان به اقتدار خاندان خود دلخوش نبوده است. وی گاه بنی قزمان را بندگان ابن زهر اشبیلی خوانده (زجل ۹ بند ۴۱) و گاه بقای آنان را به برکت وجود ابوالولید زجالی دانسته است (زجل ۸۹ بند ۱۰). هر چند ممکن است این درجه از تذلل نوعی مبالغه در مدح تلقی شود، ولی می‌بایست ورای این مبالغه حقیقتی نهفته باشد.

---

1. Gothsmanna (درگوتیک) , Guotman (در آلمانی علیای باستان و میانه)
2. (Cae) saraugusta
3. F. Codera
4. G.S. Colin

ابن قزمان در دامان خاندانی اهل علم و ادب پرورش یافت و چنانکه از جای جای زجلهایش پیداست، ادیبی برجسته شد که اطلاعات عمومی و تاریخی فراوان داشت و از فن حدیث نیز بی‌اطلاع نبود (نک: زجل ۷ بند ۱۷، زجل ۱۳ بند ۹، نیز: زجل ۷۹؛ ابن سعید، *رایات*، همانجا؛ ابن خطیب، همانجا).

از نظر جایگاه سیاسی گفتنی است که ابن قزمان با سران قرطبه و دیگر شهرهای اندلس در رابطه بوده و شاهد آشکار بر این روابط *دیوان* اوست. وی بارها به صاحب منصبان دولت مرابطون پیشنهاد همکاری داده و توانایی خویش را برای تصدی منصب دبیری بدانان گوشزد کرده است (نک: زجل ۲ بند ۴، زجل ۷ بند ۱۷، زجل ۹ بند ۳۶، زجل ۱۳ بند ۹، زجلهای ۲۲ و ۹۵). اینکه بر صفحهٔ عنوان نسخهٔ منحصر به فرد دیوانش از او با عنوان «وزیر» یاد شده است ــ اگر چه احتمال وقوع خلط بین سرایندهٔ زجلها با عموی همنام و هم کنیه‌اش نیز وجوددارد ــ این احتمال را به ذهن می‌آورد که اعطای این عنوان به او صرفاً جنبهٔ تشریفاتی داشته و دلالت بر منصب خاصی نداشته باشد (نک: دوزی، EI[1],S; II/807).

دوران زندگی ابن قزمان همواره با رو در رویی مسلمانان اندلس و مسیحیان همراه بوده است و انعکاس این جو در شعر او به روشنی دیده می‌شود. وی نه تنها نسبت به سران ستیزه‌جوی مسیحیان ابراز تنفر می‌کند (نک: زجل ۴۷، زجل ۸۶ بند ۵، زجل ۱۳۰ بند ۱) و مجاهدات مسلمانان برضد آنان را می‌ستاید (نک: زجل ۸۶ بند ۷، جم)، بلکه اساساً نسبت به مردم مسیحی نیز دید غیر دوستانه‌ای دارد (زجل ۳۸ بند ۱۴، زجل ۸۶ بند ۹، زجل ۱۳۷ بند ۵).

ابن قزمان با سرودن مدیحه برای رجال توانگر قرطبه چون بنی حمدین، ابوالولید ابن رشد، ابو یونس ابن مغیث و ابن ابی الخصال روزگار می‌گذرانید، اما به خصوص به ابوالقاسم احمد بن حمدین قاضی قرطبه آن اندازه نزدیک بود که یکی از بلیغ‌ترین مدیحه‌های خود را در وصف او سروده (زجل ۷۹) و تنها مرثیهٔ دیوانش را در رثای او گفته است (زجل ۸۳). ابن قزمان حتی مدتها پس از وفات او به یادش شعر سروده است (زجل ۳۸ بندهای ۳۶ ـ ۳۸).

گویا عنایت سران قرطبه به ابن قزمان آن اندازه نبود که نیاز شاعر را برآورد و سختی زندگی او را بر آن می‌داشت که بارها و بارها رنج سفر را بر خود هموار سازد. وی در سفرهایش به اشبیلیه مورد حمایت ابوالعلاء ابن زهر و ابن قرشی زهری بود و در غرناطه کسانی چون وزیر ابوعبدالله ابن سعاده، وزیر ابوالحکم ابن ابی عیشون و ابوبکر محمد بن سعید به او عنایت داشتند (نک: ابن قزمان، جم). مجلس آشنایی او با شاعره‌ای به نام نزهون نزد همین ابوبکر بوده است (ابن سعید، همان، ۹۱، *المغرب*، ۱۲۱/۲؛ ابن خطیب، ۵۰۴/۲). ابن قزمان زجلی نیز در مدح یک وزیر جیانی سروده و گویا برای تقدیم آن به جیان رفته بود (نک: زجل ۲۱ بند ۱۴). احساس غربت و خستگی ابن قزمان از این سفرهای پیاپی در اشعار او منعکس شده است (مثلاً نک: زجلهای ۷۸ و ۱۲۴).

با بر افتادن سلسلهٔ مرابطون به دست موحدون در مغرب در ۵۳۹ ق / ۱۱۴۵م دامنهٔ سلسلهٔ موحدون به اندلس نیز کشیده شد و این انتقال قدرت موجب بروز پریشانی در اوضاع سیاسی گشت. حتی پیش از این انتقال خوف از تعقیب و حبس در مواضعی از *دیوان* ابن‌قزمان به چشم می‌خورد (نک: زجلهای ۳۹ و ۱۳۷). گویا یکی از موارد گرفتاری او این بوده است که یکی از امرای بنی مناصف بدو بد گمان شده و وی را به اتهام «منافق» و «مخالف» بودن به زندان افکنده بود که با وساطت امیر محمدبن سیر از کشته شدن رهایی یافت (نک: زجل ۴۱).

ابن‌قزمان سرانجام در موطن خود قرطبه در شب آخر رمضان ۵۵۵ (ابن‌خطیب، ۵۰۵/۲) یا در ۵۵۴ (ابن‌ابار، *تحفة*، ۵۶) چشم از جهان فرو بست.

به طورکلی در منابع تاریخی عربی دربارهٔ شرح حال ابن‌قزمان اطلاعات قابل توجهی دیده نمی‌شود. منبعی که بیشترین اطلاع را در این باره به دست می‌دهد، *الاحاطة* ابن‌خطیب است که بین شخصیت ابن‌قزمان با عمویش، وزیر ابوبکر محمدبن عبدالملک خلط کرده است. در آثار تحقیقی ۱۰۰ سال اخیر نیز تحت تأثیر برخی منابع پیشین و عنوان ابهام برانگیز نسخهٔ خطی *دیوان*، تا دهها سال خلط بین این دو تن دیده می‌شود. نه تنها در مقالاتی که زایبولد[1] در چاپ اول «دائرة المعارف اسلام[2]»، نیکل در مقدمهٔ ویرایش خود از *دیوان* و بایراکتارویچ[3] در ذیل چاپ اول همان دائرة‌المعارف[4] نوشته‌اند، بلکه در مقاله‌ای که نیکل در ۱۹۳۹م با عنوان «قطعاتی از شرح حال ابن‌قزمان[5]» منتشر ساخت، این خلط به وضوح دیده می‌شود. البته در همین اوان لوی‌پرووانسال و به دنبال او کولن و نیکل دریافته بودند که این دو شخصیت باید از یکدیگر متمایز شوند (نک: نیکل، «شعر...[6]»، 268-267). پنج سال بعد لوی‌پرووانسال با انتشار یافته‌های خود در مقالهٔ «نکته‌ای تازه دربارهٔ ابن‌قزمان» این تمایز را ثابت کرد (-347 369). برخی از محققان معاصر کوشیده‌اند تا خلأ موجود در شرح حال ابن‌قزمان را با استفاده از سروده‌های او جبران نمایند. ولی گاه برداشتی نادرست از یک کلمه یا دریافتی از یک جمله موجب داوری عجولانه شده است. از جمله، این گفتهٔ بروکلمان که ابن‌قزمان در سفرهایش بوزینه‌ای را با خود همراه داشته (GAL, S, I/481)، ظاهراً برداشتی نادرست از کلمهٔ «قرد» در زجل ۷ (بند ۲) و زجل ۱۲۱ (بند ۲) بوده که در این زجلها ــ چنانکه کولن گفته ــ این کلمه به معنی نحس در مقابل سعد است (EI[2]). همچنین بایراکتارویچ و در پی او بروکلمان و کولن از زجل ۱۴۵ (بند ۱۰) و زجل ۱۴۷ (بند ۵) چنین استنباط کرده‌اند که ابن‌قزمان «هرگز دریا را ندیده» و «مدتی امام

1. C.F. Seybold 2. EI[1]. 3. F. Bajraktarević 4. EI[1], S. 5. "Biographische..." 6. *Hispano...*

جماعت یک مسجد بوده است» (GAL,S، همانجا؛ EI¹,S; EI²)، اما اگر از دیدگاه شعرشناسی با همین ابیات برخورد شود، شاید برداشتهای مزبور سطحی به نظر آیند.

شعر: حجاری اشاره کرده است که ابن‌قزمان در آغاز به گفتن اشعار سنتی (معرب) پرداخت، ولی چون احساس کرد که توان همسنگی با شاعران چیره‌دستی چون ابن‌خفاجه را در خود نمی‌بیند، به گفتن زجل روی آورد (ابن‌سعید، *المغرب*، ۱۰۰/۱). ابن‌قزمان خود نیز نه تنها اشاراتی به شعر سنتی خویش دارد، بلکه در کنار یاد کردن از توانایی‌اش در سرودن زجل، بارها از موشح‌سرایی خود نیز سخن رانده است (نک: زجل ۷ بند ۱۷، زجل ۲۴ بند ۱۰، زجل ۹۴ بند ۱۷، جم). نمونه‌های متعددی از اشعار غیر زجلی ابن‌قزمان را می‌توان در کتب ادبی چون *تحفة* ابن‌ابار (صص ۵۶ ـ ۵۷)، *المغرب* ابن‌سعید (همانجا)، *الاحاطة* ابن‌خطیب (۴۹۵/۲ ـ ۴۹۷) و *نفح السحر* تجیبی (ص ۱۳۲) مشاهده کرد.

بدون تردید آنچه نام ابن‌قزمان را پاینده ساخت، زجلهای پرجاذبهٔ او به گویش محلی بود. وی چندان در این سبک شعری استاد بود که پیشوای زجل‌سرایان اندلس (امام‌الزجالین) لقب گرفت (ابن‌خلدون، ۱۴۶۰؛ ابن‌سعید، همان، ۱۰۰/۱، ۱۶۷). البته همانطور که ابن‌قزمان در مقدمهٔ مسجع *دیوان* یادآور شده، وی نخستین زجل‌سرای دیار اندلس نیست و این سبک مدتها پیش از او سابقه داشته است، اما او با نوآوریهای خود شیرینی و زیبایی زجل را هویدا ساخت (نک: ابن‌خلدون، همانجا؛ ابن‌ابار، همان، ۵۶؛ ابن‌حجه، ۵۲؛ نیز زجل ۵۹ بندهای ۹ ـ ۱۰). برخی از اهل ادب توانایی ابن‌قزمان در زیباگزینی معانی را با اشعار متنبی در ادبیات سنتی قیاس کرده‌اند (نک: مقری، ۳۸۵/۳).

یکی از جلوه‌های هنر ابن‌قزمان در گزینش معانی، استادی او در به‌کارگیری تشبیهات است. او در کنار تشبیهات ملموس و روزمره (مثلاً زجل ۱۳۶ بند ۶) تشبیه‌هایی ساخته که در عین سادگی بسیار خیال‌پردازانه است (مثلاً زجل ۱۴۲ بند ۴، زجل ۱۴۰ بند ۵).

زیبایی زجلهای ابن‌قزمان نه تنها در مغرب زمین بسیاری از دوستداران ادب را جذب خود می‌نمود، بلکه حتی در مشرق که گویش آن اشعار چندان آشنا نبود، هواداران زیادی یافته بود. به گزارش ابن‌سعید در سدهٔ ۷ ق/۱۳م در حالی که هنوز دیر زمانی از وفات شاعر نمی‌گذشت، *دیوان* او در مغرب و مشرق رواج داشته (*المغرب*، ۱۶۷/۱) و در بغداد بسیار مورد توجه بوده است.

شراب و زن در اشعار ابن‌قزمان جلوه‌ای ویژه دارد. باید توجه داشت که شاعر در جوانی ازدواجی ناموفق داشته و شکست در آن تأثیر انکارناپذیری بر روحیهٔ او گذارده است (نک: زجل ۲). ثمرهٔ این ازدواج فرزندانی بود که ابن‌قزمان اندیشهٔ آیندهٔ آنها را داشت (زجل ۱۱ بند ۱۰) و ثمرهٔ دیگرش این بود که شاعر را نسبت به وفای زنان بدبین نمود. او نه تنها از همسرش، بلکه از خواهر خود نیز شکوه دارد و به جنس زن با دیدی تردیدآمیز می‌نگرد (نک: زجل، ۸۹).

مقایسهٔ این بدبینی با ستایشهایی که او از زیبایی زنان دارد، در بادی امر انسان را به شگفتی وا می‌دارد. معشوقه‌هایی که ابن‌قزمان با نامهای زهره، مریم، عایشه و... از آنان یاد می‌کند، ممکن است شخصیتهای‌تخیلی یاواقعی باشندکه شاعرعشق رادر آنان جست‌وجو می‌کند. اما همواره از بی‌وفایی آنان شکایت دارد. او عشق را برای انسان خذلان می‌شمرد و از خواری خود در طول زندگی سخن می‌گوید (نک: زجل ۴ بند ۳). شاعر رابطهٔ معشوق و عاشق را به مولا و بنده مانند کرده (زجل ۱۳۰ بند ۱) و معشوق خود را «ای بانوی من» (یا ستّی) خطاب می‌کند (زجل ۱۴۵ بند ۷).

در کنار عشق به زن، عشق به مرد نیز در زجلهای ابن‌قزمان دیده می‌شود. عشق او به شخصیتی با نام ابراهیم وشکی که درجای جای *دیوان* از او یاد کرده است، به گفتهٔ خود شاعر فکر او را تسخیر کرده و آتش در دلش افکنده است (زجل ۱۰۸ بند ۲). در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که برخی محققان چون بایراکتاروویچ و در پی او بروکلمان چنین اظهار داشته‌اند که در اشعار ابن‌قزمان گرایش به عشق همجنس بر جنس مخالف غلبه دارد (GAL,S;EI¹,S،همانجا)، ولی باید توجه داشت که در زبان ابن‌قزمان پای‌بندی به تمایز مذکر و مؤنث در صرف افعال و ضمایر دیده نمی‌شود و این نکته را نباید در تفسیر زجلهای عشقی او از نظر دور داشت. اگر بخواهیم بر پایهٔ شعر ابن‌قزمان دربارهٔ شخصیت اخلاقی واقعی او داوری کنیم، همواره باید عواملی چون مبالغه، تخیل و خواست مخاطبان از شاعر را در مد نظر داشته باشیم. اینکه او خود را بارها «نا اهل» (خلیع) قلمداد کرده و در دو مورد خویشتن را «زانی» و در موردی «لوّاط» خوانده است (زجل ۱۱ بند ۱۰، زجل ۳۰ بند ۳)، نمی‌تواند به‌سادگی یک اعتراف جسورانه تلقی شود. اگر بایر اکتاروویچ و بعدها کولن این تعبیرهای شاعرانه را به مثابهٔ اعتراف نامهٔ ابن‌قزمان تلقی کرده و او را یک هرزهٔ بی‌بند وبار و فاسق آشکار شمرده‌اند (EI¹,S;EI²)، با نگرشی دیگر می‌توان این تعابیر را نوعی تظاهر پنداشت. بسیاری از صحنه‌های مغازلهٔ او با زنان که در زجلهای وی تصویر شده، می‌تواند تنها یک بازی با الفاظ و معانی باشد و تغزلی تلقی شود که در مقدمهٔ یک مدح مناسب می‌نماید. به‌خصوص باید درنظر داشت که فضای شعر در زجلهای ابن‌قزمان فضای پرده‌دری و هرزگی نیست و به‌طور خاص در مورد عشق به مرد، شاعر آرزوی خود را دیدار و صحبت محبوب می‌شمارد (نک:زجل ۱۰۸).

گریزان بودن او از فقیهان و متشرعان که بارها آن‌را پیش کشیده (نک: زجل ۲۲ بند ۴، زجل ۲۳ بند ۴) با به یاد داشتن این حقیقت که او با جمعی از فقیهان همچون ابوالولید ابن رشد جد، رابطهٔ نزدیک داشته و بسیاری از مدیحه‌های خود را به آنان تقدیم کرده، محل تأمل است. به هر حال اعترافات ابن‌قزمان در اشعار خود،اگرچه می‌تواند در واقع امر صادق یا کاذب باشد، ولی در زبان شعر هرگز نباید آنها را بیش از

اندازه جدی گرفت. چه بسا «عود»ی که به عشق و شوق توصیه می‌کند و خود هرگز آن را درنیافته است، خود ابن‌قزمان باشد (نک: زجل ۱۳۹ بندهای ۴ ـ ۵).

شراب نیز در سروده‌های ابن‌قزمان جایگاه ویژه‌ای دارد و سراسر *دیوان* او مشحون از اشتیاق شاعر به شرب است؛ حتی در جایی وی کسی را که از شرب پرهیز کند، مورد اهانت شدیدی قرار داده است (زجل ۲۲ بند ۴). او حب شراب را روزی خود از جانب خداوند شمرده (زجل ۱۴۸ بند ۵) و همان وصیت معروف را دارد که به هنگام مرگ در تاکستانی به خاکش سپارند (زجل ۹۰ بند ۵). باید افزود که در *الاحاطة* ابن‌خطیب (۲/۵۰۵) روایتی است که حکایت از شرابخواری ابن‌قزمان دارد. در کنار یار و شراب، در اشعار ابن‌قزمان شوق به موسیقی و مناظر طبیعی را نیز می‌توان دید (مثلاً نک: زجل ۵۲ بند ۸).

تصویر ابن‌قزمان در زجلهایش، نشان دهندهٔ مردی است که مفهوم زندگی مرفه را دریافته است، اما همواره فقری که او را شایسته نیست، آزارش می‌دهد. شکایت همیشگی او از غذای نامناسب، مسکن کرایه‌ای و گرانی قیمتها (به‌ویژه نک: زجل ۶۳ بند ۲، زجل ۶۸ بند ۵، زجل ۸۷ بند ۵) و به دیگر سخن فقر در سراسر *دیوان* او دیده می‌شود. شاید این تصور در ذهن ایجاد شود که گویندهٔ این اشعار سعی داشته با یادآوری مشکلات خود، کرم ممدوح را برانگیزد یا تحمل سختی را بر خود آسان سازد، ولی با این حال شاعر همواره در سروده‌هایش روحیهٔ شاد خود را حفظ کرده و به مشکلات اجازه نمی‌دهد تا لذت زندگی را از او بگیرند.

شاعر به آینده‌ای روشن امید دارد و سخت به فرج بعد از شدت معتقد است (زجل ۶۸ بند ۲، زجل ۱۳۰ بند آغازین). اگرچه گاه‌گاه ضرورت او را وا می‌دارد که به چشمداشت صله‌ای، زجلی را به کریمی تقدیم کند (زجل ۵۱ بند ۴)، ولی وی از حد رفع نیاز درنمی‌گذرد و در اهدای اشعار خود افراط نمی‌ورزد (زجل ۴۲ بندهای ۳ ـ ۴). او درهم و دینار را برای نیاز عاجل می‌خواهد و به آینده طمع نمی‌کند و خود این خلق خویش را به شیر تشبیه می‌کند (زجل ۱۰۲ بند ۸، زجل ۱۰۵ بند ۹). وی صله را حق خود می‌دانسته و گاه تفاخر بر ممدوح در شعر او دیده می‌شود (نک: زجل ۸ بندهای ۵ ـ ۶، زجل ۷۷ بند ۸، زجل ۱۰۵ بند ۶). او خود را استاد مسلم زجل می‌داند و زجلهایش را سحر می‌شمرد (زجل ۱۳۴ بند ۱۰، زجل ۱۴۸ بند ۷، جم).

ابن‌قزمان با اینکه در غرب می‌زیسته، ولی فرهنگ غالب بر شعر او شرقی است. مضامین به خدمت گرفته شده در اشعار وی آشکارا این نکته را می‌نمایاند، حتی آشنایی او با شرق تا آنجاست که به «شلوار اصفهانی» مثل زده است (زجل ۱۰۳ بند ۶) و نیز اینکه او طبع اشبیلی را طبع خست و طبع عراقی را طبع بخشندگی می‌شمارد، به گونه‌ای دلبستگی او را به شرق نشان می‌دهد (زجل ۹۳ بند ۸).

به‌طور کلی باید گفت زجلهای *دیوان* بیشتر از اشعاری تشکیل شده که به دیگران اهدا گردیده است، ولی برخی زجلها نیز به کسی اهدا نشده و موضوع آنها بیشتر وصف شراب و عیش است و چنانکه گفته شده، اینگونه زجلها از نظر قالب شعری به موشح نزدیک‌تر است (نک: استرن، 171). مدیحه‌های اهدا شده همچون مدیحه‌های سنتی با یک تغزل آغاز شده و شاعر پس از تخلص به مدح اغراق‌آمیز ممدوح می‌پردازد. مشخصات فنی زجلهای ابن‌قزمان از نظر عروض، قافیه و خرجه توجه جمعی از محققان را به خود جلب کرده است (نک: هـ د، زجل).

دیوان: تنها نسخهٔ بازمانده از *دیوان* ابن‌قزمان نسخه‌ای است که پیش از ۶۸۳ق/۱۲۸۴م در صفد فلسطین کتابت شده و بعدها احتمالاً در بغداد به تملک روسو[1]، کنسول فرانسه درآمده و چندی بعد به موزهٔ آسیایی سن‌پترزبورگ انتقال یافته است. در ۱۸۸۱م روزن به هنگام فهرست کردن نسخه‌های خطی آن کتابخانه به تفصیل به معرفی نسخهٔ مزبور پرداخت و به دنبال آن توجه دانشمندان از اکناف عالم به این کتاب گرانبها جلب شد. این امر سرآغاز مطالعات دامنه‌داری شد که محققان از دیدگاههای مختلف دربارهٔ آن انجام دادند (نک: کراچکوفسکی، «دربارهٔ دستنوشته‌های عربی[2]»، 70 - I/67).

این نسخهٔ *دیوان* که طبق تسمیهٔ شاعر در مقدمه، *اصابة الاغراض فی وصف الاعراض* نام دارد و ظاهراً توسط خود ابن‌قزمان گردآوری شده است، افتادگیهایی دارد، ولی خوشبختانه برخی از این افتادگیها را می‌توان با استفاده از زجلهای نقل شده در متون ادبی ترمیم کرد. همچنین یکی از افتادگیها با استفاده از نسخهٔ خطی گنیزهٔ فسطاط تکمیل می‌شود (نک: استرن، 192). زجلهای دیگری نیز از ابن‌قزمان در آثار ادبی به‌ویژه *العاطل الحالی* صفی الدین حلی و *السفینهٔ* ابن‌مبارکشاه نقل گردیده که گفته شده از *دیوان* کبیر ابن‌قزمان گرفته شده است (نک: هونرباخ، «نکته‌ای تازه[3]»، 205 - 204). گارثیا گومث زجلهای غیرموجود در دیوان *اصابة الاغراض* را گرد آورده و به ضمیمهٔ *دیوان* (زجلهای ۱۵۰ ـ ۱۹۳) به چاپ رسانیده است. زجلهای *دیوان* ابن‌قزمان از دو نظر قابل مطالعه هستند: ۱. از نظر عرب‌شناسی، این اشعار یکی از منابع بسیار اساسی برای بررسی گویشهای عربی اسپانیاست. همچنین برای مطالعهٔ سبک غیرسنتی آن از نظر عروضی و نیز از نظر اطلاعات مربوط به تاریخ ادب و فرهنگ اسلامی اسپانیا در آن دوره حائز اهمیت است. ۲. از نظر رومن‌شناسی، این زجلها به واسطهٔ دربرداشتن لغات و جملات رومیایی[4] و نیز از نظر اثر این زجلها بر نظام شعر غنایی اروپایی در قرون وسطی به ویژه در زبان پرووانسال جالب توجه هستند (نک: گارثیا گومث، «ابن‌قزمان...[5]»، 455 - 453). از نخستین تحقیقاتی که صورت گرفته است، باید به کار

1. Rousseau 2. "Nad arabskimi..." 3. "Neues über..." 4. Romance 5. "Ibn Quzmān..."

سیمونه اشاره کرد که پیش از چاپ *دیوان* در ۱۸۸۵م در تألیفی به مطالعهٔ «وصف شراب» در اشعار *دیوان* پرداخت[1]. در ۱۸۹۶ م گونتسبورگ[2] چاپی عکسی از نسخهٔ سن‌پترزبورگ در برلین منتشر ساخت و در ۱۹۱۲م این *دیوان* به کوشش خولیان ریبرا در مادرید به چاپ رسید.[3] وی خطابهٔ ارزشمندی در همان سال به مناسبت پذیرفته شدن به عضویت آکادمی سلطنتی اسپانیا ایراد کرد که عنوان آن «دیوان ابن‌قزمان و فرهنگ عربی اسپانیایی» بود (نک: EUE, LI/348). ریبرا در ویرایش خود از *دیوان*،متن را به خط لاتین آوانگاری نمود و تا حدودی به بررسی گویش و عروض زجلها پرداخت (گارثیا گومث، همان، 454). نظرات ریبرا هم برای عرب‌شناسان و هم رومن‌شناسان جالب توجه بود و تا سالها اذهان آنان را به خود مشغول کرده بود. به عنوان نمونه نالینو در ۱۹۱۹ - ۱۹۲۰م در مقالهٔ «ابن‌رشد...» (ص 670)، مولرت در ۱۹۲۳م در نقد خود (ص 170 به بعد)، زایبولد در ۱۹۲۷م در چاپ اول «دائرة المعارف اسلام»، گنثالث پالنثیا در ۱۹۲۸ م در «تاریخ ادبیات عربی اسپانیایی»[4] و کراچکوفسکی در ۱۹۳۰م در «نیم قرن مطالعه دربارهٔ عربهای اسپانیا»[5] (V/313-323) به تأیید یا نقد نظرات او پرداختند.

در ۱۹۳۳ م هم مطالعات بسیاری دربارهٔ ابن قزمان صورت گرفت. در این سال *دیوان* با ویرایش معروف نیکل در مادرید منتشر شد که ترجمهٔ بخشی از *دیوان* به اسپانیایی و آوانگاری متن را به همراه داشت و ویراستار در مقدمه به زندگی شاعر و زبان و عروض اشعار نیز پرداخته بود (نک: گوئیدی، 109-108). به دنبال این چاپ در طول دو سال چندین نقد توسط محققان فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی و آلمانی انتشار یافت که در میان آنان نام کولن و گارثیا گومث دیده می‌شود (برای آگاهی از این نقدها، نک: لوی پرووانسال، 368؛ بووا، 131-129). در این سالها کولن به عنوان یک متخصص در مطالعهٔ گویش ابن قزمان شناخته شده بود (نک: گارثیا گومث، همان، 455؛ گوئیدی، 109). در ۱۹۳۶ م محقق یوگسلاو فهیم بایراکتارویچ با استفاده از جدیدترین تحقیقات، کار زایبولد را در «دائرة المعارف اسلام» تکمیل نمود.

در ۱۹۳۹م نیکل «قطعاتی از شرح‌حال ابن‌قزمان» رامنتشرساخت و سال بعد کراچکوفسکی در «شعر عربی در اسپانیا»[6] به بحث پیرامون نقش ابن قزمان در شعر عامیانهٔ اندلس پرداخت (II/510-519). از طرف دیگر در فنلاند، تولیو که در ۱۹۳۸ م مقاله‌ای دربارهٔ الفاظ رومیایی *دیوان*[7] چاپ کرده بود (نک: لوی پرووانسال، همانجا)، در ۱۹۴۱ م بخشهایی از *دیوان* را به حروف لاتین نویسه‌گردانی کرد و با ترجمهٔ فرانسه به همراه گزیدهٔ نظرات محققان پیشین دربارهٔ چگونگی قرائت و ترجمهٔ اشعار، در هلسینکی منتشر ساخت. در دههٔ ۴۰ سدهٔ ۲۰ نیز شاهد تحولات چشمگیری در مطالعات پیرامون ابن قزمان هستیم. لوی پرووانسال در ۱۹۴۴ م در مقالهٔ «نکته‌ای تازه دربارهٔ ابن‌قزمان» بـه بررسی خاندان بنی قزمان پرداخته، شخصیت ابن قزمان زجل سرا را از عمویش تفکیک نمود (نک: لوی پرووانسال، 352 به بعد) و نیکل در ۱۹۴۶ م، درکتاب«شعراسپانیایی‌عربی» (صص 315-301,314-266) نظر خود را در قبال آخرین یافته‌ها اعلام کرد. در آلمان هونر باخ طی مقاله‌ای یافتهٔ جدید خود را پیرامون نسخهٔ *دیوان* کبیر و نقل زجلهای ابن قزمان در *العاطل الحالی و المسفینه* منتشر کرد (هونر باخ، «نکته‌ای تازه ...»، 205-204) و در مقاله‌ای دیگر در ۱۹۵۰ م همراه با ریتر به مطالعهٔ قرائت و ترجمهٔ برخی از زجلها پرداخت (همو، «مواد تازه»[8]، 266 به بعد). در شوروی کراچکوفسکی در ۱۹۴۵ م در مقالهٔ «دربارهٔ دستنوشته‌های عربی» و در ۱۹۵۰ م در «شرحی دربارهٔ تاریخچهٔ عرب‌شناسی در روسیه»[9] به بررسی نسخهٔ این کتاب و نیز نقش این کتاب در عرب‌شناسی محققان روسی پرداخته است (کراچکوفسکی، «دربارهٔ دست‌نوشته‌ها...»، I/67-70؛ «شرحی دربارهٔ ...»، V/103). بر پایهٔ همین مطالعات بود که در ۱۹۵۲ م در چاپ دوم «دائرة المعارف بزرگ شوروی»[10] و بعدها در چاپ سوم آن[11] مدخلی برای ابن قزمان درنظر گرفته شد.

در دههٔ ۵۰ می‌توان از مقالهٔ «مطالعاتی دربارهٔ ابن قزمان»[12] از استرن در *الاندلس* (۱۹۵۱ م)، مقالهٔ «ادات انکار قطّ در دیوان ابن قزمان» از نوونن در مجلهٔ «مطالعات شرقی»[13] (۱۹۵۲ م) و مقالهٔ «عربی باختری»[14] از لوی پرووانسال در مجلهٔ *آرابیکا*[15] (۱۹۵۴ م) و کتاب *الزجل فی الاندلس* از محقق عرب عبدالعزیز اهوانی چاپ قاهره (۱۹۵۷ م) یاد کرد. در دههٔ ۶۰ و پس از آن دو تن بیش از همه در مطالعات پیرامون ابن قزمان به تحقیق پرداختند. کولن در پی مطالعات زبان‌شناختی خود بر روی *دیوان* (نک: لوی پرووانسال، 348؛ نیکل، «نکته‌ای تازه...»[16]، 125)، در ۱۹۶۲ م نتیجهٔ مطالعات خود را دربارهٔ قرائت و ترجمهٔ صحیح زجلهای ابن قزمان منتشر ساخت (نک: کولن، 87 به بعد) و در ۱۹۷۹ م مقاله‌ای جامع در شرح حال ابن قزمان در چاپ دوم «دائرة المعارف اسلام» نوشت. از طرف دیگر گارثیا گومث طی مقالاتی که در ۱۹۶۳ و ۱۹۶۸ م در *الاندلس* به چاپ رسانید، به بررسی عروض و خرجه در زجلهای ابن قزمان پرداخت و در ۱۹۷۲ م مجموعه‌ای ارزشمند در ۳ مجلد با عنوان «کلیات ابن قزمان»[17] در مادرید منتشر ساخت. او در این مجموعه متن را آوانگاری کرده و ترجمهٔ کاملی از آن به اسپانیایی ارائه داده است. افزودن زجلهایی که

---

1. F.J.Simonet, *Las anacreonticas de Ibn Cuzman*, Madrid. 2. D.de Gunzburg 3. J.Ribera y Tarrago, *El cancionero* de *Abencuzman*. 4. *Historia de la literatura arabigo - española*. 5. "Polveka..." 6. "Arabskaya..." 7. O. J. Tuulio, "Sur les passages en espagnol de Ibn Quzmān" 8. "Neue..." 9. "Ocherki..." 10. BSE². 11. BSE³. 12. "Studies on Ibn Quzmān" 13. E. K. Neuvonen, "La negación katt en el cancionero de Ibn Quzmān", *Studia Orientalia*, Helsinki. 14."Arabica Occidentalia" 15. *Arabica*. 16. "Algo..." 17. *Todo*...

در نسخهٔ سن پترزبورگ وجود نداشته، بحث دقیق و مفصلی دربارهٔ عروض زجلها و بحثی دیگر در شناخت و اشتقاق الفاظ رومیایی در *دیوان* از امتیازات این مجموعه است. بعدها گارثیا گومث در مقالات دیگری در *الاندلس* (۱۹۷۳ و ۱۹۷۸ م) تازه یافته‌های خود را منتشر کرد. دیگر از کارهای اخیر می‌توان بحث مونرو در «شعر اسپانیایی عربی» (صص 260 به بعد) و استرن در «شعر استروفیک اسپانیایی ـ عربی» (صص 166 به بعد) را یاد کرد.

زبان دیوان: زبانی که ابن قزمان در اشعار زجلی خود به کار گرفته، گویشی مغربی از عربی است که در سدهٔ ۶ ق/۱۲ م در قرطبه و بالطبع با تفاوتی اندک در دیگر نقاط اندلس به کار می‌رفته است. بر پایهٔ آنچه از سیاق اشعار برمی‌آید، این گویش زبان متداول مردم در کوچه و بازار بوده است. به عنوان نمونه‌ای شاخص می‌توان تعبیرهای مربوط به احوالپرسی نظیر «کف انت؟» و «اش حال» را مورد توجه قرار داد (زجل ۸۳ بند ۵، زجل ۸۵ بند ۳). البته وجود بسیاری از کلمات و جملات رومیایی در زجلهای ابن قزمان حکایت از آن دارد که در اندلس اسلامی آن دوره زبان رومیایی آشنا بوده است. *دیوان* ابن قزمان منبع پرارزشی است که می‌تواند در مطالعهٔ گویش عربی و گویش رومیایی آن مقطع تاریخی-جغرافیایی به کار آید.

از دیدگاه زبانشناسی عربی، زجلهای ابن قزمان تقریباً تنها منبع موجود برای تحقیق دربارهٔ گویشهای عربی اندلس در آن عصر به شمار می‌روند. گویش ابن قزمان در پاره‌ای موارد با گویشهای عربی بربرهای شمال افریقا قرابت دارد، چنانکه رابطهٔ بین کاربرد «کَ» و ترکیبات آن در اشعار ابن قزمان با گویش مراکش، بلافاصله پس از انتشار نخستین چاپ *دیوان* نظر کامپف‌مایر[1] را به خود جلب کرد و در مقاله‌ای به بررسی و مقایسهٔ آنها پرداخت (نک‍: کامپف‌مایر، 228 به بعد). همچنین کاربرد مکرر واژهٔ بربری agellīd به صورتهای «اقلید» و «قلید» در اشعار وی مورد توجه محققان قرار گرفته است (نک‍: گارثیا گومث، «کلیات»، III/465-467).

گویشی که ابن قزمان در قالب آن شعر گفته از حیث تلفظ، واژگان و دستور دارای ویژگیهایی است که به هنگام داوری دربارهٔ میزان موفقیت او در به کارگیری هنرمندانهٔ این گویش باید در نظر گرفته شود. به عنوان نمونه از حیث تلفظ در این گویش آن اندازه که پرهیز از تلفظ «ء» به چشم می‌خورد، از تلفظ همزه پرهیز نمی‌شود و این ممکن است ناشی از تأثیر زبان رومیایی بوده باشد. بنابراین افراطی که در اشعار ابن قزمان در کاربرد همزهٔ قطع دیده می‌شود، نباید چنانکه کولن ابراز داشته (EI²)، حتماً برحسب ضرورت شعری و برای تمام شدن وزن شعر باشد، بلکه باید به این جنبه توجه داشت که وسعت کاربرد می‌تواند از مشخصات آوایی گویش اندلس بوده باشد.

از نظر واژگان، یکی از ویژگیهای زجلهای ابن قزمان این است که برخی کلمات فصیح عربی در معانی خاص استعمال می‌شوند. مثلاً آنچه بین کاربرد «ملیح» و «ملاحة» در این زجلها با استعمال فصیح آن تفاوت دارد، کثرت کاربرد آن و مفهوم خاص آن است که تقریباً جای «جمیل» و «جمال» را گرفته است. واژگان ابن قزمان دربرگیرندهٔ بسیاری از کلمات فصیح عربی است که ممکن است برای تقویت واژگان، ایجاد تنوع یا ضرورت به کار رفته باشد و لازم نیست حتماً در زبان گویشی اندلس مورد استفاده بوده باشد. همچنین در زجلهای ابن قزمان می‌توان بسیاری از کلمات و حتی جملات رومیایی را یافت که تعریب شده‌اند، ولی تنها اندکی از این کلمات همچون مکّار (قس: ماکاریه[2] در یونانی؛ ماگر[3] در اسپانیایی کهن) از کاربرد زیادی برخوردار هستند (در مورد الفاظ رومیایی و اشتقاق آنها در *دیوان* ابن قزمان، نک‍: گارثیا گومث، همان، III/325 به بعد). گفتنی است که پاره‌ای لغات فارسی نیز در این زجلها به کار رفته که برخی پیش از سدهٔ ۴ ق در عربی فصیح رواج داشته‌اند، همانند: بخت، خنجر، همیان، باز و شاهمات (نک‍: زجل ۲۰ بند ۱۳، زجل ۲۹ بند ۲، زجل ۴۹ بند ۸، زجل ۶۵، بند ۴، زجل ۸۳ بند ۱۵؛ برای ملاحظهٔ رواج آنها، نک‍: جوهری، همین ماده‌ها؛ دوزی، I/717). از نظر دستوری آنگونه که شاعر خود در مقدمهٔ *دیوان* تصریح کرده است و در متن آشکارا دیده می‌شود، در این گویش اعراب سنتی منسوخ شده و در غالب موارد نه تنها علامات اعرابی مصوت، بلکه «ن» اعرابی فعل مضارع نیز از پایان کلمه افتاده است (برای نمونه از نوع اخیر، نک‍: زجل ۹۱ بندهای ۳ و ۸، زجل ۱۱۷ بند ۲، زجل ۱۲۹ بند ۳).

تمایز بین مذکر و مؤنث در صرف افعال و ضمایر این گویش الزامی نیست و در بسیاری موارد برای یک شخصیتِ مؤنث، ضمیر مذکر به کار می‌رود (مثلاً نک‍: زجل ۲۹ بندهای ۱ و ۵، زجل ۵۸). کاربرد اندک صیغه‌های مؤنث و همچنین مثنی و متروک شدن صیغهٔ «افعل» برای مضارع متکلم مفرد و به کار بردن «نفعل» برای مفرد و جمع از ویژگیهای دیگر گویش ابن قزمان است. دیگر مشخصهٔ صرفی که در زجلهای ابن قزمان دیده می‌شود، کثرت کاربرد صیغهٔ تصغیر است. نامهای مصغّر بسیار بیش از حد انتظار در این اشعار به کار رفته و حتی شاعر از تصغیر کلمهٔ رومیایی قطّس[4] به صورت قُطیطس خودداری نکرده است (نک‍: زجل ۸۹ بند ۱۲). احتمالاً این مشخصه مربوط به گویش مردم بوده و اختصاص به شخص ابن قزمان ندارد.

یکی از جالب‌ترین ویژگیهای گویش ابن قزمان توسعه دادن به کاربرد یک کلمه و ایجاد ساختاری است که در زبان عربی فصیح دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه از ضمیر «هُ» باید یاد کرد که بارها بدون در نظر گرفتن اینکه مبتدا غایب، مخاطب یا متکلم است و اینکه چه جنسی دارد، بین مبتدا و خبر قرار می‌گیرد و به نظر چنین می‌رسد که گویندهٔ جمله جای خالی فعل «بودن» را با این کلمه پر کرده و ترکیب جمله را

1. G. Kampffmeyer 2. Μαχαριε 3. Maguer 4. Cattus

به رومیایی نزدیک ساخته است (مثلاً نک: زجل ۲۷ بند آغازین، زجل ۱۴۹ بند ۲). شایان ذکر است که برخی کلمات همچون «قَد»، «اش»، «یدّ» و «یاخ» به اندازه‌ای در اشعار ابن قزمان به کار رفته که حالت تکیه کلام به خود گرفته است، اما نمی‌توان حکم کرد که این کلمات تکیه کلام شخص ابن قزمان بوده یا اینکه در گویش قرطبیان بر آنها تکیه می‌شده است. در پایان این بحث باید در نظر داشت که یک اثر ادبی عامیانه نمی‌تواند از کاربرد زبان فصیح خالی باشد. بنابراین اگر در زجلهای ابن قزمان زبان عامیانه گاه با عربی فصیح آمیخته شده است، امری غیرطبیعی نیست.

در کنار آنچه گفته شد، *دیوان* ابن قزمان می‌تواند به عنوان منبع کارآمدی برای مطالعهٔ جنبه‌های مختلف زبان رومیایی متداول در آن مقطع زمانی و مکانی و به ویژه برای نظام آوایی آن زبان به کار آید. اگرچه خط عربی *دیوان* در تعیین مصوتهای زبان مزبور نمی‌تواند چندان به کار آید، اما با توجه به اینکه در ضبط الفاظ رومیایی به خط عربی در واقع نوعی آوانگاری در مد نظر بوده، این *دیوان* می‌تواند در نشان دادن تلفظ صامتها کارآیی بالایی داشته باشد.

گویش *دیوان* ابن قزمان با ضبط فعلی آن از نظر تلفظ، واژگان و دستور، گویشی قانونمند است و اگر فلسطینی بودن کاتب نسخهٔ منحصر به فرد *دیوان* و عدم آشنایی او با گویش اندلس قدری مشکل آفرین بوده باشد (نک: تولیو، مقدمه، 5 ;EI²; EI¹, S)، باز هم می‌توان پذیرفت که *دیوان* به شکل قابل قبولی به ما رسیده است. اینکه صفی‌الدین حلی در *العاطل الحالی* ابن قزمان را سرزنش کرده که غالباً از گویش اندلس منحرف شده است، همچنانکه کولن ثابت کرده، پایه و بنیانی ندارد (نک: EI²).

۲. ابوالاصبغ عیسی بن عبدالملک بن قزمان، کاتب، ادیب و شاعر سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م. وی به حدیث نیز آگاهی داشت. منصور بن ابی عامر حاجب، وی را به تعلیم و تربیت خلیفهٔ نوجوان، هشام دوم گمارد که در ۳۶۶ ق به خلافت رسیده بود (حمیدی، ۲۸۰؛ ضبی، ۳۹۱؛ ابن سعید، *المغرب*، ۲۰۵/۱). چنانکه ابن سعید (همانجا) تصریح کرده، وی از افراد این خاندان بوده است، ولی به رغم آنکه لوی پرووانسال (ص 356) مطرح کرده، از حیث زمان ممکن نیست پدر ابن قزمان زجل سرا بوده باشد. ابیاتی از اشعار ابوالاصبغ را ثعالبی (۲۹/۲-۳۰)، حمیدی (همانجا) و ابن سعید (همانجا) نقل کرده‌اند.

۳. ابوبکر محمدبن عبدالملک بن عبیدالله، عموی ابن قزمان زجل سرا که برای تمایز از برادرزاده‌اش به ابوبکر ابن قزمان اکبر از او یاد می‌شده است (ابن سعید، همان، ۹۹/۱). او کاتب و ادیبی توانا بود که به دبیری و وزارت ابوحفص عمربن محمد متوکل آخرین پادشاه افطسی بطلیوس (حک ۴۶۰-۴۸۷ ق/ ۱۰۶۸-۱۰۹۴ م) رسید و ظاهراً پس از برافتادن این سلسله در ۴۸۷ ق از صحنهٔ سیاست برکنار شد. در سالهای واپسین عمر، ابوعبدالله ابن حمدین قاضی قرطبه بر او سخت گرفت (عمادالدین، ۴۶۵/۳-۴۶۶؛ ابن خاقان، ۱۸۶؛ ابن بسام، بخشهایی، ۱۲۰؛ ابن سعید، *المغرب*، ۱۰۰/۱). به گفتهٔ ابن خاقان (همانجا) او فردی تندخو بود و از معاشرت پرهیز داشت.

نمونهٔ شعر و نثر او را کسانی چون ابن خاقان (همانجا) و ابن بسام (همان، ۱۲۰-۱۲۱) نقل کرده‌اند. گفتنی است که ابن خطیب شخصیت وی را با ابن قزمان زجل سرا خلط کرده است (نک: ابن خطیب، ۴۹۸/۲-۵۰۴). همچنین باید افزود که ابن بشکوال (چ ۱۹۶۶ م، ۵۷۰/۲) از شخصی به نام ابوبکر محمدبن عبدالملک بن قزمان از اهالی قرطبه نام برده که ممکن است همین ابن قزمان باشد. به گفتهٔ ابن بشکوال او در درایت و روایت و لغت و ادب بهره‌ای وافر داشت و در ۶ رجب ۵۰۸ ق/ ۶ دسامبر ۱۱۱۴ م دیده از جهان فرو بست.

۴. ابومروان عبدالرحمن، پسر ابوبکر محمدبن عبدالملک که به عنوان فقیه، محدث و ادیبی زبردست شناخته می‌شد. او نزد کسانی چون ابوعبدالله محمدبن فرج طلاعی و ابوعلی غسانی دانش آموخت و به درس فقه ابوالولید ابن رشد نشست (ابن بشکوال، چ ۱۹۵۵ م، ۳۳۶/۱). در منابع گاه از او با عنوان «وزیر» (ابن بسام، *الذخیرة*، ۴(۱)/۱۹۶) و گاه با عنوان «قاضی» (بلوی، ۲۷۵) یاد شده است. جمعی از عالمان اندلس چون ابوبکر محمدبن ابی زمنین، ابوالقاسم احمدبن یزید بن بقی، ابوالخطاب احمدبن محمد بلنسی، محمدبن احمد بن یتیم و ابراهیم بن علی خولانی از او استماع کرده‌اند (نک: ذهبی، ۵۱۸/۲۰؛ وزیر سراج، ۱(۲)/۳۸۹؛ نباهی، ۱۱۱). در کتب اجازات مغربی، او به عنوان یکی از راویان *موطأ* مالک و آثار دیگری چون *التقصی* ابن عبدالبر و *الشهاب* قاضی قضاعی مطرح است (نک: وادی آشی، ۲۰۹، ۲۲۲؛ بلوی، همانجا). اجازهٔ روایت عامی که ابومروان به محدثان اندلسی معاصر خود داده، از شهرت بسزایی برخوردار بوده است (نک: ابن ابار، *التکملة*، چ کودرا، ۷۲۰/۲؛ ضبی، ۳۴۶؛ کتانی، ۴۳۰/۱، ۸۸۴/۲). نمونه‌ای از نثر ادبی او را می‌توان در *الذخیرهٔ* ابن بسام (همانجا) مشاهده کرد. ابومروان در ۴۷۹ ق/ ۱۰۸۶ م ظاهراً در قرطبه متولد شد و بعدها در اُشونه اقامت گزید و سرانجام در اول ذیقعدهٔ ۵۶۴ ق/۲۷ ژوئیهٔ ۱۱۶۹ م در همانجا وفات یافت (ابن بشکوال، همان، ۳۳۷/۱؛ ابن ابار، همان، چ عزت عطار، ۹۳۸/۲).

۵. ابوالحسین عبیدالله، پسر ابومروان. وی از پدرش و نیز از برادرش ابومحمد عبدالله و دیگر مشایخ چون ابوجعفر بطروجی و ابواسحاق ابن فرقد استماع کرد و در حدیث، فقه و ادب تبحر یافت. ابوالحسین مدتها به قضا در نواحی مختلف قرطبه اشتغال داشت و پس از چندی به اشونه نزد پدر رفت. از جمله شاگردان او می‌توان ابوسلیمان ابن حوط الله را نام برد که در ۵۷۸ ق/ ۱۱۸۲ م در قرطبه نزد او شاگردی کرده است. وی سرانجام در ۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸ م در اشونه وفات یافت (نک: ابن ابار، همان، ۹۳۸/۲-۹۳۹).

۶. ابوالقاسم احمد، پسر ابن قزمان زجل سرا. وی مالقه را به

عنوان موطن برگزید و تا هنگام وفات (اندکی پس از ۶۰۰ ق/ ۱۲۰۴ م) در آنجا بود. وی از پدرش و نیز ابوبکر ابن سمجون نحوی روایت می‌کرد و قاسم بن محمدبن طیلسان از راویان او بود (ابن عبدالملک، ۴۷۸_۴۷۷/۲؛ ابن خطیب، ۴۹۷/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *تحفة القادم*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *التکملة*، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ همو، همان، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۳۹۵_ ۱۳۹۹ ق؛ همو، بخشهایی از *الذخیرة* در «قطعاتی...» (نک: نیکل در مآخذ لاتین)؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، همان، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن حجة حموی، ابوبکر، *بلوغ الامل فی فن الزجل*، به کوشش رضا محسن قریشی، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *طوق الحمامة*، به کوشش صلاح الدین قاسمی، تونس، ۱۹۸۵ م؛ ابن خاقان، فتح ابن محمد، *قلائد العقیان*، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش علی عبدالواحد وافی، مصر، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، *المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳_ ۱۹۵۵ م؛ ابن عبدالملک، محمدبن محمد، *الذیل والتکملة*، به کوشش محمدبن شریفه، بیروت، دارالثقافة؛ ابن قزمان، *دیوان* (نک: گارثیا گومث در مآخذ لاتین)؛ بلوی، احمدبن علی، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ تجیبی، ابواسحاق، بخشی از *نفح السحر* در «قطعاتی...» (نک: نیکل در مآخذ لاتین)؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ گنثالث بالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ نباهی، ابوالحسن ، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ وادی آشی، محمدبن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ وزیر سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Bouvat, L., "Chronique et notes bibliographiques", JA, 1935, vol. CCXXVII; BSE[2]; BSE[3]; Colin, G.S., "Quzmaniana", *Etudes d'orientalisme*, Paris, 1962, vol. I; Dozy, R., *Supplement aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1927; EI[1], EI[1],S; EI[2]; EUE; GAL, S; Garcia Gomez, E., "Ibn Quzmān editado por Nykl", *Al-Andalus*, 1933; id, *Todo Ben Quzmān*, Madrid, 1972; Guidi, M., "Recensioni", RSO, 1934; Hoenerbach, W., "Neues über Ibn Quzmān", ZDMG, 1945–1949, vol. IC; id and H. Ritter, "Neue Materialen zum Zacal", *Oriens*, 1950; Kampffmeyer, G. "Beiträge zur Dialectologie des Arabischen", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1899, vol. XIII; Krachkovski, I.Y., "Arabskaya poeziya v Ispanii", "Nad arabskimi rukopisyami", "Ocherki po istorii russkoï arabistiki", "Polveka ispanskoı arabistiki", *Izbrannye Sochineniya*, Moscow, 1955–1960; Levi-provençal, E., "Du nouveau sur Ibn Quzmān", *Al-Andalus*, 1944; Monroe, J.T., *Hispano-Arabic Poetry*, London, 1974; Mulertt, W., "Kleine Mitteilungen und Anzeigen", *Der Islam*, 1923; Nallino, C.A., "Averroes,...", RSO, 1919–1920; Nykl, A.R., "Algo nuevo sobre Ibn Quzmān", *Al-Andalus*, 1947; id, "Biographische Fragmente über Ibn Quzmān", *Der Islam*, 1939; id, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Stern, S.M., *Hispano Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974; Tuulio, O.J., "Ibn Quzmān poète hispano-arabe bilingue", *Studia Orientalia*, Helsinki, 1941, vol. IX.

احمد پاکتچی

اِبْنِ قَزْوینی، ابوالحسن علی‌بن عمربن محمدبن حسن حربی (۳۶۰ _ ۴۴۲ ق/ ۹۷۰ _ ۱۰۵۰م)، محدّث و فقیه شافعی. ابن‌جوزی لقب او را قزوینی آورده است (*المنتظم*، ۱۴۶/۸). رافعی گوید اصل او از قزوین است، امّا دانسته نیست که در این شهر زاده شده باشد (۳۸۷/۳)، ولی اسنوی وی را زادهٔ بغداد می‌داند (۳۱۲/۲). ابن‌قزوینی در بغداد به تحصیل پرداخت. از مشایخ او می‌توان ابوحفص ابن‌زیّات، ابوالعباس ابن‌مکرم، قاضی جراحی و ابوعمرابن حیویه را نام برد (خطیب بغدادی، ۴۳/۱۲). فقه را نزد ابوالقاسم دارکی و نحو را از ابوالفتح ابن جنی آموخت و قرآن را با قرائات مختلف نزد ابوحفص کتانی خواند (ابن‌جوزی، *صفة الصفوة*، ۴۸۸/۲). ابن سبعون قیروانی او را ثقه دانسته است (ذهبی، ۶۱۱/۱۷). وی کثیر الحدیث بود و مجالس املایی داشت که کسان بسیاری در آن شرکت می‌کردند (رافعی، همانجا). از جملهٔ راویانش خطیب بغدادی، ابن‌خیرون، ابوالولید باجی، ابوسعد طرسوسی، نجیب حرانی و عبدالصمدبن مأمون شایان ذکرند (ذهبی، ۶۰۹/۱۷؛ سبکی، ۲۹۹/۳؛ ابن‌جوزی، *المصباح*، ۲۲۴/۱). وی علاوه بر روایت حدیث، به نقل حکایات و اشعار نیز می‌پرداخت. از جمله برخی اشعار ابن‌نباته به روایت او آمده است (ابن‌اثیر، ۵۷۰/۹). زهد او را ستوده‌اند، ولی گفته شده است که لباسهای زیبا می‌پوشید و برخی وی را بر این امر ملامت می‌کردند، اما ابن‌قزوینی این‌امر را بازهد منافی نمی‌دانست (ذهبی، ۶۱۱/۱۷_۶۱۲). ابونصر هبة اللهبن محلّی کتابی در شرح حال و فضایل او تألیف کرده است (سبکی، همانجا). ابن‌قزوینی در ۸۲ سالگی در بغداد درگذشت و در منزلش به خاک سپرده شد (خطیب بغدادی، همانجا).

از آثار او *الفوائد المنتقاة، الغرائب الحسان* است که به‌صورت خطی در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (آربری، شم 3495(3)؛ قس: اثری با همین عنوان از ابوالحسن علی‌بن عمردارقطنی: GAS,I/208). افزون بر این، بخشهایی از *امالی* وی به‌صورت پراکنده در کتابخانهٔ ظاهریه مضبوط است (ظاهریه، ۲۴۹/۱، ۳۰۴ _ ۳۰۵؛ سواس، ۷۳_۷۴، ۱۰۴_۱۰۵، ۵۵۴).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *المصباح المضیء فی خلافة المستضیء*، به کوشش ناجیه عبدالله ابراهیم، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ اسنوی، عبدالرحیم‌بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن‌احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ رافعی‌قزوینی، عبدالکریم ابن‌محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیز الله عطاردی، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۴ق؛ سبکی، عبدالوهاب‌بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، ۱۳۲۴ق؛ سواس، یاسین محمد، *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ نیز: Arberry; GAS.

رؤیا حقیقی ایرانی

اِبْنِ قَسیّ، نک: بنی قسی.

اِبْنِ قَسیّ، ابوالقاسم احمدبن حسین (مق ۵۴۶ ق/ ۱۱۵۱م)،

فقیه، متکلم، ادیب، شاعر و از مشایخ صوفیهٔ سدهٔ ۶ ق اندلس. اصل او رومی و نصرانی بود و در شلب[1] پرورش یافت. او در ابتدای کار در دستگاه مالی حکومت در شلب مشغول به کار شد، ولی چندی بعد به زهد و تصوف گرایش یافت و در پی این تغییر حال اموال خود را فروخت و بهای آن را به مستمندان بخشید، سپس به سیاحت در شهرهای مختلف پرداخت (ابن ابار، ۱۹۷/۲؛ عنان، ۳۰۷/۱، ۳۳۰). در ضمن این گشت و گذارها بود که در المریه[2] با ابن عریف آشنا شد و در مصاحبت وی از تعالیم و طریقهٔ او بهره گرفت (همو، ۳۰۷/۱، ۴۶۶). پس از آنکه در ۵۳۶ ق/ ۱۱۴۲م ابن عریف از طرف علی بن یوسف بن تاشفین به مراکش احضار شد و به قتل رسید (نک: هـ د، ابن عریف، ابوالعباس)، ابن قسی به شلب بازگشت و در قریهٔ جلّه از توابع شلب سکنی گزید (ابن حجر، ۲۴۷/۱؛ عنان، ۳۰۷/۱). در شلب دوستان و یاران بسیاری نزد او گرد آمدند. آنان بیشتر از مریدان ابن عریف بودند و به نام «مریدین» خوانده می‌شدند (پالنثیا، ۲۳). به تدریج حکایاتی از کرامات ابن قسی در اطراف شلب منتشر شد و بر اثر آن عده‌ای از اعیان و بزرگان و برخی از زعمای یابره[3] و الغرب[4] بر او گرد آمدند. ابن قسی مردم را پنهانی به قیام بر ضد مرابطون دعوت می‌کرد، ولی در این هنگام چون از سوی مرابطون احساس خطر می‌کرد، به میرتُله گریخت و در قریهٔ جوزه نزد قوم بنی سنه پنهان شد (ابن ابار، ۱۹۷/۲-۱۹۸؛ عنان، همانجا).

وضع مرابطون در اندلس به ویژه در ناحیهٔ الغرب بسیار متزلزل شده بود و از این رو یکی از «مریدین» به نام محمد بن یحیی شلطیشی معروف به ابن قابله به اشارهٔ ابن قسی به اتفاق ۷۰ نفر از آنان به سوی میرتله رفت و در صفر ۵۳۹ بر قلعهٔ میرتله دست یافت. ابن قسی در ربیع‌الاول همان سال به قلعهٔ میرتله وارد شد و خود را امام نامید و اعیان و بزرگان الغرب را علناً به همکاری و قیام بر ضد مرابطون دعوت کرد. اهل یابره به رهبری سیدرای بن وزیر و اهل شلب به پیشوایی محمدبن عمر بن منذر دعوت او را پذیرفتند و به قیام پیوستند (ابن خطیب، ۲۵۰؛ عنان، ۳۰۸/۱). در همین سال، ابن قسی سفیری نزد عبدالمؤمن بن علی نخستین خلیفهٔ موحدون که بر قسمت بزرگی از مراکش حکومت می‌کردند، روانه ساخت و مدعی هدایت و امامت شد، اما عبدالمؤمن پاسخی به او نداد (پالنثیا، همانجا؛ عنان، ۳۰۹/۱). در پی وقوع حوادثی، میان ابن قسی و برادرش و سیدرای بن وزیر اختلاف پدید آمد و ابن وزیر بر ابن قسی شورید. ابن قسی ابن منذر را به جنگ او فرستاد، اما در این نبرد ابن وزیر پیروز شد و شلب و میرتله را تصرف کرد و در شعبان ۵۴۰ ابن قسی را خلع و مردم را به اطاعت ابن حمدین والی قرطبه دعوت کرد. ابن قسی ناچار از میرتله گریخت و به مراکش رفت، در آنجا با عبدالمؤمن ملاقات کرد و با گذشتن از دعاوی خود از او یاری خواست (عنان، ۳۱۰/۱ - ۳۱۱). عبدالمؤمن این اعتذار را پذیرفت و او را گرامی داشت. ابن ابار (۱۹۹/۲) و ابن خطیب (ص ۲۵۱) ملاقات آن دو را در سَلا و در ربیع‌الآخر ۵۴۰ دانسته‌اند. در این ملاقات، ابن قسی توانست خلیفهٔ موحدون را به مداخله در حوادث اندلس ترغیب کند (عنان، ۳۱۱/۱). پس از ورود قوای موحدون به اندلس، ابن قسی مجدداً بر شلب و میرتله مسلط شد، اما پس از چندی در ۵۴۵ از اطاعت خلیفهٔ موحدون سرباز زد و برای مقابله با او به مسیحیان رو کرد و از پادشاه پرتقال، آفونسوانریکش[5] (ابن الریق، یا ابن الرنک) یاری خواست، او هم پذیرفت و عده‌ای از سپاهیان خود را به کمک ابن قسی فرستاد. این عمل خشم مردم شلب را برانگیخت و بر ابن قسی شوریدند و او را به قتل رساندند و یار قدیمی او ابن منذر را که در آن زمان نابینا شده بود، به جای او نشاندند و از دعوت موحدون حمایت کردند (ابن حجر، ۲۴۸/۱؛ ابن ابار، ۲۰۰/۲؛ عنان، ۳۳۰/۱). امروزه دربارهٔ ماهیت دعوت مریدین اطلاعات کافی در دست نیست. ابن ابار نیز تنها به بیان این نکته اکتفا کرده است که شعار این دعوت تهلیل و تکبیر بوده است (ابن ابار، ۱۹۸/۲). آنچه مسلم است آنکه قیام مریدین رنگ مذهبی و صوفیانه داشته و ابن قسی خود با مخالفتهای شدید مواجه بوده است. مخالفان او را مردی متظاهر به زهد و صاحب حیله و شعبده معرفی کرده‌اند و حتی گفته‌اند که ادعای مهدویت داشته است (ابن خطیب، ۲۴۹؛ مراکشی، ۲۱۲؛ عنان، ۳۰۷/۱). ابن قسی تحت تأثیر افکار ابن عریف قرار داشته است، اما ابن عربی شخصی به نام ابن خلیل را که از بزرگان مشایخ مغرب و اهل لَبلَه بوده، به عنوان شیخ او در تصوّف معرفی می‌کند (۲۹۷/۲).

تنها اثری که از ابن قسی ذکر کرده‌اند کتابی بوده است با عنوان *خلع النعلین فی الوصول الی حضرة الجمعین* که ابن ابی واصل، شاگرد ابن سبعین و محیی‌الدین ابن عربی آن را شرح کرده‌اند (ابن حجر، ۲۴۸/۱-۲۴۹؛ ابن خلدون، ۵۸۲/۱؛ زرکلی، ۱۱۶/۱). ابن عربی به مناسبتهای مختلف در فتوحات مکیة از ابن قسی نام برده و او را از بزرگان صوفیه معرفی کرده (همانجا) و گاهی نیز به بیان برخی از عقاید او پرداخته است. وی می‌گوید: ابوالقاسم ابن قسی در مکاشفه، دوزخ را به صورت مار دیده و گمان می‌دارد که خداوند دوزخ را به صورت مار خلق کرده است (۳۶۹/۴). ابن عربی در جای دیگر گوید: ابن قسی در کتاب *خلع النعلین* به استناد آیهٔ «کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ» کیفیت حشر موجودات را همچون خلق آنها از خاک و دمیدن روح و نکاح و تناسل بیان کرده است. البته وی مردد است که آیا این عقیدهٔ خود ابن قسی است یا شرح عقیده و کلام دیگران است (۴۵۲/۴-۴۵۳). علاوه بر کتاب *خلع النعلین*، اشعار پراکنده‌ای نیز از وی در دست است که برخی از آنها را ابن ابار نقل کرده است (۲۰۰/۲-۲۰۲).

1. Silves 2. Almeria 3. Evora 4. Algarve 5. Affonso Henriques

مأخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة یا کتاب اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عربی، محمدبن علی، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ زرکلی، *اعلام*؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرابطین*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، محمد سعید عریان ومحمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م.

حسین لاشیء

اِبْنِ قَصّاب، مؤیدالدین ابوالفضل (یا ابوالمظفر، به روایت منحصر ابن طقطقی، ۳۲۴، و به پیروی از او هندوشاه، ۳۳۰) محمد بن علی بن احمد بن قصاب بغدادی (ح ۵۲۲ـ۵۹۲ ق/ ح ۱۱۲۸ـ۱۱۹۶م)، ادیب، دیوان سالار و وزیر الناصر لدین الله خلیفهٔ عباسی. گفته‌اند ابن قصاب ایرانی و اهل شیراز بود و همانجا رشد کرد و سپس به بغداد آمد (ابوشامه، ۹)، اما به گفتهٔ هندوشاه (همانجا) «اصل او از عجم است و مولد و منشأ او بغداد». پدرش در بازار بغداد، کنار دروازهٔ بصره یا به گفتهٔ ذهبی (سیر، ۳۲۴/۲۱) در سوق الثلاثاء (= سه‌شنبه بازار که امروزه سوق حیدرخانه نامیده می‌شود: زرکلی، ۲۷۹/۶)، به قصابی اشتغال داشت و شهرت مؤیدالدین به ابن قصاب از همین جاست. وی با اینکه از میان قشر تهیدست و گمنام جامعهٔ آن روز برخاسته بود، توانست با درایت و دانشی که به دست آورد، به بالاترین مقامات سیاسی روزگار خود دست یابد. تاریخ تولد ابن قصاب به درستی دانسته نیست. اگر گفتهٔ ابن دبیثی که سن او را هنگام وفات متجاوز از هفتاد دانسته، دقیق بدانیم، می‌بایست وی در حدود ۵۲۲ ق/ ۱۱۲۸م متولد شده باشد (ذهبی، *المختصر*، ۵۵؛ نک: همو، سیر، همانجا). ابن قصاب در جوانی دانش و ادب آموخت و مدتی نزد ابوالسعادات ابن شجری شاگردی کرد (ابوشامه، همانجا؛ صفدی، ۱۶۹/۴) و بر دانشهایی چون حساب و مقاسمه (تعیین مقدار مالیات دیوانی به نسبت محصول) و شناخت مسائل زراعت که تبحر در آنها برای کارگزاران دیوان ضرورت داشت، تسلط یافت (ابن طقطقی، همانجا؛ هندوشاه، ۳۳۰ـ۳۳۱). به گفتهٔ ابوشامه (همانجا) او در ۵۸۴ ق/ ۱۱۸۸م به بغداد آمد و در دیوان انشا به کار گمارده شد. دیری نپایید که کارش بالا گرفت و به ریاست دیوان نایل آمد. افزون بر آن به سبب مهارت در فنون نظامی، کشورگشایی و آرایش سپاه (ابوشامه، همانجا) به الناصر خلیفه تقرب جست. از آن پس در دستگاه خلافت به سرعت ترقی کرد و مدتی بعد به مقام نیابت وزارت برگزیده شد. آنگاه به سبب پایگاه برجسته‌ای که یافت در ۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴م از سوی خلیفه به وزارت رسید و خلعت یافت (هندوشاه، ۳۳۱). در این هنگام نابسامانیهایی در ایالت خوزستان روی داده و پاره‌ای شهرها از قلمرو خلافت منتزع گردیده بود. ابن قصاب مأموریت یافت که در سامان دادن به کارهای آن ایالت اهتمام ورزد و وی به خوبی از عهدهٔ این کار برآمد و شهرهای آنجا را دیگر بار ضمیمهٔ قلمرو خلافت گرداند (همانجا). مهارت نظامی او و کوششهای موفقیت آمیزش در این زمینه، خلیفه را تشویق کرد که وی را در رأس سپاهیانی برای گسترش قلمرو حاکمیت خود به داخل ایران بفرستد. از آن سو علاءالدین تکش خوارزمشاه که به سرعت قدرت می‌یافت، برای براندازی سلسلهٔ سلجوقی و ضمیمه کردن بخشهای مرکزی و غربی ایران به قلمرو خود به سوی غرب حمله برد. تکش در ۴ رجب ۵۹۰ به همدان آمد و آنگاه اصفهان را به قتلغ اینانج و ری را به فرزند خود یونس‌خان سپرد و یکی از امیران بزرگ به نام میانجق را به اتابکی او منصوب داشت (راوندی، ۳۷۵؛ جوینی، ۳۳/۲). خلیفه که از پیشروی نیروهای خوارزمشاه در هراس افتاده بود، ابن قصاب را با سپاهی به همدان فرستاد. تکش در این زمان از آن حوالی دور شده بود و فرزندش یونس خان نیز هراسان ری را ترک کرد و روی به گریز نهاد. لشکر خلیفه همدان و آنگاه ری را گشود (راوندی، ۳۷۷ـ۳۷۸؛ ابن اثیر، ۱۱۱/۱۲). تکش برای مقابله با نیروهای وزیر دیگر بار آهنگ همدان کرد. مؤیدالدین نیز با پیام خلیفه از بغداد حرکت کرد. چون به اسدآباد همدان رسید، از کردها و عربها و دیگر اقوام لشکری بالغ بر ۱۰٬۰۰۰ تن پیرامونش گرد آمدند (جوینی، همانجا) و او روز ۱۲ جمادی‌الآخر ۵۹۲ به دروازهٔ همدان در کوشک خوارزمشاه بار گشود و در آنجا مغرور از قدرتی که یافته بود، عمادالدین طغلوا را والی آن شهر کرد و فلک‌الدین سنقر طویل را با ۲٬۰۰۰ سپاهی به فتح اصفهان و حکومت آن شهر گسیل داشت و سنقر این شهر را گشود (راوندی، ۳۸۱؛ ذهبی، سیر، ۳۲۳/۲۱). سپس ابن قصاب پیام سختی به تکش فرستاد و او را با تنی چند از افرادش به حضور خواند. خوارزمشاه در پاسخ لشگری به سرکردگی میانجق به مقابلهٔ او فرستاد. ابن قصاب تاب نیاورد و رو به گریز نهاد. لشکر خوارزمشاه آنان را تا دینور تعقیب کرد (جوینی، همانجا؛ ابن اسفندیار، ۱۵۹ـ۱۶۰؛ خواندمیر، ۹۶).

ابن قصاب در گیرودار جنگِ اخیر به سختی بیمار شد و در نزدیکی همدان درگذشت. او را در همانجا به خاک سپردند و برای جلوگیری از پراکندگی و فرار لشکریان، مرگش را پنهان داشتند (راوندی، ۳۸۱ـ۳۸۲). تکش چند روز بعد به آنجا رسید و در ۱۵ شعبان همان سال باقی ماندهٔ لشکر خلیفه را در هم شکست و پس از آگاهی از مرگ ابن قصاب در انظار مردم چنان وانمود که وزیر به دست او کشته شده است. آنگاه به نبش قبرش پرداخت و سر او را از تن جدا کرد و بر سر نیزه به نمایش به شهرهای خراسان فرستاد (ذهبی، سیر، ۳۲۴/۲۱؛ هندوشاه، ۳۳۲؛ قس: راوندی ۳۸۳). به گفتهٔ ابوشامه (ص ۹) سرش را از آن پس که در چند شهر گرداندند، در ری به خاک سپردند. چون خبر شکست ابن قصاب و مرگ او به بغداد رسید، بزرگان دولت بر آستانهٔ خانهٔ فرزندش شمس‌الدین احمد گرد آمدند، تا همراه او مراسم عزاداری را در مقبرهٔ خلاطیهٔ بغداد برپا دارند، اما خلیفه الناصر آنان را از این کار بازداشت و شمس‌الدین احمد را از دارالوزاره بیرون کرد (ابوشامه، همانجا).

از برخی مآخذ چنین برمی‌آید که ابن قصاب در دوران قدرت روشهای سیاسی خاصی داشته است. او به هنگام فتح خوزستان املاک بسیاری را مصادره کرد و آنها را به تصرف مأموران دولت داد (راوندی، ۳۸۱ـ۳۸۲). راوندی (همانجا) که به انتقاد از او پرداخته مرگش را آسایش و رحمت برای مسلمانان خوانده است و سبط ابن جوزی که ابن قصّاب جدش ابن جوزی را به روزگار سیاه نشانده، اموال او را مصادره کرده و مدرسه‌اش را از او باز گرفته و خودش را به محنت افکنده بود، از او به بدی و بداعتقادی یاد کرده است (۸(۲)/۴۳۱)، امّا برخی او را به دانش و بزرگواری، دوراندیشی، زیرکی و داشتن همت بلند ستوده‌اند (ذهبی، *المختصر*، ۵۵؛ همو، سیر، ۳۲۳/۲۱؛ ابن طقطقی، ۳۲۴).

ابن قصاب ریاست شمشیر و قلم با هم داشت (ابن طقطقی، همانجا) و به گفتهٔ ابن کثیر شعر خوب می‌گفت (۱۲/۱۳). چند بیت از اشعار او را ابوشامه (همانجا) و یک بیت او را صفدی (۱۶۹/۴) به دست داده است. گفته‌اند که ابن قصاب شیعی بود و اعتقادی راسخ به این مذهب داشت (ابن جوزی، همانجا). از کارهای برجستهٔ وی ایجاد کتابخانهٔ بزرگی در محلهٔ خیاطان بغداد بود و او پس از اتمام بنای آن، کتب بسیاری بر آنجا وقف کرد و وقف‌نامه را به خط خود نوشت. او با دانشمندان به تواضع رفتار می‌کرد و آنان را از نیکیها و بخششهای خود برخوردار می‌ساخت (هندوشاه، ۳۳۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذّیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ جوینی، عطاملک بن محمد، *تاریخ جهانگشا*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ قَصیر، ابوجعفر عبدالرحمن بن احمد اَزْدی (د ۵۷۶ق/۱۱۸۰م)، فقیه و ادیب اندلسی. به گفتهٔ مقری (۱۵/۳، به نقل از ابن‌زبیر) و ابن‌خطیب (۴۸۲/۳) وی از مردم غرناطه بوده است. مقری افزون بر ابوجعفر (۱۵/۳) یک‌جا (۱۱/۳) او را با کنیهٔ ابوزید و جای دیگر (۱۲/۳) با کنیهٔ ابوالقاسم یاد کرده است. وی در خانواده‌ای اهل علم پرورش یافت. نخست پدر و عمّش ابومروان عبدالملک آموزش او را به‌عهده گرفتند و سپس نزد استادان ناموری چون ابوالحسن ابن‌باذش، ابن‌عطیه، ابن‌بقی، ابن‌ابی الخصال و قاضی عیاض و جز آنان دانش آموخت (ابن‌خطیب، ۴۸۲/۳ـ۴۸۳؛ ابن‌قاضی، ۳۹۴/۲؛ ابن‌فرحون، ۴۸۶/۱). گویا در میان استادانش به قاضی عیاض ارادتی تمام داشته و از وی به نیکی و احترام بسیار یاد کرده است (نک‍: مقری، ۱۱/۳ـ۱۳). مقری داستان ورود قاضی عیاض به غرناطه و رفتار و منش وی را از قول ابن‌قصیر با شیوایی تمام بیان می‌کند (همانجا). ابن‌قصیر پس از تکمیل دانش به سیر و سفر در بلاد اندلس پرداخت (ابن‌خطیب، ۴۸۲/۳). در همین سفرها بود که مردمان بسیاری برای اخذ علم به محضر او می‌شتافتند (ابن‌قاضی، ۳۹۵/۲). وی ظاهراً در ۵۷۴ق عازم تونس شد (ابن‌ابار، ۵۶۹/۳) و از آنجا که مردی موجّه بود و در علوم، به‌ویژه فقه و حدیث، دستی توانا داشت، برای تصدّی قضا به یکی از شهرهای افریقیه نزدیک توزر سفر کرد. در ۵۷۶ق با گروهی برکشتی نشست تا از تونس به حج رود، اما جماعتی از رومیان با کشتیهای خود به آنان حمله آوردند. ابن‌قصیر به روایت ابن‌قاضی در این نبرد، مردانه جنگید (همانجا)، اما سرانجام همراه دیگر کشتی نشستگان کشته شد (ابن‌خطیب، ۴۸۳/۳؛ ابن‌ابار، همانجا).

ابن‌قصیر صاحب تألیفات بسیار و نیز چندین خطبه و رساله و مقامه بوده است (ابن‌خطیب، همانجا) که در دست نیست. از جملهٔ آنهاست: ۱. کتاب *استخراج الدرر و عیون الفوائد والخبر*، ۲. کتاب *الالفاظ المتساویة العیان المختلفة المعانی فی الشکل و اللسان*، ۳. کتاب *مناقب اهل عصره* یا *مناقب من ادرک من اهل عصره* (ابن‌ابار، ابن‌قاضی، همانجاها). ابن‌فرحون (همانجا) به *برنامج* وی که مشتمل بر روایات او بود، نیز اشاره دارد. ظاهراً ابن‌قصیر همچون بسیاری از علمای عصر خویش به تلخیص آثار گذشتگان عنایتی داشته است. کتابهای *اختصار الترمذی*، *اختصار الموطّأ* و *اختصار الوثائق* وی خود گواه این مطلب است (نک‍: مخلوف، ۱۵۴). وی کتاب دیگری را نیز مختصر کرده است که ضبط دقیق عنوان کتاب دانسته نیست. ابن‌خطیب و ابن‌فرحون (همانجاها) آن را *کتاب الجُمل*، ابن‌قاضی (همانجا)، *کتاب الخیل* و مقری (۱۵/۳) *کتاب الحِیَل* ابن‌خاقان اصفهانی دانسته‌اند. به گفتهٔ برخی، پس از آنکه *مقامات* حریری به اندلس راه یافت، تنی چند از دانشمندان اندلس و از جمله ابن‌قصیر به تقلید از آن پرداختند (نک‍: بالنثیا، ۱۸۱).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمدعبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن‌فرحون، ابراهیم‌بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن‌قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴م؛ بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م.

ایران ناز کاشیان

اِبْنِ قَضیبُ الْبان، نام سه تن از مشاهیر خاندانی در شهر حلب (سدهٔ ۱۱ ق / ۱۷ م). نسب این خاندان از طریق موسی الجَوْن، نوادهٔ حسن مثنّیٰ، به‌حضرت امام علی (ع) می‌رسد. اینان شهرت خود را از نیای بزرگ خود ابوعبدالله حسین موصلی، معروف به‌قضیب البان گرفته‌اند که خود از پیروان طریقت و از اصحاب شیخ محیی الدین

عبدالقادر گیلانی (د ح ۵۶۰ ق / ۱۱۶۵ م)، پیشوای صوفیان سلسلهٔ قادریه بود و شیخ، دختر خویش را به‌همسری ابوالمحاسن علی فرزند قضیب البان در آورد (محبی، ۴۶۴/۲ ـ ۴۶۵؛ طباخ، ۲۳۰/۶ ـ ۲۳۱). بدین سان نوادگان قضیب البان به‌دو نسب شرافت یافتند: از طریق پدر به‌امام علی (ع) می‌پیوستند و از طریق مادر به‌عبدالقادر که خود از سادات حسنی بود. این خاندان در آغاز ساکن حماه بودند، اما در اواخر سدهٔ ۱۰ ق به‌حلب مهاجرت کردند (همانجاها).

۱. **ابومحمد محیی‌الدین عبدالقادر بن محمد ابی الفیض حلبی** (۹۷۱ ـ ح ۱۰۴۰ ق / ۱۵۶۴ ـ ۱۶۳۱ م)، عارف، فقیه، ادیب و شاعر. او در حماه به‌دنیا آمد و پس از چندی همراه پدرش به‌حلب رفت و در آنجا اقامت گزید. در ۱۰۰۰ ق عازم حج شد و نزدیک به ۱۲ سال در مکه و مدینه مجاورت اختیار کرد. آنگاه ظاهراً به‌اشارت قطب خویش به‌قاهره رفت. در آنجا با شیخ‌الاسلام یحیی بن زکریا که قاضی و از پیشوایان صوفیه بود، آشنا شد. شیخ کتاب *الفتوحات المدنیهٔ* ابن قضیب البان را نیکو یافت (محبی، همانجا) و از او بر سه طریقت نقشبندیه، قادریه و خلوتیه قبول بیعت کرد و سپس او را در طریقت نقشبندیه بنشانید و به‌ذکر قلبی امر کرد و کرامات خویش بر وی ظاهر ساخت. عبدالقادر امور ظاهری و دنیوی را خوار می‌داشت و آنگاه که نقابت حلب و دیار بکر و توابع و نیز منصب قضای مادام‌العمر حماه و امامت مسجد الحرام به‌او پیشنهاد شد، پوزش خواست و از پذیرفتن آنها روی برتافت، اما نقابت سادات را، از آن روی که آن را خدمت به‌خاندان پیامبر (ص) می‌دانست، قبول کرد و تا پایان زندگی بر آن مقام بماند. وی در حلب شهرت و اعتباری عظیم داشت. ذکر کرامات و حالات صوفیانهٔ شگفت او، حتی سالها پس از مرگ زبانزد خاص و عام در آن شهر بود (همانجاها). وی ذوق شاعرانه نیز داشت و اشعار او در دیوانی سراسر به‌زبان صوفیانه گرد آمده بود، اما شهرت وی بیشتر مرهون قصیدهٔ تائیه‌ای است که در معارضه با تائیهٔ ابن فارض (ﻫ م) سروده و ابراهیم بن منلا شرحی لطیف بر آن نوشته است (محبی، ۴۶۵/۲ ـ ۴۶۷؛ طباخ، ۲۳۲/۶).

آثار: به‌گفتهٔ طباخ (همانجا) وی بیش از ۴۰ اثر داشته که ظاهراً همه در باب تصوف و عرفان بوده است. آنچه اینک از او می‌شناسیم، عبارتند از: ۱. *المواقف الالهیة*، که به‌گفتهٔ زرکلی (۴۴/۴) به‌چاپ رسیده است؛ ۲. *شعائر المشاعر*، که همان دیوان اشعار اوست (حاجی خلیفه، ۱۰۴۷/۲؛ قس: GAL, S, II/387)؛ ۳. *حدیقة اللآل فی وصف الآل* (محبی، طباخ، همانجاها؛ بغدادی، *ایضاح*، ۳۹۸/۱)؛ ۴. *ذات العماد فی اخبار ام البلاد* (همو، هدیه، ۶۰۱/۱)، که ظاهراً شرح حالات و مشاهدات وی در مدت مجاورت حرمین شریفین بوده است؛ ۵. *رسالة فی اسرار الحروف* (محبی، طباخ، همانجاها)؛ ۶. *شرح اسماء الله الحسنی* (همانجاها؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۰۳۴/۲ ـ ۱۰۳۵)؛ ۷. *عقیدة ارباب الخواص* (محبی، طباخ، همانجاها؛ بغدادی، *ایضاح*، ۱۱۶/۲)؛ ۸. *الفتوحات المدنیة*. این کتاب به‌شیوهٔ *الفتوحات المکیهٔ* ابن عربی و در مدت مجاورت در مدینه نوشته شده است (محبی، طباخ، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۲۳۷/۲)؛ ۹. *الکواکب الضوئیة فی شرح الاحادیث النبویة*، مشتمل بر ۴۰ حدیث در باب معاش و معاد است و مؤلف نخست معنای هر حدیث را در دو بیت به‌نظم آورده، سپس آن را شرح کرده است. این کتاب را ابن قضیب البان در ۱۰۱۹ ق / ۱۶۱۰ م تألیف کرده و به‌سلطان احمدخان عثمانی اهدا کرده است (همو، ۱۵۲۲/۲)؛ ۱۰. *مقاصد القصائد* (محبی، طباخ، همانجاها؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۷۸۱/۲)، که گویا شرحی بر بعضی سروده‌های خود او بوده است؛ ۱۱. *ناقوس الطباع فی اسرار السماع* (محبی، طباخ، همانجاها؛ بغدادی، همان، ۶۱۶/۲)؛ ۱۲. *نفحة البان* (محبی، طباخ، همانجاها؛ قس: بغدادی، همان، ۶۸۸/۲)؛ ۱۳. *نهج السعادة فی التصوف* (محبی، طباخ، همانجاها؛ بغدادی، همان، ۶۹۴/۲).

۲. **محمد (حجازی)** (۱۰۰۱ ـ صفر ۱۰۶۹ ق / ۱۵۹۳ ـ اکتبر ـ نوامبر ۱۶۵۸ م)، فقیه حنفی، فرزند عبدالقادر که در نخستین سال مجاورت پدرش در مکهٔ مکرمه به‌دنیا آمد و به‌همین سبب او را حجازی نامیدند. چهل ساله بود که پدرش درگذشت و او بر جایش نشست و نقابت اشراف حلب را برای مدتی به‌عهده گرفت. پس از آن قاضی مادام العمر اریحا و امام جماعت بیت‌المقدس (مسجد الاقصی) شد و در زمرهٔ اعیان حلب درآمد. حجازی مردی بلند همت و گشاده دست بود. با آنکه به‌مقام ارجمند پدر خویش تکیه زد، اما در علم و کمال به‌پای وی نمی‌رسید. به‌گفتهٔ محبی (۱۴/۴) وی به‌زبانهای عربی و فارسی و ترکی به‌شیوایی سخن می‌گفت. او شعر نیز می‌سرود (همانجا؛ طباخ، ۳۰۵/۶ ـ ۳۰۶). محبی (۱۴/۴ ـ ۱۵) ابیاتی چند از دو قصیدهٔ وی در مدح قاضی حلب و قطعه‌ای دربارهٔ می برگزیده و نقل کرده است.

۳. **عبدالله‌بن محمد (حجازی)** (د ۱۰۹۶ق / ۱۶۸۵م)، فقیه، ادیب، شاعر. هم روزگارانش وی را ابن‌حجازی نیز نامیده‌اند (نک‍: همو، ۷۲/۳، ۸۰). وی در حلب به دنیا آمد و ظاهراً در پرتو منزلت اجتماعی پدرش، نزد مشهورترین دانشمندان آن روزگار، از جمله محمدبن حسن کواکبی مفتی حلب، محمدامین لاری، سیدمحمدتقی‌الدین حکیم و شیخ مصطفی زیباری تحصیل علم کرد، سپس در مدرسهٔ حلاویهٔ حلب به تدریس پرداخت و نیز نقابت اشراف آن شهر را بر عهده گرفت و سرانجام به مقام قضا در دیار بکر رسید. در آن احوال، وزیر الفاضل که از مراتب علمی و اجتماعی وی آگاهی یافته بود، او را نزد خود خواند. چندی نگذشت که اطرافیان بر وی حسد بردند و به حیله او را بر آن داشتند که از وزیر مقام قضا طلب کند. وزیر با آنکه درخواست عبدالله را بر بی‌مهری و دوری‌گزینی از خدمت حمل می‌کرد، قضای دیار بکر را به او سپرد. وی با آنکه در آن کار تجربه داشت، در تدبیر امور عاجز ماند، چنانکه خود گوشهٔ عُزلت گرفت و یکی از یاران را به کار قضا گماشت. جانشین او، چندان رشوه ستاند که عاقبت مردم شکایت به سلطان بردند و موجب عزل او شدند. این حادثه، از قدر عبدالله نزد

مردم به شدت کاست. وی پس از چندی انتظار، چون به چیزی دست نیافت، به آسیای صغیر (روم) رفت و ۵ سال در آن دیار ماند. از این زمان به بعد، محبی که در واقع تنها منبع ما برای شرح احوال عبدالله‌بن قضیب‌البان است، در قسطنطنیه به وی پیوست (نک: همو، ۷۱/۳)، به قصیده‌ای مدحش گفت و یار مجالس او گردید. وی چند روایت از حوادث شیرین زندگی او را نقل کرده است (۷۳/۳-۷۴). عبدالله از این انتظار ۵ ساله طرفی بر نبست،تا آنکه در ۱۰۸۹ ق / ۱۶۷۸م سلطان محمد و وزیر الفاضل به ادرنه آمدند. ابن‌قضیب‌البان به آنان پیوست و ۲۵ روز در رکاب سلطان بود، اما نتوانست حیثیت پیشین خویش را بازیابد. پس به استانبول بازگشت و در آنجا شایع ساخت که سمت قضای بیت‌المقدس و مأموریت تفتیش اشراف در ممالک عرب به وی سپرده شده است و پس از چند روز به حلب رفت و به بازرسی زندگی و داراییهای اشراف پرداخت. از آنجا هم عازم قاهره شد و خواست آنجا نیز کار تفتیش را ادامه دهد، اما مردم از وی فرمان نبردند و حتی در صدد آسیب رسانیدن به وی برآمدند. ناگزیر عازم سفر مکه شد و پس از ادای مناسک حج به حلب بازگشت و چندی از بدرفتاری دست کشید و به تدریس در مدرسهٔ حلاویه پرداخت و تا حدی نیز احترام پیشین خویش را باز یافت، چنانکه محبی به همین مناسبت قصیده‌ای نیز در مدحش سرود (۷۱/۳-۷۵، ۷۷؛ طباخ، ۳۸۷/۶-۳۹۲). اما پس از مدتی، بار دیگر به آزار و اذیت مردم دست گشود (برای تفصیل مطلب، نک: محبی، ۸۰/۳)،تا جایی که مردم تنها راه چاره را کشتن او یافتند و بنا به یکی از روایات که به نظر محبی درست‌تر است، مردم نخست به سبب ارتشا و سپس به اتهام قتل بر وی شوریده، سنگبارانش کردند (همانجا؛ طباخ، ۳۹۹/۶-۴۰۰؛ غزی، ۲۹۱/۳). به گفتهٔ محبی (۷۱/۳) ابن‌قضیب‌البان در نظم و نثر به سه زبان عربی، فارسی و ترکی مهارت داشت. نمونه‌هایی از شعر و نیز قطعه‌ای منثور از وی در منابع موجود نقل شده است (نک: همو، ۷۱/۳، ۷۴، ۷۸-۷۹؛ طباخ، ۳۹۱/۶-۳۹۲، ۳۹۶-۴۰۰). محبی نیز قصاید متعددی در مدح ابن‌قضیب‌البان سروده است که برخی از آنها در *خلاصة الاثر* او آمده است (۷۱/۳-۷۸؛ طباخ، ۳۸۸-۳۹۶).

آثار:

الف - چاپی: *حل العقال*. این کتاب که به شیوهٔ کتاب *الفرج بعدالشدهٔ* تنوخی تألیف شده و جُنگی نظام یافته از حدیث، دعا، شعر و امثال و حکم است (نک: ابن‌قضیب‌البان، ۳)، همراه با دو کتاب دیگر ضمن مجموعه‌ای به نام *تفریح المُهَج بتلویح الفرج* در مصر (۱۳۱۸ ق) به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. مجموعهٔ قصاید وی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (طباخ، ۴۰۰/۶؛ GAL, II/358). قصیدهٔ دالیهٔ او را شعیب‌بن اسماعیل کیالی، از رجال سدهٔ ۱۲ ق / ۱۸م، با عنوان *کشف النقاب المجازی عن دالیة ابن‌حجازی* شرح کرده است. نسخه‌ای از این قصیده و شرح آن نیز موجود است (گوتشالک، IV/333). عثمان‌بن عبدالله عریانی نیز این قصیده را شرح کرده که نسخه‌ای از آن موجود است (حتی، 51).

ج - آثار یافت نشده: وی چند کتاب دیگر نیز داشته که تاکنون هیچ یک یافت نشده است: ۱. *ذیل علی کتاب الریحانة*، که تکمله‌ای بوده است برریحانهٔ خفاجی(محبی، ۷۱/۳؛ طباخ، ۳۸۷/۶)؛ ۲. *نظم‌الاشباه والنظائر*، که مؤلف در آن متن کتاب *الاشباه والنظائر* ابن‌نجیم را در فروع فقه حنفی، به‌نظم آورده است(همانجاها؛ کحاله، ۱۱۵/۵)؛ ۳. *نفائح الازهار فی کشف الاسرار*، در فروع فقهی (بغدادی، *ایضاح*، ۶۶۲/۲؛ کحاله، همانجا).

مآخذ: ابن‌قضیب‌البان، عبدالله‌بن محمد، «حل العقال»، *تفریح المهج*، قاهره، ۱۳۱۸ ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۶م؛ غزی، کامل‌بن حسین، *نهرالذهب*، حلب، مطبعهٔ مارونیه؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ محبی، محمد، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ نیز:
GAL; GAL, S; Gottschalk, H.L. et al., *Islamic Arabic Manuscripts*, ed. Hopwood, Birmingham, 1963; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ قَطّاع، ابوالاصبغ عیسی‌بن سعید یَحْصُبی (مق ۳۹۷ ق / ۱۰۰۶م)، دبیر و وزیر و صاحب الشرطه (رئیس شهربانی) در دستگاه المنصور محمدبن ابی‌عامر و سپس وزیر پسرش عبدالملک که هر دو عنوان حاجب در دربار امویان اندلس داشتند. ابن‌قطّاع از یک خانوادهٔ عرب گمنام بود که نسبش به بنی‌الجزیری می‌رسد که در باغه در جنوب قرطبه (یاقوت، ۳۲۶/۱) زندگی می‌کردند. پدرش معلم بود. از ابتدای کار او اطلاعی چندان در دست نیست. مسلم این است که وی از زمان خلافت حکم المستنصر (۳۶۶ ق) در شمار یاران المنصور محمدبن ابی‌عامر در آمد و عهده‌دار پاره‌ای از کارهای دیوانی گردید (ابن‌بسام، ۱(۱)۱۰۲-۱۰۳؛ عنان، ۵۷۰/۱). بیشتر اطلاعاتی که دربارهٔ او در اختیار داریم مربوط به شرکت او در حوادثی است که بعد از ۳۹۲ ق ــ سال درگذشت منصور و جانشینی پسرش عبدالملک (همو، ۵۶۲/۱) ــ اتفاق افتاده است. وی در حکومت منصور به عنوان دبیر با او همکاری داشت و سالها در همین شغل باقی ماند و در اواخر عمر او به مقام وزارت ارتقاء یافت. در دولت امویان اندلس برخلاف شرق دنیای اسلام، مقام وزیر چندان اهمیتی نداشت و امویان اندلس وزرای متعددی داشتند و برای هر صنفی وزیری جداگانه بر می‌گزیدند (ابن‌خلدون، مقدمه، ۴۵۸/۱).

از جمله حوادث زمان منصور اختلاف میان زیری‌بن عطیه با وی و نقش ابن‌قطاع در این ماجراست. بعد از آنکه زیری‌بن عطیه با منصور به مخالفت برخاست، او واضح مولای خود را مأمور کرد که با وی بجنگد. چون واضح شکست خورد، منصور پسرش عبدالملک را به یاری واضح گسیل داشت و این دو توانستند بر زیری غلبه یابند. ابن‌خلدون (*العبر*، ۷(۱)/۶۶-۶۷) تصریح دارد که سرکوبی زیری‌بن عطیه به وسیلهٔ عبدالملک و واضح بوده است، ولی ظاهر عبارت

ابن‌خلدون حاکی از این است که قبل از آنکه نیروی نظامی به فرماندهی واضح به مراکش اعزام شود، منصور، ابن‌قطاع را به آنجا فرستاد تا بر قلمرو زیری‌بن عطیه فرمانروایی‌کند، ولی مردم مراکش او را نپذیرفتند. سپس واضح مأمور جنگ با زیری‌بن عطیه شد. بعد از شکست زیری‌بن عطیه، عبدالملک شش ماه در فاس ماند. سپس منصور او را به اندلس احضار کرد و ابن‌قطاع را به جای او به عنوان والی به مراکش فرستاد. وی تا صفر ۳۸۹ ق که منصور او را از این مقام عزل کرد، در مراکش بود و بعد به اندلس بازگشت (سلاوی، ۲۱۶/۱).

بعد از مرگ منصور پسرش عبدالملک المظفر به عنوان حاجب خلیفهٔ اموی، هشام‌المؤید، به قدرت رسید. عبدالملک که مردی عیاش بود، ادارهٔ کارها را به یاران و غلامان عامری خود و نیز برخی از بزرگان مملکت،از جمله ابن‌قطاع سپرد و او را در مقام وزارت تثبیت نمود و بر همهٔ بزرگان دربار مقدم داشت. او نیز با درایت و لیاقت نظم و آرامش را بر قلمرو عبدالملک حکمفرما کرد. از این‌رو برخی از رجال بنی‌عامر بر او حسد ورزیدند و غلامان سیسیلی، به خصوص رئیس آنان طُرفه را که خادم عبدالملک بود، تشویق کردند که با ابن‌قطاع به رقابت برخیزد. اختلاف میان آن دو،روز به روز بالا گرفت، چندانکه طرفه توانست اعتماد عبدالملک را به خود جلب نماید و کارها را قبضه کند و اختیارات ابن‌قطاع را محدود سازد. ولی در جمادی‌الآخر ۳۹۶ که عبدالملک به بیماری مبتلا شد، طُرفه خودسرانه به ادارهٔ کشور پرداخت و بذل و بخششهای بی‌جا نمود و با مردم بدرفتاری کرد. بعد از بهبود عبدالملک، ابن‌قطاع در رمضان ۳۹۶ او را از بد رفتاری طرفه با مردم آگاه کرد. طرفه به دستور عبدالملک زندانی شد و سپس به قتل رسید (ابن‌عذاری، ۲۵/۳ ـ ۲۶). بعد از قتل طرفه، عبدالملک مجدداً ابن‌قطاع را به ادارهٔ امور کشور گمارد؛ وی به دلخواه خود کارها را اداره می‌کرد. نیز به تعقیب و آزار دشمنان خود پرداخت و دوستان و طرفدارانش را به کارهای مهم گماشت. بدین سبب گروه زیادی به دشمنی با او برخاستند. عامل دیگری که سبب شد بر قدرت ابن‌قطاع افزوده شود، ازدواج پسرش ابوعامر عبدالملک‌بن عیسی با خواهرِ کوچک عبدالملک بود که در ۳۹۶ ق انجام پذیرفت و میهمانی بزرگی بدان مناسبت برگزار شد. از آن پس شهرت و اقتدار ابن‌قطاع افزایش یافت و نام او بر سر زبانها افتاد (ابن‌بسام، ۱(۱)/۱۰۳). در همین دوره بود که ثروت زیادی اندوخت. یکی از مواردی که بعداً برای او مشکلاتی به بار آورد، مداخلهٔ او در امور لشکر و جانبداری از موالی بود. این امر باعث تشدید رقابت بین دسته‌های لشکر شد و مقدمات سقوط او را فراهم کرد. ابن‌قطاع با خشونت و تکبر و عدم توجه به مشکلات و گرفتاریهای مردم به مخالفان و رقبایش مجال داد که بر ضد او توطئه چینی کنند (ابن‌عذاری، ۲۸/۳ ـ ۲۹). این مخالفتها به دربار نیز کشیده شد. از سوی دیگر، عبدالرحمن‌بن منصور، برادر عبدالملک که در اوایل حکومت وی با جمعی از یارانش از فرمان عبدالملک سرپیچی کرده و به علت سعایت ابن‌قطاع مورد مؤاخذه قرار گرفته بود، کینهٔ او را بر دل داشت. از سوی دیگر ابن‌قطاع جز در مواردی که از وی دعوت می‌شد،در مجالس بزم عبدالملک شرکت نمی‌جست. غیبت ابن‌قطاع به دشمنانش مجال داد تا برضد او به توطئه بپردازند (ابن‌بسام، ۱(۱)/۱۰۴). عبدالملک که به ابن‌قطاع اعتماد داشت، اتهاماتی را که به وی نسبت می‌دادند، رد می‌کرد، ولی سرانجام توطئهٔ دشمنان کارگر افتاد و روابط میان آن دو آشفته گردید. ابن‌قطاع در صدد بر آمد که از نارضایی عمومی استفاده کرده، با کمک نیروهای وفادارش همهٔ قدرت را به دست گیرد و عبدالملک و خلیفه هشام‌المؤید را که آلت دست بنی‌عامر بودند، از کار بر کنار سازد و یکی دیگر از افراد خاندان مروانی به نام هشام‌بن عبدالجباربن عبدالرحمن الناصر را به خلافت بردارد. پس پنهانی با هشام‌بن عبدالجبار دیدار کرد و نقشهٔ خود را در باب سرنگون کردن بنی‌عامر و هشام‌المؤید به اطلاع او رساند. هشام نیز این پیشنهاد را پذیرفت. قرار بر این شد که میهمانی مجللی به مناسبت عقیقهٔ فرزند عبدالملک‌بن عیسی‌بن سعید ترتیب داده شود و از عبدالملک و برادرش عبدالرحمن و دیگر بزرگان دولت دعوت شود که در این میهمانی شرکت کنند و آنگاه آنان نقشهٔ خود را عملی سازند (نک‍: ابن‌عذاری، ۲۹/۳ ـ ۳۱). یکی از افراد مورد اعتماد ابن‌قطاع، نقشه را برای نظیف که از غلامان سیسیلی عبدالملک بود، تشریح کرد و او بلافاصله این مطلب را با عبدالملک در میان نهاد (ابن‌بسام، ۱(۱)/۱۰۵؛ ابن‌عذاری، ۲۳/۳؛ عنان، ۶۱۳/۱). در پی کشف توطئه، عبدالملک تصمیم بر قتل ابن‌قطاع گرفت. برادرش عبدالرحمن هم که از پیش با او کینه می‌ورزید،وی را بدین کار ترغیب کرد. نقشهٔ قتل در میهمانی شب شنبه ۲۰ ربیع‌الاول ۳۹۷ که عبدالملک‌بن منصور برپا کرده بود، به اجرا در آمد و در آنجا ابن‌قطاع همراه با دو تن از یارانش به هلاکت رسیدند. آنگاه عبدالملک دستور داد سپاهیان به خانهٔ ابن‌قطاع و یارانش حمله برند و اموال آنان را مصادره کنند. فرزندان ابن‌قطاع را به زندان بردند و پسرش، ابوعامر یعنی داماد عبدالملک را وادار کردند که همسر خود را طلاق دهد (ابن‌بسام، ۱(۱)۱۰۵ ـ ۱۰۷؛ ابن‌عذاری، ۳۳/۳).

مآخذ: ابراهیم حسن، حسن و علی ابراهیم حسن، *النظم الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن‌بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ ابن‌خلدون *العبر*؛ همو، مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن‌عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولن و لوی پرووانسال، بیروت، دارالثقافة؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر و محمد الناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ شکیب ارسلان امیر، *الحلل السندسیة*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ عنان، محمدعبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

مهدی جلیلی

اِبْنِ قَطّاع، ابوالقاسم علی بن جعفر بن علی سعدی (۱۰ صفر

۴۳۳ ـ ۵۱۵ ق/۱۹ اکتبر ۱۰۴۱ ـ ۱۱۲۱ م)، نحوی، لغوی و ادیب. وی در صِقِلّیه (سیسیل) به دنیا آمد و از این رو صقلّی نیز خوانده شده است. فیروز آبادی (ص ۴۸) وی را از خاندان اغلبیان که بر صقلیه حکم می‌راندند، دانسته است. پدرش ادیب و از عالمان لغت بود و در ترسل نیز دست داشت (قفطی، ۲۶۵/۱) و شاید در دستگاه حکومت نیز صاحب مقامی بود و در لغت و عروض نیز آثاری داشت (فیروزآبادی، همانجا). گفته‌اند که وی از شاگردان قُضاعی بوده است (بستانی، ۴۶۰/۳). قفطی (همانجا) چهار بیت از اشعار وی را نیز نقل کرده است.

ابن حجر (۲۰۹/۴) به نقل از یاقوت همهٔ نیاکان ابن قطاع را شاعر و ادیب دانسته، اما این مطلب در شرح حال او در *ادباء* یاقوت (۲۷۹/۱۲ ـ ۲۸۳) دیده نمی‌شود. به هر حال تردید نیست که وی در شمار اشراف صقلیه بود و مکاتباتش با بزرگان، خاصه امیر ابو محمد جعفر بن طیّب کلبی که عمادالدین کاتب (۱۱۲/۱) بدان اشاره کرده، تأییدی بر این نکته است. ابن قطاع در صقلیه و شاید در پالرمو از ابن‌برّ (ﻫ م) لغوی و دیگر استادان روزگار خود دانش آموخت (قفطی، ۲۳۶/۲؛ فیروزآبادی، ۱۵۲؛ عباس، *العرب*، ۱۰۹؛ بستانی، همانجا). وی همچون پدر، و بی‌گمان به ارشاد و تعلیم او، به لغت، صرف و نحو و عروض پرداخت و از نوجوانی به شعر روی آورد (عمادالدین، ۵۱/۱) و سرانجام در موطن خود و سپس در مصر در نحو و ادب پیشوایی یافت (یاقوت، همان، ۲۸۰/۱۲؛ قفطی، همانجا).

زندگی ابن قطاع و بسیاری دیگر از عالمان سیسیل با تسلط نورمانها بر جزیرهٔ سیسیل (۴۵۲ ـ ۴۵۵ ق) دستخوش نابسامانی شد. چنانکه گروه بسیاری، از جمله ابن قطاع ناگزیر به مهاجرت شدند (بستانی، همانجا). به گفتهٔ ذهبی (۴۳۳/۱۹) وی در ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م صقلیه را ترک کرد. از گزارش سلفی که از زبان یکی از شاگردان ابن قطاع نقل شده است (نک: عباس، *اخبار*، ۱۲۹ ـ ۱۳۰)، بر می‌آید که او نخست به سوی اندلس رفت و ابوالفضل یوسف بن حسدای، از وزرای مقتدر بن هود (عنان، ۲۸۹/۲)، هنگام ورود ابن قطاع به شهر سر قسطه با سرودن شعری ستایش‌آمیز مقدم وی را گرامی داشت و ابن قطاع نیز شعر وزیر را با وزن و قافیه‌ای همسان پاسخ گفت. از شعر ابن حسدای پیداست که آوازهٔ ابن قطاع پیش از این به اندلس رسیده بوده است و ابن قطاع که کمتر از سی سال داشته، سخت مورد احترام وزیر بوده و احتمالاً همو موجبات اقامت ابن قطاع را در سرقسطه فراهم کرده بوده است. ظاهراً ابن قطاع در این سفر تنها نبوده، بلکه از آنجا که پدرش جعفر بن علی در ۴۷۴ ق/۱۰۸۱ م در بلنسیه اقامت داشته است (بستانی، همانجا)، می‌توان گفت که همهٔ خاندان وی به اندلس کوچ کرده بودند. متأسفانه از زندگی ابن قطاع در اندلس آگاهی بیشتری در دست نیست و با آنکه وی ظاهراً در اواخر عمر به مصر رفت، بیشتر منابع به اقامت او در مصر توجه نشان داده‌اند و ظاهراً سبب این امر آن است که وی هنگام ورود به مصر از شهرت بسیار برخوردار بود، چه، به گفتهٔ برخی از منابع (نک: قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۲۳/۳؛ ذهبی، ابن حجر، همانجاها)، مردم در آنجا وی را بسیار گرامی داشتند و به این ترتیب نزدیک ۴۰ سال از زندگی او پیش از ورود به مصر، در حدود ۵۰۰ ق (قفطی، ابن خلکان، همانجاها)، در پردهٔ ابهام قرار دارد.

ابن قطاع که هنگام ورود به مصر استادی کهنسال بود، به مدح افضل بن بدر جمالی، وزیر آمر بالله، دهمین خلیفهٔ فاطمی پرداخت و به معلمی فرزند وی برگزیده شد (عمادالدین، ۵۲/۱؛ ابن جوزی، ۵۷/(۸)۱؛ یاقوت، همان، ۲۷۹/۱۲) و در قاهره به تدریس پرداخت (قفطی، همانجا). پرآوازه‌ترین درس ابن قطاع، روایت *صحاح* جوهری بود (یاقوت، همان، ۲۸۰/۱۲). اما به گفتهٔ قفطی سلسله روایت وی ساختگی بود، چه در آغاز ورود او به قاهره، مردم دربارهٔ *صحاح* از وی پرسش کردند، اما او اظهار بی‌اطلاعی کرد. سپس چون رغبت طلاب علم را به این کتاب مشاهده کرد، سلسله سندی بر ساخت (همانجا) و حاشیه‌ای نیز بر کتاب مذکور نوشت (یاقوت، همان، ۲۸۱/۱۲)، اما اهل فضل آن را نپذیرفتند و او را به تساهل در روایت متهم ساختند. فیروزآبادی (ص ۱۵۲) نیز این مطلب را تأیید کرده است. با اینهمه، ریتسیتانو (بستانی، ۴۶۱/۳) که تحقیقات جامعی دربارهٔ ابن قطاع دارد و عباس (*العرب*، ۲۲۷ ـ ۲۲۸) از مکتب ویژه‌ای در نحو و لغت در مصر یاد می‌کنند که تحت تأثیر آراء ابن قطاع شکل گرفت. مشهورترین شاگرد او، ابن برّی (ﻫ م) نحوی مصری است که کار حاشیهٔ ابن قطاع را بر *صحاح* ادامه داد و در حاشیه‌ای که خود نوشت، از حواشی استاد بهرهٔ فراوان برد (یاقوت، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۰۷۲/۲). پسر ابن قطاع، ابو علی محمد نیز در زمرهٔ شاگردان پدر بود و سلفی شعری به روایت او از ابن قطاع نقل کرده است (عباس، *اخبار*، ۵۶). ابوالحسین هبةالله کاتب فرضی (همان، ۱۲۹؛ قفطی، ۲۳۷/۲) و علی بن عبدالجبار بن سلامهٔ هذلی (ابن ظافر، ۹۹) نیز از ابن قطاع روایت کرده‌اند. اجازه‌ای نیز از او به ابو طاهر ابراهیم ابن‌حسین عسقلانی به تاریخ ۵۰۸ ق در دست است (سید، *خطی*، ۷/۱). ابن قطاع در مصر چندین کتاب تألیف کرد که بیشتر به عنوان متنهای آموزشی از آنها استفاده می‌شد و آنچه امروز از آثار او در دست است، بازماندهٔ آثاری است که در مصر تألیف کرده است. وی در ۵۱۵ (قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۲۴/۳) یا ۵۱۴ ق (یاقوت، همان، ۲۸۰) درگذشت و در کنار آرامگاه شافعی به خاک سپرده شد (سیوطی، ۱۵۴/۲).

آثار چاپی:

۱. *الافعال*. این کتاب که فرهنگی آموزشی دربارهٔ افعال زبان عربی است، از نخستین فرهنگهایی است که اختصاصاً دربارهٔ افعال تألیف شده‌است. نخستین‌بار ابن‌قوطیه دربارهٔ افعال، کتاب *تصاریف الافعال* را تألیف کرد و *الافعال* ابن قطاع در واقع متن ویراسته و گسترش یافتهٔ اثر ابن قوطیه است. خود وی آن را *تهذیب کتاب الافعال* نامیده

است (*الافعال*، ۱/۶). کتاب با مقدمه‌ای مسجع در باب برتری زبان عربی بر دیگر زبانها آغاز می‌شود. او خود گوید که به درخواست شاگردانش دست به تهذیب *الافعال* ابن قوطیه زده است (همانجا). بنابراین وی *الافعال* ابن قوطیه را تدریس می‌کرد. علاوه بر این، نسخه‌ای از این کتاب در دست است که یکی از شاگردان ابن قطاع از وی روایت کرده است (نک‍: شکیب ارسلان، ۲۵(۴)/۴۹۶ ـ ۴۹۷). به نظر ابن قطاع، استفاده از اثر ابن قوطیه به سبب آنکه بابهای آن در هم ریخته و در آنها تقدیم و تأخیر ناشایست رخ داده، کاری پرزحمت بوده است. گذشته از آن، افعال چهار، پنج و شش حرفی در آن نیامده است (همان، ۱/۷). از این رو، وی به قصد تألیف کتابی جامع برای افعال رایج به تکمیل و تبویب مجدد آن پرداخته و مطالب بسیاری را که در کتابهای دیگر پراکنده بوده، گردآورده است (همان، ۱/۸) تا فهم *قرآن* و حدیث را برای طالبان علم آسان سازد (همان، ۱/۶).

مبنای تقسیم‌بندی ابن قطاع در *الافعال* بر حرف اول و وزن فعل و ساخت آن قرار دارد. به طوری که در هر باب معمولاً از ثلاثی صحیح شروع و پس از ذکر مضاعف و مهموز و معتل و مکرر به رباعی صحیح و خماسی و سداسی ختم می‌کند. با آنکه مبنای کار ابن قطاع بر ذکر شاهد نبوده، باز در جای جای کتاب به اشعار (مثلاً ۱/۳۶، ۱۰۹) یا احادیث (مثلاً ۱/۱۲۱، ۱۶۴، ۱۸۲) یا آیات (مثلاً ۱/۲۲۷، ۲۳۱) و گاهی امثال (مثلاً ۱/۵۸، ۲۵۸) استشهاد می‌کند. شیوهٔ وی در شرح معنی فعل عموماً بر اختصار قرار دارد. با اینهمه فیروزآبادی (ص ۱۵۱) می‌گوید: با وجود اختصار کتاب *الافعال*، در این زمینه بهتر از آن نوشته نشده است. *الافعال* ابن قطاع از مآخذ زبیدی در *تاج العروس* (نک‍: ۱/۵) بوده است و نظرات لغوی او در این اثر پراکنده است (عباس، *العرب*، ۲۲۸). این اثر به کوشش محمد سورتی، امتیاز علی عرشی و سالم کرنکوی در حیدرآباد دکن (۱۳۶۰ ـ ۱۳۶۴ ق) در ۳ جلد به چاپ رسیده است. نظر گوئیدی دایر بر اینکه این اثر از ابن قطاع نیست و نیز عقیدهٔ گریفینی که آن را همان کتاب ابن قوطیه دانسته که در سدهٔ ۶ ق به دست جعفر بن عبدالرحمن سلمی با تفصیل بیشتر تحریر گشته است (بروکلمان، ۵/۳۴۶ ـ ۳۴۷)، قابل تأمل است.

۲. مجموع من شعر *المتنبی وغوامضه*. در مآخذ کهن از این اثر یاد نشده است. به عقیدهٔ غیاض (۶(۳)/۲۳۹) مراد قفطی از «مجموع ادبی» (۲/۲۳۷)، احتمالاً همین کتاب است، اما دلیلی بر تأیید نظر او وجود ندارد. نخستین‌بار اومبرتوریتستیانو، آن را با مقدمه‌ای کوتاه در «مجلهٔ مطالعات خاوری[1]» (۱۹۵۵م) به چاپ رسانید. این اثر در ۱۹۷۷م نیز یک‌بار دیگر به کوشش محسن غیاض و همراه با مقدمه‌ای سودمند با عنوان «شرح‌المشکل من شعر المتنبی» در مجلهٔ *المورد* (دورهٔ ۶، شم ۳، صص ۲۳۷ ـ ۲۶۰) در بغداد به چاپ رسیده است. ظاهراً غیاض از کار ریتسیتانو بی‌اطلاع بوده است، زیرا با آنکه نسخهٔ اساس هر دو یکی است (قس: غیاض، همانجا؛ ریتسیتانو، XXX/207)، به چاپ پیشین این نسخه اشاره نکرده است. شرح و نقد اشعار متنبی به شکل کنونی تنها بخشی کوتاه و گزیده از اصل اثر ابن‌قطاع را دربرمی‌گیرد و مثلاً آنچه عکبری در شرح ابیات متنبی از ابن‌قطاع نقل کرده است، در این نسخه دیده نمی‌شود (غیاض، همانجا). ارزش این اثر در آن است که تنها اثر باقی‌مانده از مکتب ادبی صالح‌بن رشدین از معاصران و شاگردان متنبی محسوب می‌شود و اگر این اثر نبود، شروح و تعلیقات ابن‌رشدین و شاگردش ابن‌برّ، استاد ابن‌قطاع که دیوان را در قاهره شفاهاً برای طالبان علم شرح کرده بودند، ضایع می‌شد (غیاض، ۶(۳)/۲۴۰). ابن‌قطاع در چند جای شرح خود از استادش ابن‌بر و ابن‌رشدین یاد کرده است (۶(۳)/۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷). مجموع که در نسخهٔ موجود، شامل ۳۵ بیت است، به دو قطعهٔ کوتاه از متنبی ختم می‌شود که تنها از طریق ابن‌قطاع به دست ما رسیده است (غیاض، ۶(۳)/۲۳۹). غیاض شرح ۶۷ بیت دیگر را نیز که در اثر عکبری پراکنده است، به عنوان بخش دوم و ملحق مجموع فراهم کرده و به چاپ رسانده است (۶(۳)/۲۴۹ـ۲۵۸).

۳. منتخبات پراکنده‌ای از آثار ابن‌قطاع را گریفینی در «متنهای تازه یافتهٔ عربی[2]» که دربارهٔ تاریخ مسلمانان سیسیل است، به نقل از مخطوطات کتابخانه‌های تونس و میلان گرد آورده و در پالرمو (۱۹۱۰م)به چاپ رسانیده است.

آثار خطی: ۱. *ابنیة اسماء*. این اثر که پیش از *الافعال* نوشته شده (نک‍: ابن قطاع، *الافعال*، ۱/۱۵)، دربارهٔ اسم و مصدرهای عربی و اوزان آنهاست که در ۱۲۲ لوحه یا جدول تنظیم شده است و دو نسخه از آن در دارالکتب (سید، *خطی*، ۱/۷) و یک نسخه در کتابخانهٔ باغ خیری پاشا (*مجلة معهد*، ۷(۲)/۹ ـ ۱۰) نگهداری می‌شود. ابن‌خلکان (۳/۳۲۳) این اثر را نشانهٔ وسعت دانش ابن‌قطاع دانسته است و یاقوت از آن با عنوان *الاسماء فی اللغة* یاد کرده (*ادبا*، ۱۲/۲۸۱) ودر *معجم‌البلدان* موارد بسیاری از آن نقل کرده است (۱/۲۳۶، ۳۳۹، ۲/۳۵۰، ۳/۱۰۱، ۳۴۴، جم)؛ ۲. *ابیات المعایاة*، اثری درعروض که در آن ۵۴ بیت با وزنهای نادر تحلیل شده‌اند. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (GAL, S, I/540؛ بستانی، ۳/۴۶۲)؛ ۳. *باب اختصار الزحاف*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب نگهداری می‌شود (سید، *فهرس*، ۱/۴۱۳)؛ ۴. تکمله‌ای بر کتاب *الحیاة والموت* ابن درستویه که تنها تعلیق و تکملهٔ برجای مانده از ابن‌قطاع است (GAS, VIII/107)؛ ۵. *العروض البارع*. از این اثر نسخه‌های متعددی وجود دارد، اما نام آن در همهٔ نسخه‌ها یکسان نیست. از تعدد نسخه‌های این اثر پیداست که در طول سده‌ها، خوانندگان بسیار داشته و بارها تدریس شده است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب (خدیویه، ۴/۱۹۴؛ سید، همان، ۱/۴۱۵)، آمبروزیانا (*آمبروزیانا*، I/145)، صنعا (*صنعا*، ۴/۱۶۱۹)، اسکوریال (ESC[2], I/207-208, 210-211)، لیدن (ورهووه، 24) و واتیکان (GAL, S، همانجا) موجود است؛ ۶. *المختصر الشافی فی علم القوافی*. بروکلمان

---

1. RSO, XXX/209-227
2. *Nuovi testi arabo*.

آن را مختصر *العروض البارع* دانسته است (GAL,I/375). نسخه‌ای از آن در دارالکتب (خدیویه، همانجا) به همراه *العروض البارع* موجود است. نسخهٔ دیگری در لیدن وجود دارد که بروکلمان (GAL, S، همانجا) احتمال داده است مختصر دومی از *العروض البارع* و بنابراین همانند *المختصر الشافی* باشد؛ ۷. *مختصر فی مهملات الدوائر التی اهملتها العرب*، دربارهٔ دوایر عروضی که دیگران به آن توجه نکرده‌اند. نسخه‌ای از آن در دارالکتب وجود دارد (همانجا). در موزهٔ بریتانیا (ریو، 768) نسخه‌ای از یکی از آثار ابن‌قطاع وجود دارد که عنوان آن *کتاب العروض فی معرفة اوزان اشعار العرب* است. ریو توضیح داده است که این اثر ۲۷ وزن عروضی را که از نظر پیشینیان دور مانده، معرفی می‌کند. بنابراین، این نسخه باید با نسخهٔ دارالکتب یکی باشد.

آثار یافت نشده: ۱. *الدرّة (الجوهرة) الخطیرة من شعراء الجزیرة*، از آثار معروف ابن‌قطاع است که وی در آن ۲۰ هزار بیت از ۱۷۰ شاعر صقلّی را جمع‌آوری کرده بوده است (یاقوت، *ادبا*، همانجا). عماد الدین کاتب برای معرفی ۴۴ تن از شاعران صقلیه، از این کتاب بهره‌برده است (نک: ۵۱/۱ ـ ۱۱۹). ابن‌اغلب نیز منتخبی از *الدرة* شامل ۶۷ شاعر فراهم کرد که عکس نسخه‌ای از آن با عنوان *مختصر من الکتاب المنتخل من الدرة الخطیرة* در دارالکتب موجود است (بستانی، همانجا)؛ ۲. *لُمَح المُلَح*، گلچینی ادبی از شعر شاعران اندلس (ابن‌خلکان، همانجا) که ابن‌فضل الله عمری در *مسالک الابصار* از آن استفاده کرده است (عباس، حاشیه بر *وفیات*، ۳۲۳/۳)؛ ۳. *الملح العصریة* (حاجی خلیفه، ۱۸۱۷/۲). بخشهایی از این اثر نیز در *مسالک الابصار* نقل شده است (ابن‌فضل‌الله، ۳۵۶/۱۷، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۱)؛ ۴. حواشی او بر *صحاح* (پیش از این ذکر شد)؛ ۵. *الاصوات* (بغدادی، هدیه، ۶۹۵/۱)؛ ۶. حاشیه بر کتاب *الاحجار* صاحب‌بن عباد (GAS, VIII/208)؛ ۷. *کتاب السیف (فی اسمائه وصفاته)* (حاجی خلیفه، ۱۴۲۹/۲؛ بغدادی، همانجا)؛ ۸. *شرح الامثلة* (قفطی، ۲۳۷/۲)؛ ۹. *الطوال و اسمائهم و صفاتهم* (حاجی خلیفه، ۱۴۳۶/۲)؛ ۱۰. *القصار و اسمائهم و صفاتهم* (همو، ۱۴۵۰/۲)؛ ۱۱. *فوائد الشذور و قلائد النحور*، که ظاهراً گلچینی از اشعار بوده است (یاقوت، *ادبا*، ۲۸۱/۱۲)؛ ۱۲. *المجموع الادبی* (قفطی، همانجا)؛ ۱۳. *المشی والسیر* (حاجی خلیفه، ۱۴۵۹/۲)؛ ۱۴. *الکشف عن مساوی الخمر* (بغدادی، *ایضاح*، ۳۲۴/۲)؛ ۱۵. *النکاح* (ابوحیان، ۶۲۷)؛ ۱۶. *تاریخ صقلیة* (یاقوت، همان، ۲۸۲/۱۲؛ ابن‌فوطی، ۴(۳)/۱۱۴).

ابن قطاع اشعار بسیاری نیز داشته است (یافعی، ۲۱۳/۳)، اما در منابع اشاره‌ای به دیوان او نشده و احتمالاً او خود به تدوین دیوانی از شعر خویش نپرداخته است. با آنکه کسانی چون ابن‌کثیر (۱۸۸/۱۲) و ذهبی (۴۳۴/۱۹) شعر او را ستوده‌اند، اما یاقوت شعر او را هم سنگ دانشش نمی‌داند (همانجا). اشعار او بیش از همهٔ منابع در *خریدة القصر* به نقل از *الدرة الخطیرة* او نقل شده است (عمادالدین، ۵۱/۱ ـ ۵۵). دیگر منابع نیز ابیاتی از او آورده‌اند (یاقوت، همان، ۲۸۲/۱۲ ـ ۲۸۳؛ ابن‌خلکان، ۳۲۳/۳ ـ ۳۲۴).

مآخذ: ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان‌المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌ظافر ازدی، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، *تلخیص مجمع‌الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵م؛ ابن قطاع، علی‌بن جعفر، *الافعال*، به کوشش محمد سورتی و دیگران، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ـ ۱۳۶۴ق؛ همو، «شرح المشکل من شعر المتنبی»، به کوشش محسن غیاض، *المورد*، قاهره، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالتواب، مصر، ۱۹۷۵م؛ بستانی؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیةالوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛ شکیب ارسلان، «مکتبات المدینة المنورة»، *مجمع‌العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ صنعا، خطی؛ عباس، احسان، *اخبار و تراجم اندلسیة* (مستخرجة من *معجم‌السفر* السلفی)، بیروت، ۱۹۶۳م؛ همو، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ همو، حاشیه بر *وفیات الاعیان* (نک: ابن‌خلکان در همین مآخذ)؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر* (قسم شعراء المغرب)، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶م؛ عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ غیاض، محسن، مقدمه بر «شرح المشکل...» (نک: ابن‌قطاع در همین مآخذ)؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:
Ambrosiana; ESC[2]; GAL; GAL, S; GAS; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Rizzitano, Umberto, "Un commento de ibn Al-Qaṭṭā' il Siciliano...", RSO, Rome, 1955; *Voorhoeve*.

محمدمهدی مؤذن جامی

اِبْنِ قَطّان، نک: ابن عدی.

اِبْنِ قَطّان، نک: قطان.

اِبْنِ قَطّان، ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالملک کُتامی حِمیَری فاسی (د ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱م)، فقیه و محدّث مالکی. اصل او از قرطبه بود (ابن زبیر، ۱۳۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۴۷۰/۲) اما ذهبی (ص ۲۹۶) به نقل از ابن مَسدی اصل خاندان وی را (شاید در گذشته‌ای دورتر) به مصر باز می‌گرداند. گویا او مدتی مقیم فاس بوده و به همین جهت به فاسی شهرت داشته است (نک: ابن قاضی مکناسی، همانجا)؛ به هر حال وی بخش مهمی از سالیان عمر خود را در مراکش زیسته است (ذهبی، همانجا).

ابن قطان در راه طلب دانش، از محضر عالمان مغرب و اندلس چون ابوذر خُشَنی، ابوالحسن ابن نقرات، ابوجعفر ابن یحیی خطیب، ابوبکر ابن خلف موّاق، قاضی ابوجعفر ابن مضاء و بیش از همه از ابوعبدالله ابن فخار بهره برد (ابن ابار، ۶۸۶/۲؛ ابن زبیر، ۱۳۱ ـ ۱۳۲؛ ذهبی، همانجا؛ برای فهرستی از مشایخ او، نک: ابن قاضی

مکناسی، ۴۷۰/۲ ـ ۴۷۱).

در منابع رجالی بروسعت آگاهی ابن قطان در فنون حدیث چون رجال و علل تکیه شده و از او به عنوان نقادی چیره دست در این فن سخن رفته است (نک: ابن ابار، ابن زبیر، همانجاها؛ ذهبی، ۲۹۶ ـ ۲۹۷). او نه تنها در مراکش، بلکه هنگامی که در عدوه نیز مستقر بود، به تعلیم دانش می‌پرداخت. از جملهٔ شاگردان وی قاضی ابوعبدالله ابن عیاض است که از او حدیث شنید (ابن زبیر، ۱۳۲)، و ابن مسدی از وی اجازهٔ روایت گرفت (ذهبی، ۲۹۶).

ابن قطان در مراکش، مقر حکومت موحدون، به عنوان شیخ‌الشیوخ شناخته می‌شد و چنانکه گفته شده است با نفوذ در دربار موحدون به جاه و ثروت دست یافت (ابن ابار، ۶۸۶/۲ ـ ۶۸۷). مدتی نیز به قضا اشتغال داشت، ولی در گیرودار پریشانیهای سیاسی دولت موحدون مورد هتک حرمت قرار گرفت (ذهبی، همانجا). به دنبال وفات المستنصر در ۱۲ ذیحجهٔ ۶۲۰ و جدال شدید میان سران موحدون بر سر حکومت در نیمهٔ اول ۶۲۱ ق به ناچار مراکش را به طور موقت ترک کرد، اما چندی بعد به آنجا بازگشت (ابن قاضی مکناسی، ۴۷۱/۲) و به قضای شهر سجلماسه منصوب گردید و با اینکه هنوز وضع متزلزلی داشت تا هنگام مرگ در این سمت باقی بود (ابن ابار، ۶۸۷/۲؛ ابن زبیر، ابن قاضی مکناسی، همانجاها).

تألیف مهم ابن قطان *الوهم والایهام الواقعین فی کتاب الاحکام* است که نقدی است بر کتاب *الاحکام الکبری* از ابن خراط (ه م). نسخه‌هایی از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۴۵۰/۱) و کتابخانهٔ قروین فاس (*مجلة معهد المخطوطات*، ۵ (۲)/۱۶۵) موجود است. برخی از صاحب نظران متقدم، ضمن ستایش تحقیقات مؤلف در این اثر، بخشی از نظرات او را مورد انتقاد قرار داده‌اند (نک: ابن زبیر، همانجا؛ تجانی، ۹؛ ذهبی، ۲۹۷).

کار ابن قطان در *الوهم والایهام* پس از وی توسط محمدبن یحیی ابن مواق در کتاب *المآخذ الحفال السامیة*، و سپس توسط ابن رُشید سبتی دنبال گردید (کتانی، ۱۷۸) و محمد بن عبدالملک مراکشی این دو اثر ابن قطان و ابن مواق را در کتابی تلفیق نمود (فروخ، ۶۰/۶). به گفتهٔ غبرینی (ص ۴۳) کتاب *الوهم والایهام* از همان سدهٔ ۷ ق/۱۳ م به مشرق نیز رسیده و مورد توجه مؤلفان واقع شده است.

آثار دیگری که از او یاد کرده‌اند، اینهاست: ۱. *الاقناع فی مسائل الاجماع* (حجوی، ۲۳۰/۲)؛ ۲. *برنامج*، که در آن مشایخ خود را ذکر کرده و گویا در اختیار برخی مؤلفان سدهٔ ۱۱ ق قرار داشته است (نک: ابن قاضی مکناسی، ۴۷۱/۲، جم؛ مقری، ۱۳۵/۳؛ نیز نک: ابن سوده، ۳۲۵)؛ ۳. *مقالة فی الاوزان* (ابن قاضی مکناسی، همانجا)؛ ۴. *النزاع فی القیاس* (حجوی، همانجا)؛ ۴. *النظر فی احکام النظر* (ابن قاضی مکناسی، همانجا)، که توسط احمدبن قاسم قباب اختصار شده است (وزیر سراج، ۱ (۳) / ۶۵۶).

دربارهٔ انتساب کتاب *نظم الجمان* که از مهم‌ترین منابع تاریخ مغرب در سدهٔ ۶ ق/۱۲م محسوب می‌شود، و در ۱۸۴۸م دوزی[1] قسمتهایی از آن را همراه *البیان المغرب* ابن عذاری منتشر کرده است، باید با دیدهٔ تأمل نگریست (در مورد این چاپ، نک: واندیک، ۳۷۳؛ سرکیس، ۲۱۶،۱۷۲/۱). این کتاب گرچه از منابع ابن عذاری در تألیف *البیان المغرب* بوده (نک: ابن عذاری، ۳/۱، جم)، ولی وی نام کامل «ابن قطان» مؤلف *نظم الجمان*را نیاورده است (نیز نک: ابن خطیب، ۱۵۴). در واقع منابع متأخر تصریحی ندارند که ابوالحسن علی بن محمدبن قطان مؤلف *نظم الجمان* بوده است. محمود علی مکی که در حدود ۱۹۶۵م *نظم الجمان* را مجدداً در دانشگاه محمد پنجم در مغرب منتشر کرد، با استناد به متن کتاب نشان داده که تألیف آن بین ۶۴۶ ـ ۶۶۵ صورت گرفته و کتاب نمی‌تواند از آنِ ابن قطّان بوده باشد. اخیراً موسی لقبال (ص ۱۲۹) ابوعلی حسین ابن قطان کتامی را به عنوان مؤلف کتاب یاد کرده است.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۴م؛ ابن زبیر، احمد، *صلة الصلة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷م؛ ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش ج. س. کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، *رحلة*، تونس، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ حجوی، محمدبن‌حسن، *الفکر السامی فی تاریخ الفقة الاسلامی*، مدینه، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ غبرینی، احمد بن احمد، *عنوان الدرایة*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۶۹م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ کتانی، محمدبن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ لقبال، موسی، *دور کتامة فی تاریخ الخلافة الفاطمیة*، الجزایر، ۱۹۷۹م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ وزیر سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیة*،به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۰۷م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْن قَطّان، ابوالقاسم هبةالله بن فضل (۴۷۷ یا ۴۷۸ ق ـ ۲۸ رمضان ۵۵۸ ق/۱۰۸۴ یا ۱۰۸۵ ـ ۳۰۰ اوت ۱۱۶۳ م)، شاعر، طبیب و محدث بغدادی. وی در بغداد زاده شد و در همانجا رشد یافت. از دوران نوجوانی او اطلاعی دردست نیست و نیز معلوم نیست شعر و ادب و طب را نزد چه کسانی آموخت، اما گفته‌اند که حدیث را نزد پدر خود ابوعبدالله فضل بن قطان (د ۴۹۸ ق/۱۱۰۵ م)، ابوالفضل احمد ابن‌خیرون، ابوطاهر باقلانی، حسین بن احمد کرخی و دیگران فرا گرفت (ابن خلکان، ۵۴/۶؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۷/۱۰؛ ابن حجر، ۱۸۹/۶). گروهی نیز، ازجمله ابن‌اخضر، ابوالفرج ابن حصری و ثابت بن مُسرف از وی روایت کرده‌اند. برخی روایت از او را جایز ندانسته‌اند، اما ابوالفضل ابن شافع که خود در محضر وی حدیث

---

1. Dozy, R.

شنیده، ضمن ستایش وی، سماع او را صحیح دانسته است (نک: همانجا). منابع موجود از وی با عنوان طبیب و کحال (چشم پزشک) نیز نام برده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۸۳/۱؛ حسینی، ۱۲۰)، اما بیشتر شهرت وی در شعر و به ویژه اشعار هجایی اوست. او بیشتر صاحبان قدرت و خودبینان و متکبران را هجو می‌کرد، حتی هیچ‌یک از بزرگان و نیز خلیفهٔ زمان از زبان وی در امان نبودند (ابن خلکان، همانجا؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۹۷/۱۱). ابن ابی اصیبعه (همانجا) او را خبیث اللسان نامیده است، اما در شعر وی نشانه‌ای از هرزه درایی و بدزبانیهای تند به چشم نمی‌خورد، بلکه بیشتر با بدگوییهای خود زورمندان را به سخره می‌گرفته است. مآخذ موجود، در نادره‌گویی و ذوق و ظرافت وی تردید روا نداشته‌اند (ابن اثیر، ابن خلکان، همانجاها؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا).

ابن خلکان اشاره می‌کند که وی گاه با رفتاری خنده‌آور و پرمعنا به هجو بزرگان می‌پرداخت. او خود چند نمونه از آنها نیز آورده است: ازجمله گوید چون علی بن طراد زینبی به وزارت رسید، شاعر در مجلسی که بزرگان و اعیان برای تهنیت گرد آمده بودند، حاضر شد و پس از اظهار شادمانی بسیار، با رفتاری که یادآور مثل عامیانهٔ «ارقص للقرد فی زمانه» (به هنگام ضرورت برای میمون نیز برقص) بود، در برابر وی به رقص و پایکوبی پرداخت. وزیر که پیش از آن زخم طعنه‌های وی را چشیده بود، بی‌درنگ اشارت وی را دریافت (۵۸/۶ـ ۶۱)؛ اندکی پیش‌تر، آنگاه که زینبی منصب قاضی القضاتی را برعهده داشت، ابن قطان در قصیده‌ای که مشتمل بر ۱۱۸ بیت بود، وی را هجو کرده و به زندان نیز افتاده بود (همو، ۴۸۲/۳، ۵۷/۶ ـ ۵۸).

بار دیگر در مجلس ابن هبیره (جهم بن عمرو شیبانی وزیر المستنجد)، نقیب الاشراف را که در مجلس حاضر بود، به سخره گرفت و رندانه با اشاره به ضرب‌المثلی، بخل و امساک او را آشکار ساخت، چندانکه موجب خندهٔ حاضران شد و شرمندگی نقیب را فراهم آورد (همو، ۶۰/۶). وی در قصیده‌ای گروهی از بزرگان را نام برده و به هریک از آنان عنوانی زشت داده است (همو، ۵۹/۶ ـ ۶۰). از این روی همهٔ کسانی که شرح حال او را نوشته‌اند، وی را هجاگویی بدزبان و هرزه درا و اهل مجون دانسته‌اند، اما چنانکه گفته آمد، در شعرهایی که از وی باقی مانده است، الفاظ و عبارات زشت و رکیک دیده نمی‌شود. وی قصیدهٔ یاد شده را هنگامی سروده است که سپاهیان خلیفه برای رویارویی سلطان سنجر و گرفتن ترمذ آماده می‌شدند و او به عنوان طبیب در اردوگاه خلیفه به‌سر می‌برد. در بیتهایی از این قصیده که اکنون تنها ۱۴ بیت از آن در دست است، سستی و بی‌کفایتی خلیفه و نیز بلندپروازی نابخردانهٔ او را که از نگهداشتن تکریت درمانده است، اما قصد گرفتن ترمذ را دارد، به سخره گرفته است (حسینی، ۱۲۰ ـ ۱۲۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۵/۱). وی در شعر دیگری که در هجای یحیی بن سعید معروف به ابن مُرَخِّم سروده است، انتصاب او را به منصب قضا مورد نکوهش قرار داده و ضمن خرده‌گیری بر خلیفه، بر مسلمانان افسوس خورده است. این شعر چندان مورد توجه مردم قرار گرفت که آن را بر در و دیوار بازار و مسجد آویختند (نک: ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۱۸۷؛ برای هجای دیگری که دربارهٔ همین قاضی سروده، نک: ابن خلکان، ۱۲۵/۳). بنابراین، شاید بتوان این فضیلت را برای ابن قطان قائل شد که معایب و مفاسد اجتماع، خاصه بی‌لیاقتی برخی بزرگان را به نیکی درمی‌یافته و گاه می‌کوشیده است، در قالب شعر هجایی و رفتار مسخره‌آمیز، انگشت بر این معایب نهد و فاسدی را رسوا سازد. البته شیوهٔ مسخرگی و هجوسرایی در سراسر دوران عباسی رواجی تمام داشت و هجو امیر، وزیر و خلیفه چندان عجیب نبوده است. به‌خصوص که در رابطهٔ ابن قطان با دیگران، همان رقابتها و چشم و همچشمیهای معمول نیز دیده می‌شود؛ ازجمله می‌دانیم که با شهاب‌الدین ابوالفوارس معروف به حیص بیص رقابتی تند داشته که غالباً به همان حوادث خواندنی و شیرین معروف میان شعرا می‌انجامیده است (مثلاً نک: همو، ۵۴/۶ ـ ۵۶). نیز به قول ابن ابی اصیبعه (۲۸۳/۱) لقب مسخره‌آمیز حیص بیص را همو به آن شاعر داده است.

ابن قطان دیوانی نیز داشته و بیشتر اشعار او به گفتهٔ عمادالدین کاتب نیکو بوده است (ابن خلکان، همانجا). در اشعار باقیمانده از او چند مدیحه و نیز قصیده‌ای ۹۲ بیتی، بر وزن دوبیتی، دیده می‌شود (نک: یاقوت، ۲۰۵/۱۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۵/۱ ـ ۲۸۸؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). قصیدهٔ یاد شده در مدح سدیدالدوله محمد بن انباری کاتب الانشاء بغداد سروده شده و ابن ابی اصیبعه (همانجا) تمام آن را نقل کرده است. وی این قصیده را برپایهٔ ساختمان کهن قصیدهٔ عربی با نسیب آغاز کرده و سپس به مدح خود پرداخته است. وزن این شعر خارج از بحرهای عروضی معروف است و ابن قطان نخستین کسی است که بر این وزن شعر سروده است. برخی ابداع این وزن را به بهاءالدین زهیر نسبت داده‌اند، حال آنکه قصیدهٔ ابن قطان که وزن آن «فِعْلن مُتَفاعلن فعولن» است، حدود ۱۰۰ سال پیش از وی سروده شده است (ابن حجر، همانجا؛ فروخ، ۳۱۵/۳). وی در بغداد درگذشت و در مقبرهٔ معروف کرخی به خاک سپرده شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا).

این‌آثار را به‌ابن‌قطان نسبت‌داده‌اند: ۱. *تعالیق طبیة*؛ ۲. *مسائل و اجوبتها*؛ ۳. *دیوان شعر*؛ ۴. *عروض ابن القطان* (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۰/۱؛ حاجی خلیفه، ۷۶۷/۱، ۱۱۳۴/۲)،که اکنون هیچ یک از آنها دردست نیست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن‌قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، علی بن ناصر، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به‌کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ ق؛ یاقوت، *ادبا*.

ابومحمد وکیلی

إِبْنِ قُطْلُوبُغا، ابوالعدل قاسم بن عبدالله سودونی، ملقب به زین‌الدین و شرف‌الدین (۸۰۲ ـ ۸۷۹ ق/ ۱۳۹۹ ـ ۱۴۷۴ م)، عالم و مؤلف حنفی مذهب مصر. او فرزند قطلوبغای سودونی بردهٔ آزاد شدهٔ نایب السلطنه سودون شیخونی بوده است.

ابن قطلوبغا در قاهره زاده شد و در همانجا پرورش یافت. در کودکی پدر خویش را از دست داد و از این رو مدتی برای امرار معاش به شغل خیاطی روی آورد. وی قرآن را در ابتدای جوانی حفظ کرد و سپس به تحصیل علوم قرآنی، حدیث، فقه و غیر آن نزد مشایخ مشهور آن زمان از جمله ابن حجر عسقلانی، عزالدین ابن جماعه، ابن همام، سراج‌الدین قاری الهدایه و شرف‌الدین سبکی پرداخت. ابن قطلوبغا غالباً با ابن همام همراه بود و از وی بهرهٔ علمی می‌برد. او همراه استادش تاج‌الدین احمد فرغانی نعمانی به شام سفر کرد و در آنجا نیز نزد وی به تحصیل پرداخت و در ۸۲۳ ق موفق به گرفتن اجازه از وی شد. ابن قطلوبغا سفرهایی نیز به اسکندریه و بیت‌المقدس داشت و چند بار به زیارت خانهٔ خدا رفت. وی مدتی در مدرسهٔ بیبرسیّه و مدرسهٔ جداوی تدریس می‌کرد. از مهم‌ترین شاگردان او می‌توان به سخاوی، ابن شحنه و ابن ظاهر ناصری اشاره کرد. ابن قطلوبغا در بحث و جدل توانا بود و در مناظره‌ای به دفاع از ابن عربی و ابن فارض پرداخت و در نتیجه گروهی از معاصرینش را برضد خود برانگیخت. ابن قطلوبغا سرانجام در زادگاه خود قاهره درگذشت (نک: سخاوی، ۱۸۴/۵ ـ ۱۸۹).

آثار: ابن قطلوبغا در حدود ۱۱۰ اثر در زمینه‌های مختلف تألیف کرده که از آن میان حدود ۴۰ اثر به دست ما رسیده است. مهم‌ترین آثار وی عبارتند:

الف ـ چاپی: ۱. *تاج التراجم فی طبقات الحنفیة*، که به گفتهٔ خود او (ص ۱) آن را به تقلید از *طبقات الحنفیهٔ* مقریزی نوشته، اما تنها به ذکر مؤلفان اکتفا کرده است. این اثر اولین بار به کوشش فلوگل[1] در ۱۸۶۲ م در لایپزیک و بار دیگر به وسیلهٔ قاسم محمد رجب در بغداد (۱۹۶۲ م) به چاپ رسیده است؛ ۲. *المسامرة بشرح المسایرة*، به گفتهٔ جوابره در مقدمهٔ کتاب *من روی عن ابیه* (ص ۵۹)، این اثر چاپ شده است، ولی محقق اشاره‌ای به محل و تاریخ چاپ آن نکرده است؛ ۳. *من روی عن ابیه عن جده*، که در ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م در کویت به کوشش باسم فیصل جوابره منتشر شده است؛ ۴. *منیة الالمعی فیما فات من تخریج احادیث الهدایة للزیلعی*، که به کوشش محمد زاهد کوثری در ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۵. *موجبات الاحکام و واقعات الایام*، که به کوشش محمد معینی در بغداد (۱۹۸۳ م) چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *تحریر الاقوال فی مسألة الاستبدال*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (*آربری*، شم 527/1)؛ ۲. *ترتیب الثقاة من الرواة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی استانبول وجود دارد (کوپریلی، ۱۴۴/۱، ۵۳۹)؛ ۳. *الترجیح و التصحیح علی القدوری*، از این اثر نسخ متعددی در کتابخانه‌های مختلف از جمله کتابخانهٔ احمدیهٔ حلب (نک: *المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب*، ۱۶۹) و چستربیتی (*آربری*، شم 5040) موجود است؛ ۴. *تهذیب تحفة الاریب بحل مافی القرآن من الغریب* ابوحیان اندلسی، که دو نسخه از آن، یکی در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۱۸۳/۱) و دیگری در کتابخانهٔ بغدادلی وهبی در ترکیه وجود دارد (نک: ششن، ۶۴/۲)؛ ۵. *خلاصة التقاریر فی تحریر الدراهم و الدنانیر*، که نسخه‌ای از آن درکتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۳۰۳/۱)؛ ۶. *سیرة الرسول* (ص)، که نسخه‌ای از آن در دار الکتب قطر وجود دارد (نک: *المنتخب من مخطوطات دارالکتب القطریة*، ۱۱۴)؛ ۷. شرح *مختصر المنار*، که چند نسخه از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان از جمله در چستربیتی موجود است (*آربری*،شم (2)3572؛ برای دیگر آثار او، نک: GAL,S,II/93، جم؛ سخاوی، ۱۸۶/۵ ـ ۱۸۷).

مآخذ: ابن قطلوبغا، قاسم بن عبدالله، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ جوابره، باسم فیصل، مقدمه بر *من روی عن ابیه*... ابن قطلوبغا، کویت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ظاهریه، خطی (فقه حنفی)؛ کوپریلی، خطی؛ *المنتخب من مخطوطات دار الکتب القطریة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ *المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ نیز:
Arberry; GAL,S.

مهدی سلماسی

إِبْنِ قُفّ، امین الدوله ابوالفرج بن موفق الدین یعقوب بن اسحاق کَرَکی (۶۳۰ ـ ۶۸۵ ق / ۱۲۳۳ ـ ۱۲۸۶م)، پزشک و نویسندهٔ مشهور مسیحی سوری. با آنکه نام، شهرت و دین او و نیز نام پدرش در آغازِ برخی از نسخه‌های آثار او آمده (ریو، 545؛ اسکندر، 114؛ ابن قف، *العمدة*، ۲/۱)، ولی حاجی خلیفه لقب او را امین الدولة والدین و نامش را ابوالفرج یعقوب آورده است (۵۶۵/۱، ۱۰۲۳/۲، ۱۱۶۶، ۱۲۶۸) و از آن پس نویسندگان دیگر همین اشتباه را تکرار کرده‌اند (مثلاً بغدادی، ۵۴۵/۲؛ لکلرک، II/203). بعضی دیگر از محققان معاصر او را با ابوالفرج ابن عبری، مؤلف *مختصرالدول*، یکی دانسته‌اند (نک: همانجا؛ *آلوارت*، IX/52). پدر او از مسیحیان کرک (در خاور بحرالمیت، در اردن) بود و در روزگار الملک الناصر یوسف بن محمد ایوبی (۶۳۴ ـ ۶۵۸ ق) در صَرخد به شغلی دیوانی گمارده شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲) و در همین ایام با ابن ابی اصیبعه آشنایی و پیوندی دیر پا یافت (همانجا؛ حمارنه، «ابن قف[2]»، 238). همین دوستی سبب شد که ابن ابی اصیبعه به خواهش او، پسرش ابوالفرج را به شاگردی بپذیرد. ابن ابی اصیبعه از هوشمندی، متانت، کم حرفی و علاقه‌مندیِ شاگرد خود به دانستن احوال دانشمندان یاد کرده است (همانجا) و جامع‌ترین شرح حال ابن قف را نیز در اثر مشهور همو می‌توان یافت؛ اگر چه به احتمال، اطلاعات مربوط به سالهای پس از ۶۶۸ ق دربارهٔ

1. G. Flügel 2. «Ibn al Quff».

ابن قف را شاگردان ابن ابی اصیبعه به کتاب او افزوده‌اند (نک: هـ د، ابن ابی اصیبعه، موفق الدین).

ابوالفرج کتابهای *المسائل* حنین بن اسحاق، *الفصول* و *تقدمة المعرفة* بقراط و نیز آثار رازی را نزد ابن ابی اصیبعه خواند و مقدمات ضروری طب، شناخت انواع بیماری و راههای مداوای آنها را فرا گرفت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). پس از چندی همراه پدر به دمشق رفت و نزد دانشمندان آن دیار نیز به شاگردی پرداخت. طب را نزد حکیم نجم‌الدین بن منفاخ و موفق‌الدین یعقوب سامری، فلسفه را نزد شیخ شمس‌الدین عبدالحمید خسروشاهی و عزالدین حسن غنوی ضریر و هندسه را نزد شیخ مؤید الدین عرضی فرا گرفت. با اینهمه به طب بیش از سایر دانشها اقبال داشت و در آغاز کار چند سال در دژ عجلون طبابت کرد و سپس به دمشق بازگشت (همانجا). وی به رغم اشتغال به معالجهٔ سپاهیان مملوکی، از مشهورترین استادان طب زمان خود در سوریه بود و نیز به داشتن آثار بسیار شهرت داشت (حمارنه، همانجا). از شاگردان او که از ولایات مختلف به محضرش می‌آمدند، ذکری به میان نیامده است (نک: ابن صقاعی، ۴۳). ابن قف بی شک یکی از پزشکان برجستهٔ قرن ۷ ق است و در ردیف بزرگ‌ترین پزشکان عرب و مسلمان به شمار آمده است. باید به خاطر داشت که جریان جنگهای صلیبی در سوریه و فلسطین، در شکوفایی علمی او، به ویژه در فن جراحی، تأثیر بسزایی داشت، زیرا وی پیوسته می‌بایست به عنوان پزشک و جراح به مداوای مجروحان جنگی بپردازد. ابن قف در تألیفات طبی به دو جنبهٔ نظری و عملی توجه داشت. ابن ابی اصیبعه (۲۷۳/۲، ۲۷۴) از نوشته‌های او نُه اثر را نام برده است. محققان اخیر نام دو اثر دیگر را به آن فهرست افزوده‌اند (حمارنه، همان، 239).

آثار:

۱. *الاصول فی شرح الفصول* (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۸/۲)، در ۲ مجلد و شرحی است بر کتاب *الفصول* بقراط، شامل ۷ مقاله که در ۶۸۱ ق نوشته شده و یکی از مفصل‌ترین و مهم‌ترین شروح *الفصول* بقراط به شمار می‌رود. ابن قف این کتاب را به درخواست یکی از شاگردان خود شرح کرده و ایرادات رازی و دیگران را برآن یاد کرده است. وی برای هر اصطلاح آن بحثی ویژه ترتیب داده است (حمارنه، ۶۵؛ ظاهریه، حمارنه، ۲۱۷؛ ریو، 545). بحثهای مؤلف در این کتاب بیشتر گرایشهای فلسفی او را می‌نمایاند، تا آراء تازه و مستقل پزشکی وی را (حمارنه، «ابن قف»، 238). کهن‌ترین نسخهٔ این اثر که فقط شامل نخستین جلد آن است، در ۶۸۳ ق کتابت شده و سپس به نظر ابن قف رسیده و تصحیح شده است. این نسخه در کتابخانهٔ بلدیهٔ اسکندریه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ برای نسخه‌های دیگر، نک: ریو، 546-545؛ دوسلان، شم 2842). خلاصه‌ای از این کتاب در ۱۹۰۲م توسط بشارة زلزل در اسکندریه منتشر شده است (حداد، ۳۴؛ سرکیس، ۲۱۷).

۲. *جامع الغرض فی حفظ الصحة و دفع المرض*، کتابی است در حفظ تندرستی و پیشگیری از بیماریها که در ۶۰ فصل تنظیم شده است. به گفتهٔ خود نویسنده (صص ۹۹-۱۰۰)، این کتاب اثری است موجز و پرمایه که براصول و قواعد استوار بنا شده و به کتابخانهٔ بهاء الدین علی وزیر ملک ظاهر بیبرس (حک ۶۶۰-۶۷۶ ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷م) و دو پسرش فخرالدین و محیی الدین اهدا شده است (همانجا؛ قس: حمارنه، مقدمه بر جامع[1]، 13). ظاهراً او پزشک خانوادگی این خاندان بوده است. این کتاب به تصحیح سامی خلف حمارنه در عمان (۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹م) منتشر شده است. چنانکه از متن این کتاب پیداست، ابن قف همواره نظر خود را به بررسی بهداشت عمومی و ضرورت پیشگیری از بیماریها معطوف می‌کرد. وی براین باور بود که پیشگیری از درمان بهتر است. چه، اگر پزشک نسبت به حفظ بهداشت عمومی توانا باشد، نه تنها به عنوان یک پزشک، بلکه به عنوان جامعه‌شناس و روان‌شناس می‌تواند به خدمت جامعه درآید. ابن قف ۵ اصل عمده برای حفظ صحت پیشنهاد کرده که پزشکان یونانی نیز به این اصلها آگاه بودند: الف - رعایت اصول بهداشتی و حفظ و نگهداری آن و دوری از عوامل زیان‌آور؛ ب - فراغ بال و آسودگی فکر؛ ج - بهداشت غذا و رعایت رژیم غذایی مناسب؛ د - وضع مالی مناسب؛ هـ - دارا بودن صفاتی چون بخشندگی، حضور ذهن و دوری از خودخواهی (حمارنه، همان، 19-18).

تألیف کتاب *جامع الغرض* در ۶۷۴ ق/ ۱۲۷۵ م در دمشق پایان یافت و از لحاظ زمانی بر دو کتاب *العمدة* و *الاصول* او مقدم است (همو، ۶۹). حمارنه، مصحح کتاب، برآن است که کتاب *جامع الغرض* از سایر آثار مشابه که در دوران طلایی عربی اسلامی نوشته شده، از لحاظ محتوا، جامعیت و درستی تعبیر، بهتر و برتر است (ص ۷۲). ۵۸ فصل اول این کتاب مربوط به حفظ بهداشت و راههای پیشگیری از بیماریهاست و فصل ۵۹ در خرید بردگان و فصل پایانی در قیافه شناسی (فراست) است. ابن قف در فصل نخست کتاب، بحث ارزنده‌ای دربارهٔ جنین‌شناسی، تولد و رشد کودک و اصول تربیت اولیهٔ نوزاد مطرح کرده است (ص ۱۰۳ به بعد). اطلاعات او در بارهٔ چگونگی جنین در رحم به قدری دقیق و جامع است که می‌توان حدس زد این اطلاعات را از قابله‌ای کسب کرده بوده است (حمارنه، مقدمه بر جامع، 16).

ابن قف پاکیزگی آب و هوا را بسیار مهم می‌شمارد و در فصل ۱۵ به این موضوع می‌پردازد (ص ۱۷۶ به بعد). به نظر او انسان بدون خوردن و آشامیدن و حتی خوابیدن می‌تواند برای مدتی به زندگی ادامه دهد، اما بدون هوا قادر به این کار نیست. در مورد استعمال داروها عقیده داشت که از افراط در مصرف آنها خودداری شود (حمارنه، ۸۷). وی ورزش و تمرین بدنی را برای مراقبت از تن و روان لازم می‌داند. ابن قف حتی در فصل ۳۰ به بررسی عادات انسان پرداخته و

1. Introduction to *Jamiᶜal-Gharad*.

برآن است که پزشک می‌باید از وضع خوراک، پوشاک، استحمام، کار و تمرین بدنی بیمار آگاه باشد و اگر این امور مغایر با تندرستی است، وظیفهٔ پزشک است که در تغییر آن عادات بکوشد (ص ۲۷۱ به بعد). نویسنده برای تغذیهٔ مناسب و رعایت وعده‌های غذا اهمیت خاصی قائل شده (فصل ۱۸) و خوردن گوشت سفید (ماهی) را بر گوشت قرمز ترجیح داده است.

از این اثر ترجمه‌ای به لاتین[1] موجود است (ووستنفلد، 146؛ حمارنه، «ابن قف»، 239) و ویدمان[2]، بخشی از این کتاب [فصل ۴۷] را به نام *وصف الحیّات والثعابین* به آلمانی برگردانده است (نک: ویدمان، ۴۶).

۳. *الشافی فی الطب*، در ۴ مجلد (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۰۲۳/۲؛ ابن شاکر، ۴۳۱/۹). نسخه‌ای مشتمل برمقاله‌های هشتم تا دوازدهم کتاب از عصر خود مؤلف، نوشته شده در ۲۵ صفر ۶۷۲،موجود است (حسینی، ۸۲؛ برای نسخ دیگر، نک: احسان اوغلی، ۸۳؛ *بانکیپور*، IV/137). حاجی خلیفه، (۱۰۲۳/۲) کتابی با همین عنوان را به ابن ملک نسبت داده و همین معنی سبب گمراهی مؤلف فهرست بانکیپور در تعیین نام مؤلف این کتاب شده (IV/137) و لکلرک هم گمان برده که ابن قف این کتاب را با همکاری شخصی به نام ابن ملک نوشته است (II/203).

۴. *شرح الکلیات من کتاب القانون*، در ۶ مجلد (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲؛ ابن شاکر، همانجا).[4] شارح در آغاز این شرح گوید: وی از فخرالدین رازی سرمشق گرفته، نظر افضل الدین خونجی (خُنجی) و ایرادات او را بر رازی بررسی کرده و اعتراضات نجم الدین ابن‌منفاخ و پاسخهایش را برآن افزوده و همچنین گزیده‌ای از گفتار ابن جُمیع پزشک را از کتاب *تنقیح القانون* او آورده و سرانجام اثر خود را به کتابخانهٔ منصور بن محمد قلاوون (حک ۶۷۸ ـ ۶۸۹ ق) اهدا کرده است (حاجی خلیفه، ۱۳۱۲/۲ ـ ۱۳۱۳). به گفتهٔ کاتب نسخهٔ *العمدة* (از سدهٔ ۸ ق / ۱۴م)، شرح ابن قف بر *قانون* با شرح ابن نفیس برآن کتاب برابری می‌کند. همو از قطب الدین شیرازی نقل کرده است که دو شرح مذکور بزرگ‌ترین شروح دهگانهٔ قانون هستند (حداد، ۹۴). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ ظاهریه در دمشق موجود است (ظاهریه، خیمی، ۳۷۸/۲ ـ ۳۷۹).

۵. *العمدة فی صناعة الجراح* (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲ ـ ۲۷۴)،که با نامهای مختلف از آن یاد شده است: *العمدة فی الجراح* (ابن شاکر، همانجا)، *عمدة الجراحین* (حاجی خلیفه، ۱۱۶۶/۲)، *عمدة الإصلاح فی عمل صناعة الجراح* (بغدادی، ۵۴۶/۲)، *العمدة فی الجراحة* (ابن قف، *العمدة*، ۳/۱). این کتاب در ۲۰ مقاله (۲ باب، هر باب در ۱۰ فصل) مشتمل برمباحث نظری و عملی جراحی است که نظر ابن قف را به علت همزمانی با جنگهای صلیبی به خود معطوف داشته بود (رنان، ۳۲۸). *العمدة* پاسخگوی همهٔ نیازهای یک جراح در سدهٔ ۷ ق بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۴/۲؛ سارتن، ۲(۲)/۲۳۴۴). این کتاب مفصل‌ترین کتاب جراحی عربی سراسر سده‌های میانی به شمار می‌رود (حمارنه، «ابن قف»، 238) و ابن قف (*العمدة*، ۲/۱) آن را به سبب شکوهٔ یکی از جراحان زمان از فقدان کتاب مرجعی برای اهل این فن نوشته است. در باب اول این تألیف شرحی دربارهٔ کالبدشناسی و آسیب‌شناسی برمبنای اخلاط چهارگانه آمده است. در باب دوم از ادویهٔ مفرده، طبقه‌بندی بیماریها برحسب اخلاط، بیماریهای غیر مربوط به اخلاط، جراحات، مخصوصاً زخمهای تیر، مداوا با سوزاندن، اعمال جراحی، زایمان و چهار روش برای ختنه کردن بحث کرده است. یکی از این چهار روش ظاهراً ابتکار خود ابن قف بوده است (لکلرک، II/204). مؤلف در این کتاب روشی تازه برای درآوردن سنگ مثانهٔ زنان مطرح کرده است (سارتن، ۲(۲)/۲۳۴۵). از مباحث ابتکاری دیگر وی در این اثر وصف مویرگها و چگونگی کار دریچه‌های قلب با دقتی حاکی از مشاهدهٔ بسیار دقیق در حدود ۴ قرن پیش از تحقیقات مالپیگی[3] ایتالیایی (د ۱۶۹۴م) است که در این زمینه از میکروسکوپ استفاده کرده است (رنان، حمارنه، همانجاها). ابن قف در روزگار خود نیاز به یکسان سازی اوزان و مقادیر رایج در پزشکی و داروسازی را احساس کرد (*العمدة*، ۲۳۳/۲) و همکاران خود را در سرزمینهای اسلامی به حرکت در این سمت فرا خواند، امّا این فراخوانی به سبب حرکت جوامع اسلامی در جهات فکری دیگر بی‌پاسخ ماند (حمارنه، همانجا). نسخه‌ای خطی از *العمدة* که در ۶۷۶ ق از روی نسخهٔ اصل مؤلف استنساخ و مقابله شده، در تهران (شورا، ۹۷/۱۱ ـ ۹۸) موجود است (برای نسخ دیگر، نک: حداد، ۹۴، ۹۵؛ مجلة، ۵ (۲)/۲۶۷). این کتاب در ۱۳۵۶ ق در حیدرآباد دکن در ۲ مجلد منتشر شد. شپیس[4] و مولر ـ بوتو[5] بخشهایی از این کتاب را به آلمانی ترجمه کرده‌اند (حداد، ۹۵).

سایر آثار ابن قف از این قرارند: ۶. *مقالة فی حفظ الصحة*؛ ۷. *حواشی علی ثالث القانون*، که هر دو ناتمام است؛ ۸. *شرح الاشارات*؛ ۹. *المباحث المغربیة* (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲، ۲۷۴)؛ ۱۰. *زبدة الطب*؛ ۱۱. *رسالة فی منافع الاعضاءِ الانسانیة* (حمارنه، همان، ۲۳۹).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن صقاعی، فضل‌الله بن ابی الفخر، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن قف، ابوالفرج بن یعقوب، *جامع الغرض فی حفظ الصحة و دفع المرض*، به کوشش سامی خلف حمارنه، اردن، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹م؛ همو، *العمدة فی الجراحة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ ق؛ احسان اوغلی، اکمل الدین و

1. *Corpus optatorum de servanda sanitate et depellendo morbo.*
2. E. Wiedmann
3. M.Malpighi
4. Spies,Otto
5. Müller – Bütow

دیگران، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۴۰۴ ق؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حداد، فرید سامی، *فهرس المخطوطات الطبیة العربیة فی مکتبة الدکتور سامی ابراهیم حداد*، حلب، ۱۴۰۴ ق؛ حسینی، احمد، *دلیل المخطوطات (تراثنا)*، ۱۴۰۶ ق، س ۱؛ حمارنه، سامی خلف، مقدمه برجامع (نکـ: ابن قف در همین مآخذ)؛ رنان، کالین، *تاریخ علم کمبریج*، ترجمهٔ حسن افشار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سارتن، جورج، *مقدمه برتاریخ علم*، ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی (الطب و الصیدلة)، حمارنه؛ همان، خیمی؛ *مجلة معهدالمخطوطات العربیة*، جامعة الدول العربیة، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹م؛ ویدمان، آیلهارت، *مجموعة مقالاته فی تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۴۰۴ ق؛ نیز:

Ahlwardt; *Bankipore*; *De Slane*; Hamarneh, S.K., "Ibn Al-Quff", *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1975, vol. XI; id,Introd. *Jami'al - Gharad* (vide: PB, ebn - e qoff, *jāmi'*) Iskander, A. Z., *A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science*, London, 1967; Leclerc, L., *Histoire de la médicine arabe*, Paris, 1876; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Wüstenfeld , F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

یوسف رحیم لو

اِبْنِ قِفْطی، نکـ: قفطی.

اِبْنِ قَلاقِس، ابوالفتوح نصرالله بن عبدالله بن مخلوف بن علی ابن عبدالقویّ اسکندری ملقّب به قاضی اعزّ (ربیع الآخر ۵۳۲ ـ شوال ۵۶۷ / دسامبر ۱۱۳۷ ـ ژوئن ۱۱۷۲)، ادیب و شاعر اواخر عصر فاطمیان و اوایل عصر ایوبیان در مصر. وی در اسکندریه به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (یاقوت، ۲۲۶/۱۹؛ ابوشامه، ۲۰۵/۱)، تحصیلات خود را در اسکندریه و قاهره نزد ابوطاهر سلفی و دیگر علمای عصر خود به پایان برد (یاقوت، همانجا؛ *بستانی*) واحتمالاً مدتی نیز در الازهر قاهره، و مدرسهٔ حافظیهٔ اسکندریه درس خواند (قس: زرکلی، ۲۵/۸؛ بستانی). مدایح بسیاری که وی دربارهٔ استاد خود سلفی سروده، حاکی از پیوند عاطفی عمیقی است که شاگرد با استاد خود داشته است (نکـ: ابن خلکان، ۳۸۵/۵؛ ابن قلاقس، جم).

به درستی نمی‌دانیم که ابن قلاقس از چه زمانی به سرودن شعر پرداخت، اما قدیم‌ترین شعر دیوانش قصیده‌ای است که در ۵۵۵ ق در مدح ابوالمکارم هبة الله مصری سروده است (نکـ: ابن قلاقس، ۳۸۳). ابن قلاقس رغبت بسیاری به سیر و سیاحت داشت، چنانکه خود او در یکی از اشعارش (ص ۱۵۳) بهترین یاران و ندیمان خود را دریانوردان و شتربانان دانسته است. وی در ۵۶۳ ق، شاید به قصد پرهیز از آشوبهایی که در مصر به پا شده بود، به صقلیه (سیسیل) رفت (عماد الدین، ۱۵۲/۱، به نقل از خود او؛ ابن خلکان، ۳۸۸/۵)، اما بی‌گمان انتخاب صقلیه هم خالی از طمع بهره‌وری از صلات حاکمان آن دیار نبود، زیرا اشعاری که در مدح آنان سروده، متعدد است (نکـ: ابن قلاقس، ۱۴۵ ـ ۱۴۷، ۵۲۳ بیت ۲۶ به بعد؛ عمادالدین، ۱۴۷/۱ ـ ۱۴۹، به نقل از *الزهر الباسم*) و احتمالاً دوستان او در صقلیه نیز که وی با آنان مکاتبه داشت، او را به این سفر تشویق کرده بودند (فریح، ۱۹، ابن قلاقس، ۲۲۴، ۴۱۱). در صقلیه به خدمت امیر ابوالقاسم بن حمود بن حَجَر درآمد و کتاب *الزّهر الباسم فی اوصاف ابی‌القاسم* را در ذکر فضایل او نوشت (ابن خلکان، همانجا). برخی (همو، ۲۱۸/۶) گفته‌اند که وی مدتی نیز در خدمت گیوم دوم نُرماندی حاکم صقلیه بوده، با آنکه تردیدهایی در این مورد ابراز شده (نکـ: عباس، ۲۸۷ ـ ۲۸۸)، اما مدیحه‌ای که شاعر دربارهٔ او سروده است، این نظر را تقویت می‌کند (نکـ: ابن قلاقس، ۱۴۵ ـ ۱۴۷). مدت اقامت وی در صقلیه به درستی معلوم نیست، اما می‌دانیم که چندی بعد در اسکندریه بوده است (نکـ: ابن ظافر، ۳۹۶؛ ابن خلکان، همانجا؛ قس: ابن قلاقس، ۱۶۹ ـ ۱۹۵، اشعاری که در مدح امرای ایوبی سروده است). اقامت او در اسکندریه چند ماهی بیشتر به طول نینجامید و دانسته نیست که آیا ارتباطش با قاضی فاضل عبدالرحیم بن علی بیسانی در همین ایام بوده است یا قبل از رفتن او به صقلیه (نکـ: ابن خلکان، ۳۸۵/۵؛ ابن قلاقس، ۵۱۶ ـ ۵۲۸). وی در ۵۶۵ ق به یمن رفت و در عدن به مدح وزیر یاسر بن بلال که در آن زمان نیابت حکومت یمن را بر عهده داشت، پرداخت و از بخششهای فراوان او بهره‌مند شد (ابن قلاقس، ۱۵۹ ـ ۱۶۱؛ ابن‌خلکان، ۳۸۶/۵؛ زرکلی، همانجا). از ۵۶۵ ق تا ۵۶۷ ق او را در شهرهای مختلفی چون عدن، زَبید و عَیذاب می‌یابیم (نکـ: ابن‌قلاقس، ۱۵۵، ۱۵۹؛ زرکلی، همانجا؛ بستانی). برخی از جمله یاقوت (۲۲۶/۱۹) سفر او به صقلیه را در ۵۶۵ ق و عزیمتش به یمن را در ۵۶۳ ق دانسته، اما با توجه به تاریخ مدایحی که وی در یمن و صقلیه سروده (نکـ: صص ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۲، جم) این نظر درست نمی‌نماید (نکـ: فریح، ۱۸)، گر چه برخی نیز احتمال داده‌اند که وی میان ۵۶۳ و ۵۶۵ ق یک بار به صقلیه و دوبار به یمن سفر کرده باشد (فروخ، ۳۴۲/۳). وی چندی بعد (۵۶۵ یا ۵۶۶ ق) از راه دریا و به قصد تجارت به اسکندریه باز می‌گشت که کشتی او در نزدیکی دَهْلَک درهم شکست و بخش اعظم داراییهای او از جمله بسیاری از کتب و آثارش از میان رفت. شاعر خود را به دهلک رساند و از لطف و یاری ابن ابی السّداد، سلطان آنجا برخوردار شد. مدتی نیز در خدمت وی به کتابت پرداخت، اما چون اقامتش در آن سامان به درازا کشید، دلتنگ شد و عزم سفر کرد و از طریق زبید به عدن بازگشت (زرکلی، همانجا؛ بستانی). خبری که دربارهٔ نابودی همهٔ داراییهای او در دریا و بدرفتاری حاکم دهلک با او و جز آن در مآخذ آمده است، با توجه به آنچه زرکلی از یکی از نامه‌های او نقل کرده، نادرست می‌نماید (زرکلی، همانجا). برخی (EI^2) غرق شدن کشتی او را یک بار در بازگشت از صقلیه و بار دیگر در بازگشت از یمن نوشته‌اند، وی در مراجعت از یمن در عیذاب درگذشت و همانجا مدفون شد (عمادالدین، ۱۴۵/۱؛ یاقوت، همانجا).

ابن قلاقس برخلاف ادعای خود (ابن قلاقس، ۳۷۱، بیت ۲۳)، همانند بیشتر مدیحه سرایان آن روزگار، شعر را برای تأمین معاش و گذران زندگی خود می‌سرود، چنانکه مدایح او بیشترین حجم دیوانش را تشکیل می‌دهد. روشن است که وی وابستگی سیاسی و یا اعتقادی خاصی نیز جز آنچه اهداف مادیش ایجاب می‌کرده، نداشته است. لذا

گاه او را در مصر مداح فاطمیان می‌بینیم (نک: همو، ۲۶۹) و اندکی بعد مداح دشمنان آنان، ایوبیان (همو، ۱۶۹، ۱۹۵، جم؛ ابن تغری بردی، ۵۹/۶)؛ گاه در صقلیه در کنار ابوالقاسم بن حَمّود صقلی فرمانده مسلمانان (ابن قلاقس، ۱۳۵، ۲۴۰، جم) و گاه ثناگوی دشمنانِ مسیحی آنان می‌بینیم (نک: همو، ۱۴۵ ـ ۱۴۷). وی در کار شعر نیز همین روش را اختیار کرده و پای بند سبک شعری ثابتی نیست. گاه همانند شعرای جاهلی به زاری بر اطلال و دمن و ستایش ممدوح می‌پردازد (نک: همو، ۱۸۲، ۲۸۱ـ ۲۸۳، ۲۹۴ ـ ۲۹۵) وگاه همچون شعرای اندلسی، به وصف مناظر زیبای طبیعت (مثلاً نک: همو، ۱۵۳ ـ ۱۵۴، ۲۲۹ ـ ۲۳۰، ۳۱۱ ـ ۳۱۳، ۳۹۰، ۶۰۶) و یا وصف شراب و مجالس لهو و تغزل پرداخته است (مثلاً نک: همو، ۱۹۹ ـ ۲۰۱، ۳۳۹ ـ ۳۴۰). دیوان شعر او از هجا هم خالی نیست. هجوهای او گاه به صورت قطعات کوتاه و گاه در ابیاتی ضمن قصاید دیگر آمده و حاکی از گرایش او به طنز و ریشخند است (نک: فریح، ۳۹ ـ ۴۱). از ویژگیهای عمومی شعر او بیان ساده و بی‌پیرایه، اعتدال در به کارگیری محسّنات بدیعی و البته با بهره‌گیری از الفاظ و تعابیر تکراری پیشینیان است.

قطعاتی از نثر متصنع او را نیز عمادالدین کاتب (۱۴۶/۱ ـ ۱۵۲) و زرکلی (۲۵/۸) نقل کرده‌اند.

آثار: ۱. *دیوان*. نخستین بار گزیده‌ای از آن به کوشش خلیل بک مطران در قاهره (۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م) به چاپ رسید، اما متن کامل آن را سهام فریح با مقدمه‌ای مبسوط در شرح حال و آثار و اسلوب ادبی ابن قلاقس در کویت (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م) منتشر ساخته است؛ ۲. *الزهر الباسم فی اوصاف ابی القاسم*. متن کامل این کتاب که پیش‌تر از آن یاد کردیم، اکنون در دست نیست، اما قطعه‌های کوتاهی از نظم و نثر آن ضمن خریدة *القصر* عمادالدین کاتب (۱۴۶/۱ـ۱۶۵) نقل شده است؛ ۳. *دیوان ترسل یا ترسل*، که مجموعهٔ رسایل اوست و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ تیموریه موجود است (EI^2). زرکلی در شرح حال ابن قلاقس از این کتاب بهرهٔ بسیار برده است (۲۴/۸ ـ ۲۶).

دو کتاب دیگر نیز به وی منسوب است: *روضة الازهار فی طبقات الشعراء* (صفدی، ۵۴/۱) و *مواطر الخواطر* که ظاهراً برگزیده‌هایی از اشعار و رسایل او بوده است (زرکلی، ۲۵/۸).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن قلاقس، نصرالله بن عبدالله، *دیوان*، به کوشش سهام فریح، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ بستانی؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ عماد الدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر و جریدة العصر* (قسم شعراء مصر)، به کوشش احسان عباس و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ فریح، سهام، مقدمه بر *دیوان* (نک: ابن قلاقس در همین مآخذ)؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI^2.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ قَلانِسی، ابویعلیٰ حمزة بن اسد بن علی بن محمد تمیمی (د ۵۵۵ ق/ ۱۱۶۰ م)، مورخ، ادیب و دیوان سالار دمشقی، ملقب به «الرئیس الاجل»، «الشیخ العمید» و «عمید الدین». نام پدرش را صفدی (۳۹/۹) و ابن کثیر (۳۶۶/۱۳) «اسعد» ضبط کرده‌اند وابن عماد (۱۷۴/۴) «راشد» آورده است. «اسعد» باید تصحیف اسد و ناشی از خلط آن با نام پسر ابن قلانسی، وزیر اسعد بن حمزه باشد، چنانکه «راشد» به جای «اسد» نیز بی‌گمان اشتباه کاتب است. از جزئیات زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. در هیچ یک از منابع به تاریخ تولد وی اشاره نشده است. تنها ذهبی (سیر، ۳۸۸/۲۰، *العبر*، ۲۳/۳) سن وی را به هنگام مرگ، بیش از ۸۰ سال یاد کرده است (قس: ابن تغری بردی، ۳۳۳/۵). بنابراین تولد وی می‌بایست پیش از ۴۷۵ق بوده باشد.

ابن عساکر (۲۹۸/۵) در ذیل شرح حال ابن قلانسی نامی از «ابوالنلاء المُسَلَّم بن القلانسی» آورده و با عبارتی تردیدآمیز گوید که وی همان ابن قلانسی است. اگر چه می‌دانیم که او از گاهِ جوانی به فراگیری علم و ادب وحدیث و نیز هنرهای متداول مانند خوشنویسی پرداخت، ولی از نام استادان او آگاهی چندانی در دست نیست. وی به تصریح ابن عساکر (همانجا) از سهل بن بِشر اسفراینی و ابواحمد حامد بن یوسف تفلیسی حدیث روایت می‌کرده است (نیز نک: ابن جماعه، ۵۱۸/۲؛ ابن فوطی، ۴(۲)/۹۱۲). همچنین ابوالقاسم صَصْرِی و مکرم بن ابی الصَّقر قرشی و دیگران از وی روایت می‌کرده‌اند (ذهبی، سیر، ۳۸۸/۲۰ ـ ۳۸۹؛ ابن جماعه، همانجا؛ نیز نک: ابن ایبک، ۲۳۲).

وی شاعر نیز بود و قطعاتی از اشعار او را ابن عساکر (همانجا) از دست نوشتهٔ وی نقل کرده و قطعاتی دیگر را خود، در کتابش آورده است (مثلاً صص ۴۴۷، ۵۲۸، ۵۳۲ ـ ۵۳۳؛ نیز نک: یاقوت، ۲۷۹/۱۰، ۲۸۰).

به تصریح منابع، ابن قلانسی دوبار «ریاست دمشق» را برعهده داشته (ابن عساکر، همانجا؛ ابن فوطی، ۴(۲)/۹۱۳؛ ذهبی، سیر، ۳۸۸/۲۰؛ یاقوت، ۲۷۸/۱۰)، اما خود او در کتابش به این نکته اشاره نکرده است. با توجه به گزارشهایی که وی در کتاب خود نقل کرده، می‌توان حدس زد که تا پایان عمر در دیوان انشای دمشق اشتغال داشته است. اگر چه سمت وی به دقت و درستی روشن نیست، اما او و خاندانش را به بزرگی و فضل وادب و ریاست ستوده‌اند (ابن فضل الله، *مسالک*، ۱۷۸/۱۱، *التعریف*، ۷۵؛ یاقوت، ذهبی، ابن تغری بردی، همانجاها) و از این رو چند بار ممدوح برخی شعرای معروف معاصر خود مانند ابن خیاط (صص ۳۲۵، ۳۳۱) و محمد بن نصر مشهور به ابن قیسرانی (ابن فضل الله، *مسالک*، همانجا) قرار گرفت.

ابن قلانسی سرانجام در دمشق درگذشت و در قاسیون به خاک سپرده شد. (ابن عساکر، ۲۹۹/۵؛ ابن فوطی، همانجا).

خاندان ابن قلانسی از بزرگان دمشق بودند و تا چندین نسل بر دمشق و حتی مصر ریاست داشتند و دست کم تا قرن ۸ ق ریاست و

وزارت در دمشق به دست آنان بود. یکی از نوادگان ابن قلانسی دارالحدیثی موسوم به «قلانسیّه» در دمشق تأسیس کرد (ابن طولون، ۱۴۳، ۱۴۴).

آثار: یاقوت (۲۷۸/۱۰) کتابهایی را به ابن قلانسی نسبت داده، اما در هیچ یک از منابع، غیر از تاریخی که از وی در دست است، کتاب دیگری از او یاد نشده است. در حقیقت آنچه بیشتر سبب شهرت وی شده، تاریخ معروف او *مذیّل التاریخ الدمشقی* یا *ذیل تاریخ دمشق* یا *الذیل فی تاریخ دمشق* است که از دیرباز مورد استفاده و استناد بسیاری از مورخان بوده است (مثلاً ابن اثیر، ۵۶۰/۱۰؛ ابوشامه، ۴/۱، ۴۶/۲، ۱۲۳، ۱۲۴، جم؛ ابن‌جوزی، چ ۱۹۵۱م، ۸(۱)/۱۰۵، چ ۱۹۶۸ م، ۷۰، ۱۳۰، ۲۰۰؛ ابن عدیم، خطی، ۱۴۷، ۱۵۷، چاپی، ۴۳؛ ذهبی، سیر، ۳۱۹/۱۲، ۴۱۰/۱۹). از این کتاب جز یک نسخه ــ که چند برگ نخست آن افتاده است ــ موجود نیست و همان اساس کار آمِدرُز (بیروت، ۱۹۰۸ م) و سهیل زکار (دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م) در تصحیح و چاپ قرار گرفته است. این نسخه در ۲ بخش است و هر ۲ بخش اگر چه به دنبال هم هستند، اما از نظر روش نگارش وقایع و فصل بندی با یکدیگر تفاوت دارند. بخش نخست این نسخه از وقایع سال ۳۶۳ ق آغاز شده و تا ۴۴۱ ق، شروع ولایت «الامیر المؤید عدة الامام» حیدرة بن مفلح در دمشق ادامه یافته است. مؤلف در پایان این بخش می‌گوید که ایام ولایت امیر مذکور تا ۴۴۸ ق ادامه یافت (ص ۱۴۰). بخش دوم، وقایع سالهای ۴۴۸ تا ۵۵۵ ق را ــ که سال فوت مؤلف هم هست ــ بر پایهٔ سالها به طور پیاپی در بر می‌گیرد. بخش نخست شامل وقایع سالهای حکمرانی حاکمان گوناگون دمشق است و جز چند مورد مختصر، بیشتر به وقایع دمشق نظر دارد، اما بخش دوم کتاب بیشتر جنبهٔ تاریخ عمومی دارد و غالب اخباری را که به دست او می‌رسیده، شامل می‌شود.

با توجه به اینکه، همهٔ کسانی که به این اثر ابن قلانسی استناد جسته‌اند، تنها از بخش دوم کتاب او نقل کرده‌اند، می‌توان حدس زد که آنان تنها بخش دوم این نسخه را دیده و آن را تألیف وی محسوب می‌داشته‌اند. ابن عساکر (همانجا) که با ابن قلانسی معاصر بوده، می‌گوید که وی کتاب تاریخی دارد که حوادث سال ۴۴۰ ق تا سال وفات او را در بر می‌گیرد (نیز نک: یونینی، ۳۷/۳؛ ابن جماعه، ۱۹۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۳۸۸/۲۰؛ عینی، ۱۲۲). ابن فوطی گوید که در ۶۶۴ ق نسخه‌ای از این کتاب را در کتابخانهٔ رصدخانهٔ مراغه دیده که حوادث سال ۴۴۰ ق تا هنگام فوت مؤلف را شامل می‌شده است (۴(۲)/۹۱۲-۹۱۳). در برخی مآخذ نکته‌ای دیده می‌شود که نشان می‌دهد نسخهٔ کتاب ابن قلانسی، ظاهراً پیش از آغاز بخش دوم، حاوی برخی اخبار و گزارشها از مصر و رویدادهای دیگر بوده (نک: ابن شاکر، خطی، ۱۱۵/۱۷؛ ابن تغری بردی، ۳۳۲/۵؛ قس: ابن جماعه، همانجا) و آنگاه بخش دوم کتاب آغاز می‌شده است. این امر نشان می‌دهد که دست کم قسمتهایی از بخش اول با برخی از نسخ بخش دوم آن همراه بوده است. با آنکه کسی از بخش نخست نسخهٔ کنونی ــ که از بخش دوم آن بارها در منابع استفاده شده ــ مطلبی نقل نکرده، ظاهراً در انتساب آن به ابن قلانسی نمی‌توان تردید کرد. اگر چه شیوهٔ فصل‌بندی بخش نخست با بخش دوم متفاوت است، اما شباهتهای بسیار نزدیکی از نظر سبک نگارش میان آنها وجود دارد: مؤلف به مسائلی که در بخش دوم توجه کرده، در بخش نخست نیز پرداخته است. از جملهٔ آنهاست نحوهٔ دریافت گزارشها (ص ۱۰۴، قس: ۱۴۱، ۱۹۴، ۳۸۵، جم)، نیز چگونگی نقش خاتم (صص ۲۳، ۱۲۸، ۱۳۵، قس: ۲۱۱، ۲۲۸، ۳۶۲، جم). در بخش نخست، مؤلف به نقل گزارشهایی می‌پردازد که نشان می‌دهد مآخذ وی در نقل آنها ــ مانند بخش دوم ــ بیشتر اخبار گوناگونی بوده که از نقاط مختلف می‌رسیده و او به نحوی به آنها دسترسی داشته است (صص ۱۳۴، ۱۳۶، قس: ۱۴۲، ۱۵۳، جم).

نام کتاب نیز چندان روشن نیست. مؤلف خود یک جا آن را «مذیل» (ص ۱۴۰) و دو جای دیگر «تاریخ» می‌نامد (صص ۴۷۱، ۵۳۱). در زمان تألیف هم نام آن به «ذیل» مشهور بوده است (نک: ابن‌شاکر، چاپی، ۴۰۲/۱۲). ابن عساکر (همانجا)، ابن فوطی (۴(۲)/۹۱۲)، ابن خلکان (۱۴۴/۷)، یاقوت، ابن اثیر و ذهبی (همانجاها) نام «تاریخ» را تأیید می‌کنند. ابوشامه (۴/۱) آن را *مذیّل التاریخ الدمشقی* می‌نامد و همین نام بر پایان نسخهٔ خطی موجود دیده می‌شود. ابن عدیم در یک جا (خطی، ۱۴۷) نام آن را *الذّیل علی تاریخ دمشق* و در جای دیگر (همان، ۱۵۷) *مذیل تاریخ دمشق* می‌آورد. برخی هم پنداشته‌اند که این کتاب، ذیل *تاریخ مدینة دمشق* ابن عساکر بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۲۹۴/۱؛ کردعلی، ۳۵۲؛ قس: منجد، ۳۵). اینکه واقعاً این *تاریخ* ذیل کدام کتاب است، به درستی روشن نیست، اما این اندازه دانسته است که ابن خلکان (همانجا) نخستین بار بی‌ذکر مأخذ، کتاب ابن قلانسی را به عنوان ذیل کتاب *تاریخ* هلال بن محسّن صابی ذکر می‌کند. بنابر شرحی که قفطی به دست می‌دهد (ص ۱۱۰) ثابت بن سنان صابی ذیلی بر *تاریخ* طبری نوشت و حوادث را تا سال ۳۶۳ ق ذکر کرد، آنگاه هلال بن محسّن صابی دنبالهٔ کار او را گرفت و آن را تا سال ۴۴۸ ق ادامه داد. چون بخش دوم کتاب ابن قلانسی از همین تاریخ آغاز می‌شود، بسیار محتمل است که اثر او ذیل کتاب هلال صابی و بخش اول آن خلاصه‌ای از همان کتاب باشد (نک: آمدرز، 9-3؛ زکار، «ز، ح، ن»، ۱۴۱؛ سرکیس، ۲۱۹/۱؛ شیخو، ۶۱۸-۶۲۰، ۶۲۲؛ قس: EI^2). برخی عبارتهای نخستین بخش کتاب ابن قلانسی «به اخبار القرامطة» ثابت، بسیار شبیه است، با این تفاوت که اثر ابن قلانسی، از نظر نگارش صحیح حوادث و زمان آنها بسیار دقیق‌تر است و در چند جا از بخش نخست نیز مانند بخش دوم جملهٔ «وردت الاخبار» آمده است (نک: صص، ۱۰۴، ۱۳۴، ۱۳۶). بدین سان، بسیار محتمل است که ابن قلانسی در تألیف بخش اول کتاب خود از اثر ثابت و هلال صابی بهره برده باشد.

ابن قلانسی، بجز یک مورد (ص ۱۴۳) که به کتاب خطیب بغدادی

استناد جسته، به منابع خود اشاره نکرده است، ولی احتمالاً مأخذ عمدهٔ وی در نقل گزارشها بیشتر اخباری است که از نقاط مختلف به دمشق می‌رسیده و ابن قلانسی به سبب اشتغال در دیوان انشاء به آنها دسترسی داشته است. علاوه بر اینها، او در نقل اخبار، به کسانی که به آنان اعتماد داشته، نیز متکی بوده است (صص ۴۵۳، ۴۵۴).

بخش اول و به ویژه بخش دوم کتاب، اگر چه به سبب اقامت مؤلف آن در دمشق بیشتر به وقایع آنجا می‌پردازد، اما به هیچ روی منحصر به وقایع دمشق نیست و در آن گزارشهای گوناگونی از ایران و مصر و عراق نیز وجود دارد (مثلاً صص ۲۴۴-۲۵۰). در مورد فتح نامهٔ قلعهٔ «شاه دز» نزدیک اصفهان که حاوی اطلاعات بسیار پرارزشی است، نیز ص ۲۵۹). افزون بر این، کتاب دارای گزارشهای سودمندی دربارهٔ اخبار شام، به ویژه جنگهای صلیبی است. همچنین مؤلف در آن بارها از نظریات مردم در مورد مسائل و اتفاقات گوناگون (مثلاً صص ۱۱۰، ۴۷۶، ۵۰۵، ۵۰۶، جم)، حوادث طبیعی و اوضاع نجومی (مثلاً صص ۱۷۰، ۲۱۶، ۴۷۰، ۴۸۴، ۵۲۷، جم) و وفیات علما ودانشمندان (مثلاً صص ۱۶۸، ۳۰۵، ۳۹۷، جم) یادکرده است.

کتاب ابن قلانسی با نثری ادیبانه و دلنشین و مسجع، اما بسیار روان نوشته شده و این از زبردستی مؤلف آن در امر نویسندگی حکایت دارد. این کتاب را گیب[۱] (لندن، ۱۹۳۲م) به انگلیسی و بخشی از آن را لوتورنو[۲] به فرانسوی (دمشق، ۱۹۵۲م) ترجمه کرده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ایبک، احمدبن عبدالله، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جماعه، محمدبن ابراهیم، *مشیخة قاضی القضاة*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ همان، به کوشش علی‌سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیاط، احمد محمد، *دیوان*، به کوشش خلیل مَردَم بک، دمشق، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸م؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توپکاپی استانبول، شم ۲۹۲۲؛ همو، همان، به کوشش فیصل السامر ونبیلة عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷م؛ ابن طولون، محمدبن علی، *القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توپکاپی، استانبول، شم ۲۹۲۵؛ همان، به کوشش علی‌سویم، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش شیخ محمدبن رزق بن طرهونی، اردن، دارالبشیر؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فضل الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ همو، *التعریف بالمصطلح الشریف*، مصر، ۱۳۱۲ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳م؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، قاهره، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمود سعید زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ زکار، سهیل، مقدمه و تحشیه بر *تاریخ دمشق* (نک: ابن قلانسی در همین مآخذ)؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعربة*، قاهره، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۸م؛ شیخو، لویس، «تاریخ دمشق لابن القلانسی»، *مجلة‌المشرق*، ۱۹۰۸م، س ۱۱؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ عینی، محمود، *عقدالجمان فی تاریخ اهل الزمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ کردعلی، محمد، «کنوز الاجداد»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م، ج ۲۴(۳)؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المورخین الدمشقیین و آثارهم المخطوطة والمطبوعة*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:
Amedroz, H.F., *introd. History of Damascus*, Leiden, 1908; EI².

علی بهرامیان

اِبْنِ قُنْفُذ، ابوالعباس احمدبن حسن بن علی بن خطیب قسنطینی (ح ۷۴۰- ۸۱۰ ق/ ۱۳۳۹- ۱۴۰۷ م)، نقیه، قاضی، مورخ، ریاضی‌دان، شاعر، عارف و محدث مالکی الجزائر. برخی نام پدرش را حسین گفته‌اند (باباتنبکتی، ۷۵)، ولی درست نیست. او خود نام پدرش را حسن نقل کرده است (*انس الفقیر*، ۴۶). وی به ابن خطیب نیز شهرت دارد. دلیل این شهرت این بوده که نیا و پدرش سالها در مقام خطابت جمعه در قسنطینه بوده‌اند (ابن قنفذ، *الوفیات*، ۳۴۵، *انس الفقیر*، ۴۸). احتمال داده شده است که اصل ابن قنفذ از بنی قنفذ، شاخه‌ای از اشجع عدنانی باشد (نک: شاذلی، ۳۹). وی در کودکی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی و تربیت ابویعقوب یوسف ملاری، نیای مادری خود، قرار گرفت (همو، ۴۰) و پس از تعلیم و تربیت اولیه در قسنطینه به سیر و سیاحت پرداخت. در این سیاحت، از عالمان و صوفیان بنام، علم و عرفان آموخت و تجربه‌ها اندوخت. در ۷۵۹ ق/ ۱۱۸۳ م نخستین بار از قسنطینه به مغرب اقصی رفت و از شهرهای آن حدود (نویهض، مقدمه، ۸، ۱۰- ۱۱؛ فاسی، «خ») دیدار کرد. به استناد نوشته‌های خود او، وی در این سفرها، در شهرهای مختلف از کسانی چون عبدالرحمن لجائی (نک: *الوفیات*، ۳۶۹)، ابو العباس احمد قباب (همان، ۳۷۲)، ابومحمدعبدالله وانغیلی ضریر (همان، ۳۷۲- ۳۷۳)، ابوعبدالله محمد بن حیاتی (همان، ۳۷۵)، ابوعمران موسی عبدوسی (همان، ۳۶۹)، ابوالحسن محمد بن احمد بَطَرنی (همان، ۳۷۸) و گروهی دیگر دانش آموخت و اجازهٔ روایت دریافت داشت. ابن قنفذ همچنین در این سفرها بسیاری از قبور اولیا و عارفان را زیارت کرد و همچنین بر تجربیات عرفانی خود افزود. از میان صوفیان معاصرش احتمالاً بیش از همه ابن عاشر اندلسی بر وی اثر گذاشته است. ظاهراً نخستین باری که ابن قنفذ با ابن عاشر دیدار داشته، در ۷۶۳ ق/ ۱۳۶۲ م بوده است (ابن قنفذ، *انس الفقیر*، ۷، *الوفیات*، ۳۶۶). چنانکه از روایت خود او (*انس الفقیر*، ۷۱) برمی‌آید، وی در ۷۶۹ ق مدتی نیز در دکّاله سمت قضا داشته است.

ابن قنفذ (همان، ۱۰۵) در ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۴ م، از طریق تلمسان به قسنطینه بازگشت و به امامت جمعه و قضا و افتای آنجا گمارده شد (نویهض، معجم، ۲۰). از اینکه خود می‌گوید در ۷۷۷ ق در جامع زیتونه از ابن عَرَفه علم آموختم (*الوفیات*، ۳۸۰)، چنین برمی‌آید که پس از

1. H.A. R. Gibb 2. R.Le Tourneau

بازگشت بار دیگر رخت سفر بسته و به تونس رفته است. وی ابن عرفه را یک سال پیش از مرگش در تونس دیده است (همانجا) و چون ابن عرفه در ۸۰۳ ق/ ۱۴۰۰ م درگذشته (همان، ۳۷۹)، معلوم می‌شود که او در ۸۰۲ ق نیز در تونس اقامت داشته است.

خاندان پدری ابن قنفذ در قسنطینه از اعتبار دینی، علمی، اجتماعی و سیاسی مهمی برخوردار بودند و جملگی نزد فرمانروایان حفصی قسنطینه منزلت برجسته‌ای داشتند. به‌ویژه پدر او بیش از دیگران دارای نفوذ کلام و اعتبار سیاسی و اجتماعی بود. خاندان مادری او نیز از چنین اعتباری برخوردار بودند. نیای بزرگ او یعقوب ابن‌عمران بویوسفی و فرزندش ابو یعقوب یوسف ملاری از عالمان و عارفان بنام بودند و در دستگاه فرمانروایان حفصی نیز نفوذ و اقتدار داشتند. خود او در برخی از آثارش مانند *الفارسیة* و *انس الفقیر* از اعتبار اجداد مادریش نزد امیران حفصی سخن گفته است. خاندان ابن قنفذ از ثروت فراوان نیز بهره‌مند بودند و نزدیکی آنان با حاکمان حفصی باعث افزایش ثروتشان شده بود (نک: نویهض، مقدمه، ۷؛ شاذلی، ۴۷). خود وی نیز نزد امیران حفصی از منزلت ممتازی برخوردار بود و با دولتمردان پیوندهای استوار داشت؛ از این‌رو برخی از آثار خود را به نام آنان نوشته و گاه در این آثار از آنان به نیکی یاد کرده است (*الفارسیة*، ۱۹۵). با اینهمه وی به عوالم صوفیانه و عزلت و انزوا بیش از پرداختن به امور سیاسی و اجتماعی گرایش داشت. بیشترین اوقات عمر او به سیاحت و دیدار با عالمان و صوفیان بنام و دانش‌اندوزی و تألیف و تصنیف گذشته است. با اینکه با غالب علوم متداول روزگارش کم و بیش آشنا بود و در برخی از آنها از جمله فیزیک و ریاضیات مهارت کافی داشت (قربانی، ۴۲)، اما به سبب دلبستگی خاصش به عرفان و تصوف و نیز تاریخ، تألیفات مهم او در این دو زمینه است.

آثـار: ابن قنفذ خود در ۸۰۷ ق/ ۱۴۰۴ م شمار آثار خود را ۲۷ ذکر کرده است (نویهض، مقدمه، ۱۲ ـ ۱۶). آنچه از آثار وی باقی مانده، به قرار زیر است:

الف ـ چاپی: ۱. *الفارسیة فی مبادئ الدولة الحفصیة*. این کتاب تاریخ دولت حفصیان است و به نام امیر ابوفارس عبدالعزیز مرینی نوشته شده است (نک: *الفارسیة*، ۹۹). بخشی از اهم حوادث این دولت از حدود ۴۷۱ ق/ ۱۰۷۸ م تا ۸۰۵ ق/ ۱۴۰۲ م در این کتاب آمده است. در این اثر به اوضاع اجتماعی و عمومی توجه چندانی نشده است. مهم‌ترین بخش کتاب به شرح زندگی امیران حفصی و حوادث مهم مرتبط با آنان اختصاص دارد که از ۶۴۷ ق/ ۱۲۴۹ م آغاز می‌شود. رویدادها به صورت سال به سال تدوین شده و غیر از شرح احوال امیران و وابستگانشان، به برخی از حوادث که به نظر مؤلف قابل ذکر بوده، چون وفیات دانشمندان، نیز اشارتی رفته است. اهمیت عمدهٔ کتاب در این است که بخش قابل توجه آن به حوادثی اختصاص دارد که یا مؤلف در آنها حضور مستقیم داشته و یا روایات مربوط به آنها را به‌طور شفاهی از خاندان خود شنیده و در کتاب آورده است. به‌طور کلی کتاب *الفارسیة* در شناخت و آگاهی از دولت و فرمانروایان حفصی افریقیه و مغرب بسیار سودمند است. این کتاب در ۱۸۴۷ م در پاریس، در ۱۹۳۹ م به کوشش هنری پرس[1] در الجزایر و در ۱۹۶۸ م با مقدمهٔ مفصل و توضیحات سودمند محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی در تونس و نیز بار دیگر در مصر چاپ شده است. نیز در سالهای ۱۸۴۸ ـ ۱۸۵۲ م پاره‌هایی از آن توسط شربونو[2] مستشرق فرانسوی همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رسیده است؛ ۲. *انس الفقیر و عزّ الحقیر*. وی این کتاب را در ۷۸۷ ق/ ۱۳۸۵ م زمانی که در قسنطینه بود، نوشت و موضوع آن معرفی شیخ ابومدین و شاگردان و پیروان وی است. در این کتاب اطلاعات سودمندی راجع به مشایخ طریقت و صوفیان بنام معاصر مؤلف در سراسر افریقیه و مغرب آمده است. در واقع کتاب از یک سو بیانگر شخصیت و افکار و آراء صوفیانهٔ ابن قنفذ است و از سوی دیگر نوعی سفرنامهٔ صوفیانهٔ او به شمار می‌آید. با اینکه عمدتاً عرفانی است و به قصد معرفی صوفیان نوشته شده، در عین حال به اقتضای مورخ بودن مؤلف و نیز پیوندش با امیران و فرمانروایان، از نقل حوادث سیاسی و اجتماعی روزگار نیز تهی نیست. این کتاب در ۱۹۶۵ م به کوشش محمد فاسی و ادولف فور در رباط به چاپ رسیده است؛ ۳. *الوفیات*. این کتاب ذیلی است بر اثر دیگر مؤلف با عنوان *شرف الطالب فی اسنی المطالب* (نویهض، مقدمه، ۱۷). مؤلف در این اثر فقط تاریخ در گذشت بسیاری از شخصیتهای فقهی و علمی و احیاناً سیاسی اسلام را آورده است. کتاب با درگذشت پیامبر اسلام آغاز می‌شود و آنگاه به صحابهٔ بنام اشاره می‌کند و بعد سال مرگ زنان پیامبر را می‌آورد؛ سپس قرن به قرن و در هر قرن نیز دهه به دهه به اعلام می‌پردازد و به همین ترتیب تا ۸۰۷ ق/ ۱۴۰۴ م ادامه می‌یابد. *الوفیات* در ۱۹۱۱ م به کوشش مولوی محمد هدایت حسین در کلکته، در ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م به کوشش هنری پرس در الجزایر و در ذیحجهٔ ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م به کوشش عادل نویهض در بیروت، چاپ شده است؛ ۴. *وسیلة الاسلام بالنبی علیه الصلاة و السلام*. این کتاب که در زندگی و سیرهٔ پیامبر اسلام است، در پنج باب و هر باب در چند فصل اصلی و فصول متعدد فرعی تدوین یافته و در هر فصل مطلب مورد نظر به کوتاهی و با رعایت گزیده‌گویی بیان شده است. *وسیلة* در ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م نخستین بار به کوشش سلیمان الصید در بیروت چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *تحفة الوارد فی اختصاص الشرف من قبل الوالد*. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (نک: GAL,S,II/341)؛ ۲. *شـرح ارجـوزة الاحکام النجومیة*، نسخه‌ای از آن در مغرب (سلا) نگهداری می‌شود (نک: حجی، ۵۰۷)؛ ۳. *شرف الطالب فی اسنی المطالب*، نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (GAL,S، همانجا؛ نک:

---

1. H. Pérès 2. A. Cherbonneau

دارالکتب، ۲۵۴/۱)؛ ۴. *طبقات علماء قسنطینة*، نسخه‌ای از آن در الجزایر موجود است (نویهض، مقدمه، ۱۷)؛ ۵. *شرح ارجوزة القیروانی*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول نگهداری می‌شود (محمد بن عبدالکریم، ۷۰ ـ ۷۱)؛ ۶. *شرح الدلالة الکلیة عن الحرکات الفلکیة*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون موجود است (حتی، 508, 639).

ابن قنفذ گاه شعر نیز می‌سروده است. برخی از اشعار او را ابن قاضی مکناسی (ص ۱۵۵)، باباتنبکتی (ص ۷۶) و ابن مریم (صص ۳۱۰ ـ ۳۱۳) آورده‌اند.

مآخذ: ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، *انس الفقیر و عز الحقیر*، به کوشش محمد الفاسی و ادولف فور، رباط، ۱۹۶۵ م؛ همو، *الفارسیة*، به کوشش محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸ م؛ همو، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *وسیلة الاسلام*، به کوشش سلیمان الصید المحامی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن مریم، محمد ابن محمد، *البستان*، الجزائر، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ باباتنبکتی، احمد بن احمد، «نیل الابتهاج»، همراه *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصُّبیحیة*، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ دارالکتب، خطی؛ شاذلی نیفر، محمد و عبدالمجید ترکی، مقدمه بر *الفارسیة* (نک: ابن قنفذ در همین مآخذ)؛ فاسی، محمد، مقدمه بر *انس الفقیر* (نک: ابن قنفذ در همین مآخذ)؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ محمد بن عبدالکریم، *مخطوطات جزائریة فی مکتبات اسطنبول*، ۱۹۷۲ م. نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ همو، مقدمه بر *الوفیات* (نک: ابن قنفذ در همین مآخذ)؛ نیز:

GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْن‌ِقوطیّه، ابوبکر محمدبن عمر بن عبدالعزیز (د ۳۶۷ق / ۹۷۸م)، مورخ، ادیب، لغوی، شاعر و فقیه مالکی اندلسی. نسب او به جدداش قوطیه نوهٔ غیطشه آخرین پادشاه قوط (ظاهراً معرب گت[1]) می‌رسد (ابن‌عبدالمنعم، ۶). بدین ترتیب ابن‌قوطیه از طرف مادر اندلسی است و از طرف پدر عرب، چرا که قوطیه با عیسی‌بن مزاحم، از موالی عبدالعزیز خلیفهٔ اموی، ازدواج کرده بود. ماجرای این ازدواج را خود ابن‌قوطیه در کتاب *تاریخ افتتاح الاندلس* (صص ۲۹، ۳۰ ـ ۳۲) شرح داده است. البته به روایتی که خالی از افسانه به نظر نمی‌رسد، طایفهٔ قوط از نژاد قوط بن حام بن نوح بود که از روزگار ابراهیم (ع) در اندلس می‌زیست (یاقوت، *ادبا*، ۲۷۵/۱۷ ـ ۲۷۶). آنچه قطعی به نظر می‌رسد، اینکه خانوادهٔ ابن‌قوطیه در اشبیلیه زندگی می‌کرد و خود او در قرطبه به سر می‌برد (ابن فرضی، ۷۸/۲؛ قاضی عیاض، ۵۵۴/۴).

تاریخ و محل تولد ابن‌قوطیه کاملاً روشن نیست. اگر گفتهٔ ابن‌کثیر (۱۸۸/۱۱) راست باشد که وی هنگام مرگ متجاوز از ۸۰ سال داشت، می‌توان حدس زد که در حدود ۲۸۵ق / ۸۹۸م زاده شده باشد. ابن‌خلکان (۳۶۸/۴) تصریح می‌کند که او در قرطبه زاده شد و احتمالاً پس از آن به اشبیلیه رفت و سپس به قرطبه بازگشت، هرچند یاقوت (*بلدان*، ۵۱۲/۳) می‌نویسد که ابن‌قوطیه در طوطالقه (شهری در اندلس) زاده شد، اما درست به نظر نمی‌رسد و احتمالاً شخص مورد اشارهٔ یاقوت فرد دیگری است.

در میان مشایخ وی در اشبیلیه می‌توان از محمدبن عبدالله بن قون (همو، *ادبا*، ۲۷۵/۱۷: عبدالله‌بن الفرق؛ ابن‌خلکان، همانجا: عبدالله‌بن قوق)، حسن‌بن عبدالله زبیری (ابن خلکان، همانجا: زبیدی)، سعیدبن جابر و علی‌بن ابی شیبه و در قرطبه از طاهربن عبدالعزیز، ابن ابی‌الولید اعرج، محمدبن عبدالوهاب‌بن مغیث، محمدبن عمربن لبابه، عمربن حفص‌بن ابی تمام، اسلم‌بن عبدالعزیز، احمدبن خالد، محمدبن مِسوَر، محمدبن عبدالملک‌بن ایمن، عبدالله‌بن یونس، احمدبن بشر اغبس و قاسم‌بن اصبغ نام برد (ابن‌فرضی، ۷۸/۲-۷۹).

ابن‌قوطیه از عالمان بنام اندلس و به ویژه قرطبه به شمار می‌رفت. در غالب علوم متداول آن روزگار مانند فقه، حدیث، تاریخ، لغت و ادب و نحو از مهارت بسیاری برخوردار بود. با اینکه فقیه و از حافظان حدیث بود، اما در حدیث و فقه متکی به ضوابط خاصی نبود و از اصول معینی پیروی نمی‌کرد. از این‌رو مطالبی که از او شنیده می‌شد، حمل بر معنی می‌شد، نه لفظ. بدین‌جهت است که گفته‌اند مطالب عرضه شده از او در زمینهٔ فقه و حدیث دارای روش درست و مضبوط و قانونمندی نیست (همانجا). اینکه گفته شده که وی در حدیث دست می‌برد (قاضی عیاض، همانجا)، احتمالاً به دلیل تسامح او در نقل حدیث بوده است. افزون بر تسامح در حدیث، ظاهراً در فقه نیز چنین بوده است. اینکه گفته شده وی، به رغم مالکی بودن، تعصب خاصی نسبت به فرقه‌ای نداشت (پالنثیا، ۲۰۳)، نشانهٔ وسعت مشرب وی در فقه است.

ابن‌قوطیه شعر نیز می‌سرود. شعرهایش رانیک و دارای قالب و محتوای درست وصف کرده‌اند، هرچند که سرانجام از شعر و شاعری دست کشید (قاضی عیاض، همانجا). نمونه‌هایی از اشعارش را ابن‌خاقان (ص ۵۹)، یاقوت (*ادبا*، ۲۷۶/۱۷ ـ ۲۷۷)، ابن‌فضل‌الله (۳۷۸/۱۱)، سیوطی (۱۹۸/۱) و دیگران آورده‌اند. در لغت‌دانی چندان شهره بود که چون ابوعلی قالی بغدادی به اندلس آمد و خلیفه المستنصر حکم‌بن عبدالرحمن نظر او را در مورد داناترین فرد اندلس در لغت جویا شد، وی ابن‌قوطیه را معرفی کرد و احتمالاً به همین دلیل ابوعلی او را تعظیم و تکریم بسیار می‌کرد (ثعالبی، ۶۴/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۷۳/۱۷). از این‌رو او را امام در لغت خوانده‌اند.

کتاب *تصاریف الافعال* او که امروز در دست است، در همین علم است. به طور کلی او از پیشگامان تألیف در این زمینه است. کتاب *تصاریف* او چندان اهمیت دارد که ثعالبی (همانجا) گوید تا آن روزگار کسی در صرف مانند آن کتاب ننوشته است و به گفتهٔ یاقوت (*ادبا*، ۲۷۵/۱۷) این کتاب نخستین تصنیف در این موضوع است. ابن طریف، نحوی مشهور و یکی از شاگردان او، مطالبی بر آن کتاب

1. Goth

افزوده که آن را مفیدتر کرده است (حمیدی، ۶۴۲/۱). ابوالقاسم علی ابن‌جعفر سعدی معروف به ابن‌قطاع نیز تصاریف را تهذیب کرده و پیراسته است (ابن‌شاکر، ۱۲۱/۱۲). این تهذیب به نام کتاب *الافعال* در ۱۳۶۰ ـ ۱۳۶۴ ق در ۳ جلد در حیدرآباد و نیز در ۱۴۰۳ ق در بیروت چاپ شده است. اینکه ادب‌شناسان عصر او و روزگاران بعد توجه زیادی به آن کتاب کرده و از آراء آن بهره گرفته‌اند، نشانهٔ اهمیت کتاب است. *تصاریف الافعال* ابن‌قوطیه در ۱۸۹۴ م به کوشش گویدی در لیدن و در ۱۹۵۲ و ۱۹۵۸م به کوشش علی راتب و علی فوده در مصر، چاپ شده است.

با اینهمه، شهرت عمدهٔ ابن‌قوطیه مربوط می‌شود به اثر بزرگ او *تاریخ افتتاح الاندلس*. این اثر کم حجم، که تاریخ اندلس را از آغاز گشوده شدنش به دست مسلمانان در ۹۳ق/ ۷۱۲م تا زمان فرمانروایی امیر عبدالرحمن در ۲۹۹ق/ ۹۱۲م به اختصار در برگرفته، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و همواره مورد استفادهٔ محققان غربی و پژوهشگران مسلمان قرار گرفته است. هرچند در اینکه کتاب را ابن‌قوطیه شخصاً نوشته باشد، محل تردید است. تردید از آنجا ناشی شده که کتاب با جملهٔ: «اخبر نا ابوبکر محمدبن عبدالعزیز قال...» آغاز می‌شود و ادامه پیدا می‌کند و این، حکایت از آن دارد که کتاب به انشای ابوبکر نیست. اینکه ابن‌فرضی، شاگرد ابن‌قوطیه، این کتاب را به او نسبت نداده، مؤید این نظر است. احتمالاً کتاب را ابن‌قوطیه املا کرده و یکی از شاگردان و یا دوستانش آن را نوشته است. چنانکه ریبرا مترجم کتاب به زبان اسپانیایی نیز چنین احتمال داده است (پالنثیا، ۲۰۳).

ابن‌قوطیه در این کتاب، تعصب ملی و قومی و حتی تفاخر به شاهزاده بودنش را، باستایشهایی که از پادشاهان قوط می‌کند، نشان می‌دهد (ص ۲۹؛ شکعه، ۶۱۶). از اینکه وی گاه از افسانه‌ها و داستانهای عامیانه‌ای چون کشتن اسیران اندلسی به امر طارق‌بن زیاد و پختن و خوردن گوشت آنان به منظور ارعاب مردم بومی (ص ۳۵) استفاده می‌کند، احتمالاً تحت‌تأثیر عصبیت ملی بوده است. شایان توجه است که ابن‌قوطیه در این کتاب (ص ۸۲) از خوابی خبر می‌دهد که در آن تعبیر روشنی از محو شدن اسلام در اندلس و چیرگی مسیحیان بر آن سرزمین شده است. این کتاب در ۱۸۵۶ و ۱۸۶۷م در پاریس، در ۱۸۶۸م در مادرید، در ۱۹۵۷م به کوشش عبدالله انیس طباع در بیروت و نیز در ۱۹۸۲م به کوشش ابراهیم ابیاری در بیروت چاپ شده است. نیز در ۱۸۸۹م قسمتی از آن به وسیلهٔ اُ.هودا[1] در پاریس انتشار یافته و در ۱۹۲۶م ریبرا آن را به اسپانیایی ترجمه و در مادرید چاپ کرده است.

افزون بر دو کتاب یاد شده، دو اثر دیگر نیز با عنوان *المقصور و الممدود* و شرح *رسالة ادب الکاتب* (= الکتاب، که شرحی است بر مقدمهٔ *ادب الکاتب* ابن‌قتیبه) به ابن‌قوطیه منسوب است (GAS, IX, 222).

دانشمندان بسیاری از محضر درس ابن‌قوطیه استفاده کرده و از او حدیث و فقه و ادب آموخته و نقل کرده‌اند که می‌توان از آن میان به ابن‌فرضی (۷۹/۲؛ قس: ذهبی، ۲۲۰/۱۶)، قاضی‌ابوالحزم (حمیدی، ۱۲۹/۱)، یحیی‌بن هذیل قرطبی، ابوالقاسم‌ابن‌عریف قرطبی (فروخ، ۳۰۹/۴، ۳۱۲) و ابوبکر محمدبن هشام قیسی مصحفی (ابن‌ابار، ۳۸۱/۱) اشاره کرد. کسانی چون محمدبن حسن زبیدی اندلسی در کتاب *طبقات النحویین و اللغویین*، ابن‌حبان قرطبی در جاهای متعدد کتاب *المقتبس*، بکری در کتاب *فصل المقال* و سیوطی در *بُغیة الوعاة* از آراء تاریخی و ادبی او سود جسته‌اند.

ابن‌قوطیه در اواخر عمر بیشتر به زهد و عبادت گرایش یافت و حتی از زندگی اجتماعی دست کشید و به انزوا گرایید و در مزرعه‌ای در دامنهٔ کوهی پیرامون قرطبه به عبادت پرداخت (نک: ثعالبی، همانجا؛ یاقوت، *ادبا*، همانجا). پس از مرگ وی بنا به وصیتش جعفربن عون‌الله بر او نماز گزارد و در مقبرهٔ قریش مدفون گردید (ابن‌فرضی، همانجا).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، ۱۳۷۵ق؛ ابن‌خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ق؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ابن عبدالمنعم، محمدبن عبدالله، *صفةجزیرة الاندلس*، به کوشش لوی‌پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن‌فرضی، عبدالله‌بن محمد، *تاریخ‌العلماء*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن‌فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک‌الابصار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۷۹۷؛ ابن‌قوطیه، محمدبن عمر، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ پالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ‌الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ثعالبی، *یتیمة‌الدهر*، به کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ شکعه، مصطفی، *مناهج‌التألیف عندالعلماء العرب*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۹۶۷م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: GAS.

حسن یوسفی اشکوری

اِبْن قولویه، ابوالقاسم جعفربن محمد بن جعفر قمی (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق / ۹۷۹ یا ۹۸۰ م)، محدث و فقیه امامی. از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست؛ اما از آنجا که سعدبن عبدالله اشعری (د ۲۹۹ یا ۳۰۱ ق)، از مشایخ قم، در شمار نخستین استادان او بوده، و به قراین دیگر می‌توان گفت که وی در قم آغاز به تحصیل کرده است (نک: نجاشی، ۳۰۵/۱، ۳؛ قس: ۴۰۳/۱-۴۰۴). ابن قولویه برای فراگیری حدیث مسافرتهایی به نقاط مختلف داشته که از آن میان در اسناد روایات نام نقاطی چون ری، عسکر مُکرَم (در خوزستان) و مصر یاد شده است (ابن قولویه، ۵۲، ۲۵۳؛ نجاشی، ۳۱۰/۱). به گفتهٔ راوندی (ص ۷۲) وی در ۳۳۷ ق (سال باز گرداندن حجر الاسود به مکه توسط قرامطه) یا ۳۳۹ ق (نک: مسعودی، ۳۴۶)، به قصد رفتن به حج وارد

1. O.Houdas

بغداد شد، ولی ظاهراً بیماری او را از ادامهٔ سفر بازداشت و ناچار در همانجا سکنی گزید. احتمال می‌رود که وی پیش‌تر نیز به عراق آمده باشد، زیرا شماری از استادان عراقی او پیش از این تاریخ در گذشته بودند. ابن قولویه از مشایخ بسیاری بهره برده که از آن میان می‌توان احمد بن ادریس قمی، علی ابن‌بابویهٔ قمی، ابن ولید قمی، ابن عُقده، محمد بن یعقوب کُلینی، ابو عمرو کَشّی، عبدالعزیز بن یحیی جَلودی، ابن همام اسکافی و همچنین پدرش محمد و برادرش علی را نام برد (نک: ابن قولویه، ۱۰ـ۱۲، ۲۱، ۲۹، ۲۵۰؛ نجاشی، ۵۹/۲، ۳۸۷؛ ابن شهر آشوب، ۳۰؛ برای دیگر مشایخ وی، نک: ابن قولویه، نجاشی، جم؛ ابن‌شاذان، ۱۶۰؛ طوسی، *الفهرست*، ۳۱). وی همچنین از طریق مکاتبه نائل به دریافت اجازه از ابن ابی عقیل عُمانی گشت (نجاشی، ۱۵۴/۱).

از راویان ابن قولویه اینان را می‌توان نام برد: ابن عبدون، ابن عیاش جوهری، حسین بن عبیدالله غضائری، شیخ مفید، محمدبن‌علی ابن بابویه، ابن شاذان قمی، ابن نوح سیرافی و سرانجام هارون بن موسی تَلَّعُکبری که ابن قولویه نیز از وی استفاده کرده است (نک: ابن قولویه، ۱۸۵، ۲۵۹ـ۲۶۰؛ ابن بابویه، ۳۳؛ غضائری، ۹۷؛ مفید، *امالی*، ۹، جم؛ ابن شاذان، همانجا؛ نجاشی، ۳۰۵/۱، ۴۰۳، ۲۳۶/۲؛ طوسی، *رجال*، ۴۵۸؛ همو، *الفهرست*، ۶۴؛ ذهبی، ۳۹۳ـ۳۹۴). در مورد وثاقت وی باید گفت که شیخ مفید از او تعبیر به صدوق کرده (نک: نجاشی، ۴۲۲/۲) و نجاشی (۳۰۵/۱) و طوسی (*الفهرست*، ۴۲) وی را توثیق کرده‌اند. ابن قولویه در بغداد وفات یافت و در کاظمین مدفون گردید (نک: مجلسی، ۱۹/۱۰۴؛ قس: افندی، ۳۲/۶، که قبر وی را در قم می‌داند). از بازماندگان وی تنها پسرش ابواحمد عبدالعزیز رامی‌شناسیم که از راویان حدیث بوده است (نک: طوسی، *امالی*، ۳۰۰/۲).

ابن قولویه دارای تألیفاتی در حدیث و فقه بوده که مشهورترین آنها *کامل الزیارات* است و در ۱۳۵۶ ق در نجف به کوشش عبدالحسین امینی به چاپ رسیده است. این کتاب که یکی از مهم‌ترین منابع امامیه در زیارات است، به نوبهٔ خود مورد استفادهٔ شیخ مفید در *المزار* (جم) و دیگران قرار گرفته است. در سده‌های اخیر *کامل الزیارات* به عنوان یک منبع رجالی نیز مطرح شده و مورد استفادهٔ برخی از رجال شناسان امامی قرار گرفته است (نک: حر عاملی، ۶۸/۲۰؛ نوری، ۵۲۲/۳ ـ ۵۲۳؛ خویی، ۵۰/۱، جم). از دیگر آثار ابن قولویه که امروزه نشانی از آنها در دست نیست، می‌توان *الاربعین*، *تاریخ الشهور و الحوادث فیها*، *الحج*، *الشهادات*، *الصداق*، *الصلاة*، *الفطرة*، *القضاء و ادب الحکام*، *قیام اللیل و النوادر* را نام برد (نجاشی، ۳۰۶/۱؛ طوسی، *الفهرست*، ۴۲؛ ابن شهر آشوب، ۳۰). همچنین طوسی (همانجا) از کتابی با تعبیر *فهرست ماروَاه من الکتب و الاصول* یاد می‌کند که ظاهراً مورد استفادهٔ خود وی در *فهرست* و نجاشی در *رجال* (جم) قرار گرفته است. وی اثری نیز با عنوان *العدد فی شهر رمضان* داشته که در آن نظر خود را دربارهٔ عدم نقصان ماه رمضان بیان کرده است (نک: نجاشی، همانجا؛ ابن طاووس، ۵ ـ ۶). ابن داوود قمی (هـ م) ردیه‌ای بر این کتاب نوشته که خود انگیزهٔ نوشتن کتاب *الرد علی ابن داود فی عدد شهر رمضان* از جانب ابن قولویه بوده است (نک: نجاشی، ۳۰۶/۱، ۳۰۵/۲). گفتنی است که گزیده‌ای از یکی از آثار ابن قولویه در *مستطرفات السرائر* ابن ادریس (صص ۱۴۱ ـ ۱۴۷) برجای مانده است.

مآخذ: ابن ادریس، محمد بن احمد، *مستطرفات السرائر*، قم، ۱۴۰۸ ق /۱۹۸۷ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *فضائل الاشهر الثلاثة*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، *مائة منقبة*، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد ابن‌علی، *معالم العلماء*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، تهران، ۱۳۷۷ ـ ۱۳۸۰ ق؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، سالهای ۳۵۱ـ۳۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ راوندی، قطب الدین، *الخرائج و الجرائح*، بمبئی، ۱۳۰۱ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، *رجال*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ غضائری، حسین بن عبیدالله، *تکملة رسالة آل اعین*، به کوشش محمد علی موحد ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ ق؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ مسعودی، *التنبیه والاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *المزار*، قم، ۱۴۰۹ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش محمد جواد نایینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق.

حسن انصاری

اِبْنِ قَیْسَرانی، ابوعبدالله محمد بن نصر (۴۷۸ ـ ۲۱ شعبان ۵۴۸ ق/۱۰۸۵ ـ ۱۱ نوامبر ۱۱۵۳ م)، شاعرِ مدیحه‌سرا. یاقوت (۶۴/۱۹) نسب وی را به خالد بن ولید رسانده، اما ابن خلکان (۴۶۱/۴) با تکیه بر قول مورخان و نسب‌شناسان در این‌باره تردید روا داشته است و روایت مصعب زبیری (ص ۳۲۸) نیز دربارهٔ انقراض نسل خالد، درستی نظر وی را تأیید می‌کند. وی در عکّا زاده شد (سمعانی، ۵۳۸/۱۰)، اما خانوادهٔ او، به دلایلی نامعلوم به قیساریه، در نزدیکی عکا مهاجرت کرد. وی در آن شهر پرورش یافت (همانجا) و به همین جهت به ابن قیسرانی مشهور شد (نک: عمادالدین، ۹۶/۱). در ۴۹۰ ق هنگامی که ۱۲ ساله بود، جنگهای صلیبی آغاز شد و صلیبیان بخشی از سواحل فلسطین را اشغال کردند. ۴ سال بعد به سبب اشغال قیساریه توسط صلیبیان و خون‌ریزیهای بیشمار آنان (نک: ابراهیم، ۲۷)، ابن قیسرانی مجبور به ترک آن شهر گردید. در این‌باره که پس از قیساریه به کجا رفته، گزارش مآخذ اندکی مغشوش است. به گفتهٔ ابن جوزی (۸(۱)/۲۱۳)، ابن شاکر (۴۵۶/۱۲) و ابن تغری بردی (۳۰۲/۵) وی از قیساریه به حلب و از آنجا به دمشق رفته است. از سوی دیگر به گزارش ابن عساکر (۲۰۸/۱۱) که از شاگردان او بوده، وی نخست در دمشق ساکن گردید و سپس به دلایلی (نک: ادامهٔ مقاله) به حلب رفت و به گفتهٔ یاقوت در آنجا نزد خطیب ابوطاهر هاشم بن احمد حلبی به کسب علم پرداخت (همانجا). گزارش صفدی

(۱۱۲/۵-۱۱۳) نیز که می‌گوید وی در روزگار حکومت تاج‌الملوک بوری بن طغتکین (۵۲۶ ق) و پس از آن در دمشق می‌زیست و ادارهٔ ساعتهای باب جامع اموی را بر عهده داشت و سپس چندی به حلب رفت، گفتهٔ وی را تأیید می‌کند. ظاهراً ابن عماد (۱۵۰/۴) نیز به همین گزارش اعتماد کرده است. بر پایهٔ دلایلی که ابراهیم (صص ۲۸ - ۳۱) ارائه داده است، مطلب اخیر درست‌تر می‌نماید.

وی در دمشق نزد ابن خیاط شاعر و نیز توفیق بن محمد دمشقی به آموختن ادب پرداخت (یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۲۵۹/۱) و به زودی در شمار دوستان و نزدیکان ابن خیاط درآمد و به جمع‌آوری و روایت دیوان وی پرداخت، چندانکه ابن خیاط تنها روایت وی را قابل اعتماد دانسته است (نک: هرفی، ۲۲۴) و شاگرد جوان خویش را «الشیخ الاجل الادیب» نامیده است (همانجا؛ مردم بک، ۱۸). وی همچنین ازتوفیق بن محمد دمشقی شعر روایت کرد (قفطی، همانجا) و افزون بر آن در تاریخ نجوم، احکام و هیأت چیره‌دست شد (ابن قلانسی، ۴۹۸) و از حساب و هندسه نیز آگاهی داشت (ذهبی، ۷/۳). ابوسعد سمعانی، ابن عساکر و ابوالمعالی خطیری از وی دانش آموختند (نک: سمعانی، ابن عساکر، یاقوت، همانجاها). وی نزدیک به ۳۳ سال در دمشق ماند (ابراهیم، ۲۹)، امّا به سبب هجو شمس‌الملوک اسماعیل بن بوری مجبور به ترک دمشق و اقامت در حلب گردید (ابن عساکر، ابن‌جوزی، همانجاها).

سفر وی به حلب مصادف با دوران شکوفایی زندگی او بوده است. وی در حلب به مدح عمادالدین زنگی و دیگر فرمانروایان سلسلهٔ اتابکان زنگی پرداخت (نک: عمادالدین، ۱۱۱/۱، ۱۱۵، ۱۵۴) و سرپرستی کتابخانهٔ حلب به او واگذار گردید (صفدی، ۱۱۳/۵) و با ابن منیر طرابلسی، شاعر معاصر خویش، رقابت آغاز کرد (ابن قلانسی، همانجا؛ تدمری، ۳۱) و سرانجام کارشان به مهاجات کشید (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۹/۱؛ تدمری، ۳۲؛ نیز نک: عمادالدین، ۹۲/۱ - ۹۵).

ظاهراً ابن قیسرانی به سفر دلبستگی فراوان داشته است. چه، گزارشهایی دربارهٔ سفرهای وی به چند شهر دردست است: موصل (عمادالدین، ۱۰۲/۱)، بغداد (صفدی، همانجا)، انبار که خود در یکی از سروده‌هایش از اقامت در آن شهر یاد کرده است (نک: ابراهیم، ۳۰)، شیزر (رکابی، ۲۱)، معرة که هنگام عبور از آن بر تربت ابوالعلاء معری حضور یافته و ۲ بیت ستایش‌آمیز دربارهٔ وی سروده است (ابن وردی، ۸۵/۲)، عَزاز اشغال شده (عمادالدین، ۱۵۵/۱ - ۱۵۶)، انطاکیهٔ اشغالی در ۵۴۰ ق (همو، ۹۹/۱)، دمشق در ۵۴۷ ق (ابراهیم، ۶۲). گرچه برخی از این سفرها نیز ظاهراً به قصد دیدار ممدوحان و تقدیم مدایح خود به آنان بوده است (عمادالدین، ۱۰۲/۱). وی در آخرین سفر خود (۵۴۸ق) به دعوت مجیرالدین آبق، وارد دمشق شد و در مجلس وی حضور یافت و به قصیده‌ای او را مدح گفت (ابن قلانسی، همانجا). وی پس از این دیدار بیمار شد و به نوشتهٔ ابن عساکر (۲۰۹/۱۱) که خود از او عیادت کرده است، ۱۰ روز پس از آن درگذشت و در مقبرهٔ باب الفرادیس دمشق مدفون گردید. گفته‌اند که آخرین سفر وی به دمشق به سبب به هم خوردن مناسبات او با نورالدین بوده است (رکابی، ۲۴)، اما در این‌باره دلیل روشنی بجز یکی از ابیات قصیده‌ای که عمادالدین (۱۱۵/۱ - ۱۱۹) نقل کرده و ممکن است چنین گمانی ایجاد کند، در دست نیست. با این حال چون این قصیده در ۵۴۷ ق یعنی یک سال پیش از آخرین سفر وی به دمشق سروده شده، شاید بتوان آن را سرآغاز تیرگی روابط با نورالدین به شمار آورد، اگر چه به گفتهٔ عمادالدین (۱۲۵/۱) خانوادهٔ وی نزد نورالدین سخت محترم بودند و فرزند وی در حکومت او دارای مقام دیوانی بوده است و خود او نیز پس از سرودن قصیدهٔ یاد شده، در دمشق می‌زیسته است.

به نظر می‌رسد که برقراری رابطه با مجیرالدین فرمانروای دمشق و ستایش او که احتمالاً ناشی از علاقهٔ ابن قیسرانی به بازگشت به این شهر بوده، با اجازهٔ الملک العادل صورت گرفته است، چه این امر پس از دیدار مجیرالدین آبق با نورالدین در حلب و گردن نهادن به اطاعت از وی بوده است (ابراهیم، ۶۲). با اینهمه، الملک العادل، از اینکه می‌دید شاعر، مجیرالدین را بر وی ترجیح داده، دلچرکین شد و همین امر به تیرگی روابط میان امیر و شاعر انجامید.

شعر ابن قیسرانی که بیشتر مدح و غزل است، مورد تحسین و ستایش معاصرانش بوده و چنانکه ویژگی دورهٔ اوست، آکنده از صنایع بدیعی مانند تجنیس و طباق است (نک: ابراهیم، ۱۹۸ - ۲۱۴)، اما از لحاظ سبک، شیوهٔ بیان و حتی تعابیر و تصویرهای شعری او متأثر از متنبی و ابوتمام است و به‌تعبیر درست‌تر تقلیدی از این دو شاعر بزرگ سده‌های ۳ و ۴ ق است. ابراهیم (صص ۱۷۲ - ۱۹۷) موارد بسیاری از این تقلید را به‌دست داده است؛ اما شهرت ابن قیسرانی بیش از هر چیز مرهون اشعاری است که بعدها به‌اشعار جهادی مشهور شده است و در آنجا مدح ممدوحین خویش و به‌ویژه عمادالدین و نورالدین زنگی را با وصف پیروزیهای آنان در جنگ با صلیبیان درآمیخته است و طبعاً در این اشعار از انگیزه‌های دینی برای تشویق و تهییج سپاهیان مسلمان سود جسته است (نک: ابراهیم، ۱۴۰ - ۱۵۰). وی در زمینهٔ مدح و نیز تقلید از شاعران پیشین، از ابن خیاط استاد خویش و نیز ابن حَیّوس شاعر شامی که بسیار خود را به‌وی همبسته می‌دانست (عمادالدین، ۹۶/۱)، متأثر گردیده است، اما از هنرمندیها و زیرکیهای ابن حیوس در کار مدیحه‌سرایی محروم بوده است. در زمینهٔ اشعار تغزلی که به «تغزیّات» مشهور شده است، وی دارای استقلال بیشتری است و با تکیه بر احساسات راستین و شاعرانهٔ خویش (قس: ابراهیم، ۲۲۶) گاه قطعاتی ظریف و دلنشین سروده است (نک: عمادالدین، ۹۹/۱، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۰؛ ابراهیم، همانجا). بیشتر این سروده‌ها دربارهٔ زنان‌نصرانی است و او که سخت شیفتهٔ زیباییهای ظاهری بود، گاه عنان احساسات خویش را از کف می‌داد و در نتیجه سیمای آن شاعر ارجمند باوقار را که سودایی جز پیروزی مسلمانان بر صلیبیان ندارد و به‌برکت قصاید

جهادی استوار و گویندهٔ خود القابی چون شرف‌الدین، شرف‌المعالی، عُدّة الدین و مهذب‌الدین یافته (نک‍: یاقوت، ۶۴/۱۹؛ ابن خلکان، ۴۵۸/۴؛ صفدی، ۱۱۲/۵)، مخدوش ساخته است. در سفر به‌انطاکیه وی چندان شیفتهٔ زیبایی زنان نصرانی شد که بر ساکنان آن شهر شکست خورده و حتی بر اسیران که به‌آن زیبا رخان نزدیک بودند، غبطه می‌خورد (نک‍: عمادالدین، ۱۰۰/۱، خاصه بیت آخر). این حالت را در قطعه‌هایی که دربارهٔ غلامی یهودی (همو، ۱۴۰/۱ ـ ۱۴۱)، کنیزکی نصرانی آوازه‌خوان (همو، ۱۲۰/۱) و نیز مجالس عیش و طرب (همو، ۱۱۹/۱، ۱۳۶ ـ ۱۳۷) سروده است، نیز می‌توان دید. در همین موارد خاص است که برخی شعر او را با شعر ابونواس قیاس کرده‌اند (نک‍: ابراهیم، ۲۲۱ ـ ۲۳۲). با اینهمه به‌نظر می‌رسد که وی در اشعار جهادی خود که ظاهراً بیشتر به‌انگیزهٔ ستایش ممدوحان می‌سروده، گاه از صداقت و اخلاص نیز برخوردار است، چندانکه در برخی موارد می‌توان شعر او را ترجمان آرزوهای جامعهٔ مسلمان آن روزگار دانست (نک‍: ابراهیم، ۱۵۵ ـ ۱۶۰). با این حال خود در هیچ یک از نبردهایی که به‌وصف آنها پرداخته، حضور نداشته (همو، ۱۳۷) و مدایح او اغلب در ستایش نورالدین محمدزنگی بوده است (نک‍: عمادالدین، ۱۰۲/۱، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۴؛ صفدی، ۱۱۳/۵؛ ابوشامه، ۳۸/۲، ۵۴؛ یاقوت، ۷۰/۱۹).

قصاید جهادی او، با توجه به‌زمان سرودن هر یک، به‌قرار زیر است: ۱. قصیده‌ای ۲۲ بیتی در مدح تاج‌الملوک بوری بعد از شکستن محاصرهٔ دمشق در ۵۲۳ ق که ابوشامه (۵۴/۱، ۵۵) نقل کرده است؛ ۲. قصیده‌ای ۳۰ بیتی در مدح عمادالدین زنگی بعد از باز پس گرفتن قلعهٔ بعرین (بارین) از صلیبیان در ۵۳۴ ق (همو، ۳۴/۲؛ رکابی، ۲۵ ـ ۲۸)؛ ۳. قصیده‌ای ۲۸ بیتی به‌نقل از ابوشامه (۳۷/۲، ۳۸) در مدح عمادالدین هنگام فتح شهر استراتژیک رُها در ۵۳۹ ق؛ ۴. قصیده‌ای ۴۶ بیتی در خریدهٔ عمادالدین کاتب (۱۰۸/۱ ـ ۱۱۱) در تهنیت جمال‌الدین جواد، وزیر سیف‌الدین غازی حاکم موصل و برادر نورالدین زنگی، هنگام رفع خطر سقوط مجدد شهر رها به‌دست صلیبیان در ۵۴۱ ق؛ ۵. قصیده‌ای ۲۰ بیتی به‌روایت ابوشامه (۵۵/۲، ۵۶) در مدح نورالدین زنگی هنگام پیروزی بر صلیبیان در یَغریٰ در ۵۴۳ ق. ابوشامه (همانجا) این قصیده را مربوط به‌نبرد «بصری» دانسته است، اما احتمالاً در اصل کتاب همان یغریٰ بوده که ناسخان به‌بصری تغییر داده‌اند، زیرا ابن اثیر (۱۳۴/۱۱) ۵ بیت از آن قصیده را در مورد جنگ یغری نقل کرده است (نک‍: هـ د، ۱۰/۲)؛ ۶. قصیده‌ای ۵۲ بیتی به‌روایت ابوشامه (۵۸/۲ ـ ۶۰) در مدح نورالدین زنگی هنگام پیروزی بر صلیبیان در واقعهٔ اَنّب (آنب) در ۵۴۴ ق؛ همچنین قصیده‌ای در مدح نورالدین به‌دنبال همین نبرد مشتمل بر ۱۹ بیت (همو، ۵۶/۲)؛ نیز قصیده‌ای ۱۲ بیتی (همو، ۶۰/۲) در مدح نورالدین و دربارهٔ همین رویداد؛ ۷. قصیده‌ای ۵۱ بیتی به‌روایت ابوشامه (۷۲/۱ ـ ۷۴) در مدح نورالدین به‌هنگام تسلط بر ژوسلین، فرمانده صلیبی، در ۵۴۵ ق.

ابن قیسرانی دیوان شعری داشته که ابن عساکر (۲۰۸/۱۱) آن را نیکو شمرده است. عمادالدین کاتب (۱۲۶/۱) و ابوشامه (۵۴/۲) و یاقوت (۶۵/۱۹) آن را دیده‌اند. صفدی (همانجا) حتی دست‌نویس خود شاعر را در اختیار داشته و قطعاتی از آن نیز نقل کرده است؛ اما آنچه اکنون از او در دست است، نسخه‌ای است مشتمل بر ۴۵ برگ که حدود سدهٔ ۹ ق نوشته شده و در دارالکتب قاهره محفوظ است (نک‍: سید، ۴۵۳/۱). به‌گفتهٔ محمود ابراهیم (صص ۷۰، ۷۱) در نسخهٔ یاد شده آنچه ابوشامه در *الروضتین* آورده و نیز بیشتر اشعاری که عمادالدین کاتب، ابن اثیر، یاقوت و ابن خلکان نقل کرده‌اند، موجود نیست. همو (ص ۷۲) به‌اوراقی مشتمل بر اشعار ابن قیسرانی در موزهٔ بریتانیا اشاره کرده است. از میان منابع موجود بیشترین مقدار از شعر او را عمادالدین کاتب (جم) نقل کرده که مشتمل بر ۷۶۲ بیت است.

مآخذ: ابراهیم، محمود، *صدی الغزو الصلیبی فی شعر ابن القیسرانی*، عمان، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به‌کوشش فیصل السامر ونبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عماد، عبدالحیّ بن احمد، *شذرات الذّهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *تاریخ دمشق*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن منیر، احمد، *دیوان*، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالجیل؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر*، به‌کوشش احمد رفعت البدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین*، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ تدمری، عمر عبدالسلام، مقدمه بر *دیوان* (نک‍: ابن منیر در همین مآخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به‌کوشش سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ رکابی، جودت، *الادب العربی من الانحدار الی الازدهار*، دمشق، ۱۹۸۲م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر* (قسم شعراء شام)، به‌کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ مردم بک، خلیل، مقدمه بر *دیوان ابن خیاط*، دمشق، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ مصعب زبیری، *نسب قریش*، به‌کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ هرفی، محمدبن علی، *شعر الجهاد فی الحروب الصلیبیة فی بلاد الشام*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ قَیْسَرانی، ابوالفضل محمد بن طاهر بن علی بن احمد مقدسی (۴۴۸ ـ ۵۰۷ ق / ۱۰۵۶ ـ ۱۱۱۳ م)، محدث و نویسندهٔ متصوف. شهرت او به‌ابن قیسرانی به‌لحاظ نسبت اوست به‌قیساریه، شهرکی در شام، بر ساحل بحر روم (سمعانی، ۵۳۷/۱۰). برخی از مؤلفان به‌شهرت او نسبت «شیبانی» را نیز افزوده‌اند (ابن دمیاطی، ۳۱، به‌نقل از ابن نجار؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۴۲/۴). وی در قدس زاده شد و از خردسالی درزادگاهش به‌استماع‌حدیث‌پرداخت. در ۴۶۷ ق/ ۱۰۷۵ م به‌بغداد رفت و پس از چندی به‌بیت‌المقدس بازگشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۷/۹ ـ ۱۷۸؛ ابن خلکان، ۲۸۷/۴؛ ذهبی، همان، ۱۲۴۴/۴) و سپس به‌شهرهای مختلف شام، مصر، حجاز، عراق

و ایران سفر کرد (ذهبی، سیر، ۳۶۲/۱۹، تذکرة، ۱۲۴۲/۴). نیز می‌دانیم که در ۴۷۱ق در دمشق بوده است (ابن‌جوزی، یوسف، ۸(۱)/۵۰). قراینی چند حاکی از آن است که آمدن وی به ایران در بین سالهای ۴۷۱ ـ ۴۸۱ بوده است؛ چنانکه از یک سخن خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ ق / ۱۰۸۸ م) که در آن به‌ابن قیسرانی اشاره دارد، جوان بودن او در این هنگام تأیید می‌شود (نک: ذهبی، سیر، ۳۶۶/۱۹). به‌هر صورت وی در ۴۸۱ ق در ری بوده و در همین سال در آن شهر فرزندش، ابوزرعه طاهر، زاده شده است. گویا ابن قیسرانی مدتی در ری مانده، زیرا فرزندش را در همانجا برای تحصیل به‌استاد سپرده است (ابن خلکان، ۲۸۸/۴). سپس وی به‌همدان رفته و در آنجا اقامت گزیده است (ذهبی، تذکرة، ۱۲۴۵/۴). او در اوان ۶۰ سالگی پس از بازگشت از سفر حج در بغداد درگذشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۸/۹ ـ ۱۷۹؛ ابن خلکان، ۲۸۷/۴).

ابن قیسرانی که به‌قول سیوطی (ص ۴۵۲) به‌بیشتر از ۴۰ شهر در جهان اسلام سفر کرده، بسیاری از محدثان را دیده و از آنان حدیث شنیده است. در زادگاهش از ابوالفتح نصربن ابراهیم نابلسی و ابوعثمان ابن وَرقاء، در بغداد از ابومحمد صریفینی و دیگران، در مصر از ابواسحاق حبّال، در دمشق از ابوالقاسم ابن ابی العلاء فقیه و در حلب از حسن بن مکی شیزری استماع کرده است (برای دیگر استادان وی، نک: ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۴۲/۴؛ ابن دمیاطی، ۳۱ ـ ۳۲؛ صفدی، ۱۶۶/۳ ـ ۱۶۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۲۰۸/۵ ـ ۲۰۹).

گرچه شخصیت علمی ابن قیسرانی کم و بیش مورد ستایش مؤلفان قرار گرفته (مثلاً نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۸/۹؛ ذهبی، تذکرة، ۱۲۴۳/۴ ـ ۱۲۴۵)، اما گاه به‌لحاظ گرایش به‌اذواق و مواجید صوفیانه و گاه به‌لحاظ میزان ضبط در نقل حدیث مورد انتقاد قرار گرفته و نیز به‌وی نسبت «لحن» داده شده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۲۴۴/۴، *میزان*، ۵۸۷/۳).

ابن عساکر (۴۸۱/۱۵) نیز او را کثیرالوهم دانسته و ابن حجر هیتمی (ص ۷۰) به‌نقل از ابن ناصر سلّامی آورده است که وی ثقه نیست (برای نقد این نظر، نک: ابن شاکر، ۲۶/۱۲). از شاگردان وی می‌توان محمدبن عمر بن احمد اصفهانی، ابوالفضل محمد بن هبة الله بروجردی، محمدبن‌اسماعیل‌طرسوسی، عبدالوهاب‌انماطی، ابوجعفر ابن ابوعلی همدانی، ابونصر احمد بن عمر غازی و ابوطاهر احمدبن محمد سلفی را نام برد (نک: یاقوت، *بلدان*، ۵۹۶/۱؛ ابن خلکان، ۲۸۶/۴؛ ذهبی، تذکرة، ۱۲۴۳/۴، سیر، ۳۶۲/۱۹؛ ابن ملقن، ۳۱۶).

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، شدیدترین انتقاداتی که بر وی وارد شده، به‌جهت گرایش اوست به‌تصوف، به‌طوری که بعضی او را از صوفیان ملامتی دانسته‌اند (نک: ذهبی، تذکرة، همانجا، قس: *میزان*، ۵۸۷/۳). آنچه مسلم می‌نماید، این است که اگر ابن قیسرانی پیش از ورودش به‌ایران با تصوف آشنا نبوده باشد، بی‌تردید در شهرهای خراسان با افکار صوفیانه الفت گرفته است، به‌خصوص که در هرات با خواجه عبدالله انصاری آشنا بوده و از او بهره گرفته است (نک: ابن دمیاطی، ۳۲؛ ابن رجب، ۸۴/۱). به‌هرحال آنچه از نوشته‌های خود وی برمی‌آید، این است که او در مقام یک محدث، نه تنها با تصوف و پسندهای صوفیانه برخوردی صمیمانه داشته است، بلکه از روی آگاهی و بصیرت معارف صوفیه را پذیرفته و به‌آن دل داده و در شناسانیدن آداب و عادات ایشان اهتمام کرده است. در واقع همان گونه که گفته‌اند با تألیف *صَفْوة التصوف* اهل طریقت را یاری کرده و آراءِ آنان را با نصوص سنت تطبیق و توفیق داده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۸/۹؛ ابن ملقن، همانجا). از نظر مذهب فقهی، ذهبی او را از اهل ظاهر شمرده است (تذکرة، ۱۲۴۴/۴). مضامین آثار او به‌ویژه *السماع* می‌تواند مؤید این مدعا باشد، در حالی که ادعای یاقوت (*ادبا*، ۹۷/۱۴) که ابن قیسرانی حنبلی بوده، جای تأمل دارد. به‌هر صورت او در کتاب *السماع* به‌حلیت سماع قائل شده و به‌استناد احادیث و اخبار و اقوال صحابه و تابعین به‌اثبات آن پرداخته است. حتی ابن ناصر سلّامی مدعی شده که وی نظر بر امردان و خوبرویان را تجویز می‌کرده و در این زمینه کتابی به‌نام *جواز النظر الی المُرد* تألیف کرده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). تنها ابن ناصر ــ که از مخالفان او بوده ــ اثر مزبور را به‌وی نسبت داده است و هیچ یک از مؤلفان ــ که آثار او را نام برده‌اند ــ از این اثر یاد نکرده‌اند. گفتنی است که ابن قیسرانی در تطبیق آداب خانقاهی با سنن نبوی جانب حزم و احتیاط را رعایت نکرده و حتی به‌پاره‌ای از قیاسات نااستوار در این خصوص پرداخته است؛ چنانکه جامه دریدن صوفیان را به‌هنگام سماع، با حدیثی حاکی از پاره شدن پردهٔ حجله در نتیجهٔ کشیدن آن توسط رسول اکرم (ص)، قیاس کرده است. اینگونه قیاسها و استنباطها بوده که موجب خرده‌گیری بر او شده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، *تلبیس*، ۲۶۱، *المنتظم*، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۷۷/۱۲). عده‌ای نیز به‌وی نسبت کذب داده و او را اباحی و بد عقیده خوانده و گرفتار وساوس شیطان پنداشته‌اند و مدعی شده‌اند که با دو کتاب *صفوة التصوف* و *السماع* خود فضیحت کرده است (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، همانجا؛ صفدی ۱۶۷/۳؛ ابن حجر هیتمی، ۶۵، ۶۷، ۷۰).

آثـار:

الف ـ چاپی: ۱. *الانساب المتفقة فی الخط المتماثلة فی النَّقْط والضبط*. بر این کتاب ابوموسی محمدبن عمر اصفهانی ذیلی نوشته و کاستیهای آن را برطرف کرده که *به‌الزیادات* معروف است و ذیل ابوموسی اصفهانی را ابن نقطه دنبال کرده است (ابن خلکان، ۳۹۳/۴؛ حاجی خلیفه، ۱۸۰/۱)، کتاب مذکور به‌انضمام ذیل اصفهانی به‌کوشش پ. دیونگ در لیدن (۱۸۶۵ م) به‌چاپ رسیده است؛ ۲. *تـذکرة الموضوعات*، که در مصر (۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م) چاپ شده است؛ ۳. *الجمع بین کِتابَی ابی‌نصر الکلاباذی و ابی‌بکر ابن منجویه فی رجال*

البخاری و مسلم، اثری است که از تلفیق و تهذیب و ترتیب دو کتاب همگون، یکی از احمد بن محمد کلاباذی و دیگری از ابن منجویه حاصل آمده است. این کتاب در حیدرآباد دکن (۱۳۲۳ ق) در دو جلد به‌چاپ رسیده است؛ ۴. کتاب *السماع*، در جواز سماع غنا و آلات موسیقی و رد آنان که سماع را تحریم کرده‌اند. بر این اثر، ابن جوزی در *تلبیس ابلیس* (صص ۲۳۷ ـ ۲۴۳، ۲۶۱) خرده گرفته و ابن حجر هیتمی در تألیف *کف الرعاع* بیشتر به‌نقد و پاسخ به‌این کتاب ابن قیسرانی نظر داشته است (نک: صص ۶۵، ۶۹، ۱۲۶، ۱۲۹). رسالهٔ مزبور به‌کوشش ابوالوفاءِ مراغی در قاهره (۱۳۹۰ ق) چاپ شده است؛ ۵. *شروط الائمة الستة*، که همراه با *شروط الائمة الخمسة*، تألیف ابوبکر حازمی به‌کوشش محمد زاهد کوثری در قاهره (۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۹ م) به‌چاپ رسیده است؛ ۶. *صفوة التصوف*، که در زمینهٔ آداب خانقاهی و اقوال مشایخ تصوف بوده و از دیرباز انکار و انتقاد اهل حدیث را به‌دنبال داشته است (به‌عنوان نمونه، نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، *تلبیس*، ۱۶۵، جم). این کتاب در ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م در قاهره منتشر شده است.

ب ـ خطی: ۱. *اطراف الغرائب والافراد*. در این اثر وی کتاب *الافراد* دارقطنی را بر اساس حروف معجم مرتب کرده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (نک: GAL, S, I / 603) و دارالکتب مصر (خدیویه، ۲۶۹/۱) موجود است؛ ۲. *ایضاح الاشکال فیمن أُبهم اسمه من النساء والرجال*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خالدیه نگهداری می‌شود (نک: GAL, S، همانجا)؛ ۳. *ذخیرة الحُفّاظ المُخَرج علی الحروف والالفاظ*. در این کتاب وی *الکامل* ابن عدی را مرتب کرده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی (کوپریلی، ۱۵۵/۱ـ ۱۵۶) موجود است؛ ۴. *مسألة التسمیة*، رساله‌ای است در تجویز آهسته گفتن بسمله که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، حدیث، ۵۱۵) موجود است؛ ۵. *منتخب من معرفة الالقاب*، نسخه‌هایی از این اثر که تلخیصی است از کتاب *القاب الرواة* ابوبکر احمد بن عبدالرحمن شیرازی، در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، تاریخ، ۲۰۹ ـ ۲۱۰) و کوپریلی (کوپریلی، ۴۴/۱) نگهداری می‌شود.

گویا ابن قیسرانی دیوان یا مجموعهٔ شعری نیز داشته است (نک: بغدادی، ۸۷/۲). شعر او را بسیاری از معاصران وی و نیز گروهی از متأخران ستوده‌اند، اما به‌دلیل دفاع از آراء صوفیانه، مردود شناخته‌اند (مثلاً ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۸/۹). نیز عده‌ای در اشعار او لغزشهای نحوی یافته و برخی دیگر جزالت شعر عرب را در سروده‌هایش ندیده و به‌اعتبار رکاکت معنی، اشعارش را به‌شعر مخنثان مانند کرده‌اند (نک: ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۵۰؛ ابن حجر هیتمی، ۷۰). از دیوان شعر او تاکنون نسخه‌ای شناخته نشده، اما ابیاتی از او ــ که بیشتر صبغهٔ عرفانی دارد ــ در نوشته‌های دیگران نقل شده است (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، همانجا؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۰۱/۴؛ ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۴۹ ـ ۵۰؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۴۴/۴ ـ ۱۲۴۵؛ ابن دمیاطی، ۳۲؛ صفدی، ۱۶۷/۳؛ ابن شاکر، ۲۶/۱۲؛ ابن ملقن، ۳۱۷ ـ ۳۱۸؛ برای برخی دیگر از آثار وی، نک: بغدادی، ۸۳/۲).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ همو، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن حجر هیتمی، احمدبن محمد، *کف الرعاع*، به‌کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به‌کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدین، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش هانری لائوست و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به‌کوشش فیصل سامر و عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ملقن، عمربن علی، *طبقات الاولیاء*، به‌کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ سیوطی، *طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، عش؛ همان (حدیث)، البانی؛ کوپریلی، خطی؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز: GAL, S.

نجیب مایل هروی

اِبْن قَیْسُ الرُّقَیّات، عبیدالله بن قیس بن شریح (د ح ۸۱ ق / ۷۰۰م)، شاعر حجازی، از بنی عامر شاخهٔ کوچک قریش. سال تولد و مرگ او به درستی روشن نیست. برپایهٔ داستانی که ابوالفرج اصفهانی (۱۵۷/۴ ـ ۱۵۸) نقل کرده، وی یک سال پس از کشته شدن مصعب بن زبیر (۷۲ ق / ۶۹۱م) ۶۰ ساله بوده است. بنابراین ابن قیس احتمالاً بین سالهای ۱۳ ـ ۱۵ ق و به احتمال بسیار در مکه به دنیا آمده است (ناصف، ۶ ـ ۷؛ نک: *دانشنامه*، که بدون ارائهٔ دلیل این گزارش را نادرست خوانده است). اگر چه نویسندگان کهن چندین کتاب دربارهٔ وی نوشته بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۷)، اما امروز از مآخذ موجود آگاهی چندانی دربارهٔ زندگی او به دست نمی‌آید. وی در ۳۷ ق با گروهی از خویشاوندان خود در یکی از وادیهای رَقّه، واقع در شمال بین النهرین، موسوم به مَوْزَن یا وادی الاحرار (ابن قیس، ۹۷، ۱۰۳؛ ناصف، ۱۳) ساکن گردید و در همین جا بود که به سبب عشق ورزی به رقیه دخت عبدالواحد بن ابی سعد، از عموزادگان خود (ابوالفرج، ۱۵۵/۴)، و نیز دختر عموی همان زن و همچنین زن دیگری از بنی‌امیه که همه رقیه نام داشتند، به «الرقیات» مشهور شد (ابن حبیب، ۲۹۹ ـ ۳۰۰؛ ابن قتیبه، *الشعر و الشعراء*، ۴۵۰/۲). اگرچه ابن سلام (ص ۱۳۷) شهرت وی را به سبب نام مادر بزرگهایش و اصمعی به سبب نام زنان وی دانسته است (جوهری، ذیل رقی)، اما تغزلهای وی به رقیه گفتهٔ آنان را تأیید نمی‌کند (نک: ابوالفرج، ۱۵۶/۴، ۱۶۶؛ ابن قیس، ۴۸، ۵۶، ۶۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۶، ۱۶۹).

از این زمان تا خروج عبدالله بن زبیر اطلاع دقیقی دربارهٔ زندگی

ابن قیس در دست نیست، جز اینکه می‌دانیم در جنگ حَرّه (۶۳ ق / ۶۸۳م) دو تن از برادرزادگان وی به نامهای سعد و اسامه کشته شدند و وی که در آن زمان در رقّه به سر می‌برد، با شنیدن خبر مرگ آنان بسیار اندوهناک شد و دو مرثیه دربارهٔ آنان سرود (صص ۹۷ـ ۱۰۰، ۱۰۳ ـ ۱۰۵). یک بار نیز به سبب اختلافاتی که میان بنوعامر و بنوذکوان درگرفت و شخصی از بنو ذکوان به دست حرب بن عبدالواحد برادر رقیه کشته شد، به اسارت رفت و نزدیک بود به قتل برسد، اما با وساطت مردی از بنو قنفذ از بند رهایی یافت (همو، ۱۰۳؛ ناصف ۱۳ـ ۱۴).

وی به شهرهای مختلف سفر کرد، اما ظاهراً زندگی در حجاز و نیز نزدیک شدن به دستگاه حکومت را خوش‌تر می‌داشت (ابن قیس، ۶۹؛ ناصف، ۱۴ ـ ۱۵). ابن قیس در آغاز خروج عبدالله بن زبیر در سیستان بود و در آنجا والی سیستان، عبدالله بن خلف خزاعی، مشهور به طلحة الطلحات را که از بخشندگان مشهور عرب بود، مدح گفت (ص ۱۷؛ ابن خلکان، ۸۸/۳؛ ضیف، ۹۲؛ ناصف، ۱۷). ظاهراً در همین زمان بود که با بالا گرفتن کار زبیریان و امید به پیروزی ایشان، به آنان پیوست و از آن پس به عنوان شاعر زبیریان شناخته شد و مدیحه‌های بسیاری برای آنان سرود و تا پایان کار پیوند خویش را با آنان حفظ کرد (مبرد، ۳۹۹/۱؛ ابوالفرج، ۱۵۷/۴؛ ابن سلام، همانجا). وی در جنگ دیر جاثلیق در رکاب مصعب بن زبیر بود و با آنکه مصعب ضمن اشاره به پایان کار خویش و بخشیدن مال فراوان به وی، از او خواست تا سرخویش گیرد، جوانمردانه از این کار تن زد و تا کشته شدن مصعب با وی بماند (ابوالفرج، همانجا) و مرثیه‌هایی در مرگ وی سرود (ابن قیس، ۱۳۳ ـ ۱۳۶، ۱۸۴ ـ ۱۸۵).

پس از آن به کوفه گریخت و در خانهٔ زنی از قبیلهٔ خزرج که کثیره نام داشت، پناه جست و یک سال یا اندکی بیشتر نزد وی بماند. در این مدت آن زن با بزرگواری و بی‌آنکه از هویت وی پرسش کند، به وی خدمت کرد (ابوالفرج، ۱۵۷/۴، ۱۶۰) و همین امر موجب شد تا بین آن دو پیوندی عاشقانه برقرار گردد (وشاء، ۱۳۳؛ ابن قیس، ۱ ـ ۲، ۲۳، ۴۳، ۶۱، ۱۰۱). در این مدت امویان به سختی در پی یافتن او و انتقام کشیدن از وی بودند و برای کشتن او جایزه تعیین کردند (ابوالفرج، ۱۵۷/۴؛ تنوخی، ۲۸۱/۴ ـ ۲۸۳؛ ابوعبید، ۲۹۴/۱). چه، ستایشهای وی از زبیریان و نکوهش و دشمن داشتن امویان، برآنان سخت گران آمده بود (ابن قیس، ۸۷ ـ ۹۶؛ ابن قتیبه، همان، ۴۵۰/۲ ـ ۴۵۱، عیون الاخبار، ۱۰۳/۱؛ مرزبانی، ۱۶۹ ـ ۱۷۰؛ ابوالفرج، ۱۵۸/۴).

چون هیاهو فروکش کرد، وی به مکه رفت و پس از دیدار با خانوادهٔ خویش، به گونه‌ای ناشناس در مدینه به عبدالله بن جعفر بن ابی طالب پناه برد. عبدالله ضمن آنکه به گرمی وی را پذیرفت، تمهیداتی فراهم آورد (نک: همو، ۱۵۷/۴ ـ ۱۵۹؛ ابن قتیبه، *الشعر و الشعراء*، همانجا) و از عبدالملک بن مروان خواست تا از وی در گذرد. دربارهٔ چگونگی این درخواست، گزارشهای گوناگونی در دست است، اما ظاهراً ام‌البنین‌دخت‌عبدالعزیزبن‌مروان و همسر ولیدبن عبدالملک در آن نقش بسزایی داشته است، چه عبدالله از وی خواست تا نزد عبدالملک به شفاعت برخیزد (ابوالفرج، همانجا). احتمالاً این دو پیش از آن یکدیگر را می‌شناختند: ابن قیس چندین بار به این زن تغزل کرده بود و شاید عبدالله نیز از این امر آگاه بود (نک: ناصف، ۲۶ ـ ۲۹).

از این پس ابن قیس به ستایش امویان، دشمنان ممدوحان پیشین خود پرداخت (صص ۱ ـ ۶، ۷ ـ ۱۱، ۱۲ ـ ۱۶، ۷ ـ ۷۴) و حتی مخالفان آنان را گمراه و دروغزن خواند (ص ۵؛ ناصف، ۱۲۳ ـ ۱۲۴). با اینهمه عبدالملک که از همان آغاز، وی را از «عطایای» بیت‌المال محروم داشته بود (ابن قتیبه، همان، ۴۵۱/۲؛ ابوالفرج، همانجا)، هرگز در دوستی و وفاداری وی خوش گمان نبود (همو، ۱۵۸/۴؛ مرزبانی، ۱۶۹ ـ ۱۷۰، ۲۰۰ ـ ۲۰۱؛ ابوهلال، ۹۸؛ ابوعبید، ۲۹۵/۱ ـ ۲۹۶)، اما عبدالله بن جعفر با بخششهای بی‌دریغ خویش و نیز حمایت از وی کم عنایتی خلیفه را جبران می‌کرد (ابوالفرج، ۱۵۸/۴، ۱۵۹؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ناصف، ۴۹ ـ ۵۰) و ابن قیس نیز به گونه‌ای وی را ستود که رشک خلیفه را برانگیخت (ابوالفرج، همانجا). ظاهراً وی دیر زمانی در دربار عبدالملک نماند و پس از چندی به مصر رفت و به عبدالعزیز ابن مروان برادر عبدالملک پیوست (ناصف، ۴۴) و کوشید تا براختلافات میان دو برادر دامن زند و عبدالعزیز را برای خلافت شایسته‌تر بنمایاند (ابوالفرج، ۵۸/۱۶ ـ ۵۹؛ ابن قیس، ۱۴ـ ۱۵، ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ ضیف، ۲۹۶ ـ ۲۹۸). وی همچنین بشر بن مروان را ستود (صص ۱۴۴ ـ ۱۴۵). با این حال چنانکه از برخی سروده‌های وی برمی‌آید، در دل با امویان نبود (ناصف، ۳۳ ـ ۳۵) و گویا پس از پیوستن به امویان نیز با زبیریان رابطه داشت (ابوالفرج، ۱۶۴/۴؛ ناصف، ۴۸). برخی گفته‌اند، تغزل و عشق ورزی وی به ام‌البنین، همسر ولیدبن عبدالملک، نیز به قصد رسوایی و هجاء امویان بوده است (ضیف، ۶۰؛ ناصف، ۱۱۴ ـ ۱۱۶)، اما دلیل آشکاری برای این نظر در دست نیست (همانجا)، چه در آن صورت بایستی عبدالملک شفاعت ام‌البنین را نمی‌پذیرفت.

پایان کار ابن قیس به درستی روشن نیست، احتمالاً وی در حدود ۸۱ ق، هنگامی که در خدمت عبدالعزیز بن مروان بود، درگذشت. برخی مرگ وی را در ۷۵ ق دانسته‌اند (همو، ۶۳). زهیر بن بکار و نیز حماد بن اسحاق، نوادهٔ ابراهیم موصلی، کتابهایی با عنوان «اخبار عبیدالله بن قیس الرقیات» نوشته‌اند. ابن مرزبان نیز کتابی با همین عنوان، به همراه برگزیدهٔ اشعار وی تألیف کرده است. افزون براین ابن ابی طاهر طیفور نیز برگزیده‌ای از اشعار وی فراهم آورده است (نک: ابن ندیم، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۷)، اما هیچ‌کدام از این آثار اکنون در دست نیست. ابن قیس الرّقیات نمونهٔ بارز آن گروه از شاعران غزل‌سرایی است که در نیمهٔ دوم سدهٔ اول ق در حجاز پدیدار شدند. زندگی بسیار مرفه، ورود اسیران و نفوذ فرهنگهای بیگانه و خاصه

ایرانی و از همه مهم‌تر پیدایش موسیقی و موسیقی دانانی مشهور در آن دیار، همه موجب گردید که در ساختمان و مفاهیم غزل عربی تحول نسبتاً عمده‌ای پدیدار گردد. عرجی و ابن قیس مایهٔ اصلی هنر خود را از غزل اخذ کردند و چند سال بعد، عمر بن ابی ربیعه از آن مکتبی خاص ساخت. با پیدا شدن این غزل‌سرایان بود که قریش توانست در شعر نیز بر دیگر قبایل عرب برتری یابد (نک: ابوالفرج، ۱۰۱/۳، ۱۵۶/۴).

تغزل به زنان بی‌شمار (همو، ۱۶۲/۴)، گستاخی و بی پروایی در گفتار، اما گفتاری که کمتر از حد عفت در می‌گذرد و هنوز هم آثار استواری شعر جاهلی و صدر اسلام در الفاظ و ترکیبهای آن پدیدار است، استفاده از اوزانی کوتاه و آهنگین که کار آهنگ سازان و آواز خوانان را ساده می‌کند، همه موجب گردیده است که ابن قیس الرّقیات در صف بهترین و نو آورترین غزل سرایان عرب قرار گیرد.

موضوعی که پس از غزل، حجم بیشتری را در آثار او اشغال کرده، مدح است، اما فخر و حماسه و هجا اندک اندک در آن رنگ می‌بازد (ناصف، ۹۹ ـ ۱۰۰، ۱۴۹؛ نیز نک: ضیف، ۸۹، ۹۰). ابن قیس از بسیاری از معشوقه‌های خویش در غزلیات خود نام برده است (صص ۲۶، ۳۳، ۴۳، ۴۸، جم؛ ناصف، ۱۱۲) و گاه در یک قطعه با چهار تن از آنان به تغزل پرداخته است (صص ۲۶ ـ ۲۷؛ ناصف ۱۰۲). عشق ورزی وی به کثیره نیز موجب شد تا در شمار عشاق بزرگ قرار گیرد (وشاء، همانجا). معشوق شاعر، دیگر زن هودج نشین بدوی نیست تا شاعر بر آثار خیمه گاه قبیلهٔ او بگرید، بلکه آوازه خوانانی در مدینه و یا زن شهر نشین مکه و کوفه است (ابن قیس، ۴۳، ۶۶ ـ ۶۷، ۶۹؛ ابوالفرج، ۷/۸؛ ناصف، ۲۳ ـ ۲۴، ۸۳). گویی دیگر شاعر پروای سستی قافیه و اغلاط نحوی (= لحن) را ندارد (نک: مرزبانی، ۱۶۹؛ ابوهلال، ۴۵۰) ، بلکه کوشش وی آن است که شعر او شایستهٔ آواز باشد و به همین دلیل استفاده از وزنهای کوتاه را ترجیح می‌دهد (ناصف، ۹۵ ـ ۹۷). با اینهمه، سخن شناسان عرب به شعر وی استناد کرده‌اند. ابوالفرج آهنگهایی که بر روی برخی اشعار ابن قیس ساخته شده، آورده است (۱۷۷/۲، ۷۱/۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۵۷/۶، فهرست). ساختن آهنگ بر روی اشعار وی تا روزگار عباسیان ادامه داشت (همو، ۱۶۱/۴) و همین اشعار تا دیر زمانی نقل محافل ادبی (همو، ۱۶۶/۴ ـ ۱۶۷؛ وشاء، ۱۶۱ ـ ۱۶۲) و نیز موجب پدید آمدن ماجراهایی ظریف بود (نک: ابوالفرج، ۱۶۱/۴).

بنابر این شایسته آن است که ابن قیس را شاعر غزل سرا بدانیم، گر چه وی را شاعر سیاست و غزل نامیده‌اند (نک: ناصف، جم) و گرچه مدیحه‌های او گاه رنگ سیاسی به خود گرفته است، اما یافتن اغراض سیاسی محض در شعر مدیح دشوار است.

حقیقت آن است که شاعر برای تأمین معاش خویش در جامعه‌ای که شیوهٔ زندگانی در آن دگرگون شده بود، ناگزیر از مدیحه سرایی بود (ضیف، ۸۹ ـ ۹۰). نگاهی به مدیحه‌های وی این نکته را روشن می‌سازد که او همواره بخشنده‌ترین افراد را ستوده است. طلحة الطلحات و نیز عبدالله بن جعفر در بخشندگی زبان‌زد بوده‌اند (نک: همو، ۹۱ ـ ۹۲). عبدالعزیز بن مروان که ابن قیس تا پایان عمر در خدمت وی ماند، نیز چنین بود (همو، ۲۸). هنگام پیوستن به زبیریان نیز وی به جای آنکه به ستایش عبدالله بن زبیر بپردازد، بیشتر به برادر وی مصعب دل‌بسته بود، از آن روی که مصعب بر خلاف برادر خویش که به بخل و تنگ چشمی شهرت داشت، بسیار بخشنده و گشاده دست بود (نک: ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱۰۳/۱؛ تنوخی، ۲۰/۴؛ ناصف، ۱۸ ـ ۱۹) و ظاهراً ابن قیس از بخششهای بی‌دریغ وی بر خوردار می‌گردید (ابوالفرج، ۱۵۷/۴؛ ابن‌شاکر، ۱۴۳/۴ ـ ۱۴۴). گفته‌اند که ابن قیس شعری نسرود، مگر آنکه به واسطهٔ آن به ثروتی رسید (همانجا). بنابر این می‌توان پرسید، پس انگیزهٔ پیوستن ابن‌قیس به زبیریان چه بوده است؟ شاید دلیل آن دلبستگی فراوان وی به سروری قریش (ابن‌قیس، ۸۷ ـ ۹۶) بوده است که امویان با کینه توزیهای خویش آن را به مخاطره می‌انداختند و اگر چنین باشد، می‌توان آن را انگیزه‌ای سیاسی دانست.

مآخذ: ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سلام، محمد، طبقات الشعراء، بیروت، دارالنهضة العربیة؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵ م؛ ابن قیس الرقیات، عبیدالله، دیوان، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعبید بکری، عبداللهبن عبدالعزیز، سمط اللآلی، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق /۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، کتاب الصناعتین، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعدالشدة، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ دانشنامه؛ ضیف، شوقی، التطور و التجدید فی الشعرالاموی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ مبرد، محمدبن یزید، الکامل، بیروت، مکتبةالمعارف؛ مرزبانی، محمدبن عمران، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ ناصف، علی نجدی، ابن‌قیس الرقیات، شاعر السیاسة والغزل، قاهره، ۱۳۶۸ق / ۱۹۴۹م؛ وشاء، محمدبن احمد، الظرف وّالظرفاء، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.

محمدسیدی

اِبْنِ قَیِّم جَوزِیّه، شمس‌الدین ابوعبدالله، محمد بن ابی‌بکر بن ایوب زُرَعی (۷ صفر ۶۹۱ ـ ۱۳ رجب ۷۵۱ ق/ ۲۹ ژانویهٔ ۱۲۹۲ ـ ۱۶ سپتامبر ۱۳۵۰ م)، دانشمند حنبلی که به سبب کثرت تألیفات در زمینه‌های گوناگون شهرت یافته است. او را به اعتبار شغل پدرش که قیم (مباشر) مدرسهٔ جوزیه بوده است، ابن قیم خوانده‌اند (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴؛ ارنؤوط، ۱۵/۱). بدون تردید پدر ابن قیم به دلیل شغلش در مدرسهٔ جوزیه با آراء و آثار حنبلیان آشنا بوده است و احتمال دارد که این آگاهیها در کودکی به فرزندش رسیده باشد، زیرا او را یکی از استادان ابن قیم دانسته‌اند (نک: ابن حجر، ۱۳۷/۵).

از زندگی ابن قیم و اینکه چگونه به بلوغ فکری رسیده است،

اطلاعی در دست نیست. شاگردان او چون ابن کثیر و ابن رجب که از احوال و آثار وی یاد کرده‌اند، گویا به جزئیات احوال ابن قیم در سالهای کودکی و نوجوانی آشنایی نداشته و بیشتر به هویت و شخصیت دینی و علمی او در روزگار پختگی و بلوغ فکری اشاره کرده‌اند. نوشته‌های خود وی نیز، حتی کلیات زندگی او را در کودکی و نوجوانی روشن نمی‌کند. گویی زندگی فرهنگی او از روزگاری شروع شده که دست ارادت به دامن تقی‌الدین ابن تیمیه (ه‍ م) زده بوده است. البته این نکته نه بدان معناست که ابن قیم پیش از رسیدن به ابن تیمیه به حیات فکری و فرهنگی دست نیافته است، زیرا او بدون تردید در واپسین سالهای سدهٔ ۷ و دههٔ نخست سدهٔ ۸ ق برخی از علوم عصر را می‌دانسته و نزد بسیاری از استادان روزگارش به تحصیل علوم می‌پرداخته است. چنانکه نزد ابن ابی الفتح بَعلی (د ۷۰۹ ق) و مجدالدین تونسی (د ۷۱۸ ق) کتابهایی در ادب عربی چون *ملخّص* ابوالبقاء و *الفیهٔ* ابن مالک و قسمتی از *کافیة الشافیة* و بخشی از *المقرب* ابن عصفور را خوانده (صفدی، ۲۷۱/۲؛ داوودی، ۹۴/۲) و نزد مجدالدین حرانی (د ۷۲۹ ق) کتابهای فقهی چون *مختصر* ابوالقاسم خِرَقی و *المقنع* ابن قدامه را فرا گرفته و اصول و کلام را از صفی‌الدین هندی آموخته و نزد او آثاری چون *الاربعین* و *المحصل* فخر رازی را خوانده است (ابن حجر، صفدی، همانجاها) و نیز از ابن شیرازی، ابن مکتوم، ابن عبدالدائم (د ۷۱۸ ق)، تقی‌الدین سلیمان، مطعم، شهاب‌الدین نابلسی و فاطمه دختر ابراهیم بن محمد بن جوهر استماع حدیث کرده است (ابن رجب، ۴۴۷/۲؛ صفدی، ابن حجر، داوودی، همانجاها؛ سیوطی، ۶۲/۱) و اگر گفتهٔ مراغی (۱۶۱/۲) درست باشد، ابن قیم پیش از رسیدن به ابن تیمیه، یعنی قبل از ۷۱۲ ق با تصوف نیز آشنا بوده و به مشرب صوفیانه تمایل داشته است. با اینهمه، آنچه از مجموع نوشته‌های ابن قیم و نیز از گفتارهای کوتاه و بلند دیگران در بارهٔ او حاصل می‌آید، اینکه دانش و آموخته‌های علمی وی آنگاه شکوفا شده و تکمیل گردیده که در اوج جوانی، یعنی در ۲۱ سالگی به جمع شاگردان ابن تیمیه پیوسته است. در ۷۱۲ ق که ابن تیمیه از قاهره به دمشق باز آمد، ابن قیم به او پیوست (ابن کثیر، همانجا) و مدت ۱۶ سال همراه او بود و از این همراهی بسیار بهره‌مند شد (مقریزی، ۲(۳)/۸۳۴؛ منجد، ۳۷۲).

گفته‌اند که ابن قیم به سبب انکار مسافرت به قصد زیارت مقبرهٔ خلیل‌الله (ع) به زندان افتاد (ابن رجب، ۴۴۸/۲). به درستی نمی‌دانیم که محبوس شدن او به سبب این موضوع در چه سالی روی داده است، اما مسلم می‌نماید که او اینگونه آراء را در بارهٔ زیارت قبور پس از آشنایی با ابن تیمیه فرا گرفته است. بنابراین زندانی شدن او نخستین بار می‌بایست پیش از ۷۲۶ ق روی داده باشد، زیرا در این سال وی بار دیگر همزمان با استادش ابن تیمیه به زندان افتاد (ابن کثیر، ۱۴۰/۱۴؛ ابن رجب، همانجا؛ ابن حجر، ۱۳۸/۵). در این نوبت، ابن قیم حدود دو سال در قلعهٔ دمشق محبوس بود و هر چند با ابن تیمیه در آن قلعه به سر می‌برد، ولی محدودهٔ حبس او از استادش جدا بود و در همین زندان بود که ابن قیم به تدبر و تفکر در آیات قرآنی پرداخت (ابن رجب، همانجا). پس از مرگ ابن تیمیه، چنانکه آثار ابن قیم نشان می‌دهد تا پایان عمر به او و آراء او وفادار ماند (قس: ابن حجر، همانجا). عده‌ای ابن قیم را رئیس اصحاب ابن تیمیه دانسته (قنوجی، ۴۱۹؛ حسینی، ۱۵۵/۴) و گفته‌اند که ابن تیمیه چون او خلف و پیروی نداشته است (صفدی، همانجا). خود وی نیز ابن تیمیه را بزرگ‌ترین ناصر اسلام خوانده است (*مختصر الصواعق*، ۱۴۳ - ۱۴۴).

در بارهٔ ابن قیم گفته‌اند که از حسن خلق و مودت بهره‌مند بود، به کسی حقد و حسد نمی‌ورزید (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴)، عابد و خاضع و منیب بود (همو، ۲۳۵/۱۴؛ ابن حجر، داوودی، همانجاها). در اوقات آسودگی به استنساخ نوشته‌های خود و دیگران اهتمام می‌کرد (ابن رجب، ۴۴۹/۲) و به جمع کردن کتاب علاقه‌ای وافر داشت و کتابخانه‌ای فراهم کرده بود که پس از مرگ او، فرزندانش مدتها آنها را می‌فروختند (ابن حجر، همانجا).

از ۷۲۸ ق که سال رهایی او از زندان قلعهٔ دمشق بوده است تا ۷۳۱ق که به سفر حج رفت (نک: ابن کثیر، ۱۵۴/۱۴)، از احوال او اطلاعی دقیق در دست نیست، اما این مقدار دانسته است که حنبلیان، او را نمایندهٔ صدیق و یار وفادار ابن تیمیه می‌دانستند و به امامت او در مدرسهٔ جوزیه نماز می‌گزاردند (ابن رجب، همانجا). شکی نیست که ابن قیم در این سالها به تألیف و تصنیف برخی از آثار خود اهتمام داشته است و نیز عده‌ای از حنبلیان پیرو ابن تیمیه برای روشن نمودن برخی از فتواهای وی نزد او می‌رفته‌اند. نیز احتمال دارد که در همین سالها مجالس درسی نزد او برپا بوده باشد، ولی آنچه محقق می‌نماید، اینکه حلقهٔ درس او از ۷۴۳ ق رسمیت و عمومیت یافته است، زیرا از صفر همان سال او را در مقام تدریس در مدرسهٔ صدریه که یکی دیگر از مدارس مهم حنبلیان در دمشق بوده است، می‌یابیم (ابن کثیر، ۲۰۲/۱۴). ظاهراً به هنگام تدریس در مدرسهٔ مذکور بوده است که ابن قیم پاره‌ای از فتواهای ابن تیمیه را پی گرفته و عده‌ای از مخالفان را بیدار کرده است. چنانکه در نوشته‌ای که پیش از محرم ۷۴۶ در خصوص عدم ضرورت وجود محلل در «سبق» پرداخته بود (نک: ابن رجب، همانجا؛ صفدی، ۲۷۲/۲) و در آن رأی ابن تیمیه را تأیید کرده بود، تقی‌الدین سبکی احضارش کرد و او را به پذیرش رأی جمهور که بر ضرورت وجود محلل در مسابقه اتفاق داشتند، واداشت (ابن حجر، ۱۴۰/۵؛ ابن کثیر، ۲۱۶/۱۴). بار دیگر نیز در ۷۵۰ ق ابن قیم در مورد طلاق فتوایی داد و در آن نظر ابن تیمیه را اختیار کرد (همو، ۲۳۵/۱۴؛ لائوست، 67). محتمل است که ابن قیم در این فتوا به انکار وقوع سه طلاق در یک لفظ پرداخته باشد که پیش از او با ابن تیمیه نیز به سبب همین نظر، فقهای شافعی و حنفی مخالفت کرده بودند (نک: زریاب، ۱۱۳). به هر حال در این نوبت باز هم سبکی با او درافتاد. درگیری آنان به درازا کشید تا آنکه امیر سیف‌الدین بن فضل بَدَوی آن دو را به

صلح فرا خواند و آشتی داد (ابن کثیر، لائوست، همانجاها). با همه مخالفتهایی که با ابن قیم می‌شد، تا آخر عمر از کوشش و تلاش بی‌وقفهٔ علمی باز نماند، چنانکه نه تنها دهها اثر کوتاه و بلند از خود برجای گذاشت (ابن رجب، ۴۴۹/۲)، گروه بسیاری نیز نزد وی به شاگردی پرداختند، از جمله: ۱. ابن کثیر که به گفتهٔ خود وی (۲۳۴/۱۴ ـ ۲۳۵) بیشتر از دیگران به ابن قیم نزدیک بوده است؛ ۲. ابن رجب که تا پایان عمر استاد از او بهره برد و خود، او را از مشایخش دانسته است (۴۴۷/۲)؛ ۳. شمس‌الدین محمد بن احمد بن عبدالهادی مقدسی جمّاعیلی (د ۷۴۴ ق) از محدثان مشهور سدهٔ ۸ ق (نک: ارنؤوط، ۲۱ ـ ۲۲)؛ ۴. شمس‌الدین محمد بن عبدالقادر نابلسی حنبلی (د ۷۹۷ ق) که بیشتر نوشته‌های ابن قیم را نزد وی خوانده و فقه را از او آموخته است (همو، ۲۲/۱). علاوه بر اینها، از دیگر شاگردان ابن قیم که به نام از آنان یاد کرده‌اند، دو فرزند اوست: یکی برهان‌الدین ابراهیم (د ۷۶۷ ق) که نزد پدر نحو و فقه آموخت و شرحی بر *الفیهٔ* ابن مالک نوشت (ابن حجر، ۶۵/۱) و دیگری شرف‌الدین عبدالله که از فاضلان روزگار خود بوده، تا جایی که پس از درگذشت پدر به جای او در مدرسهٔ صدریه درس می‌گفته است (ابن کثیر، ۲۳۵/۱۴).

تدریس و تربیت شاگردان در مدرسهٔ صدریه حدود ۸ سال ابن قیم را به خود مشغول داشته است. گویا در واپسین سالهای همین دوره به مکه سفری کرده (قس: ابن رجب، ۴۴۸/۲؛ ابن عماد، ۱۶۹/۶) و پس از بازگشت از این سفر، ظاهراً بعد از آنکه ایامی را باز در مدرسهٔ مذکور تدریس می‌کرده است، درگذشته (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴۰؛ حسینی، ۱۵۵/۴) و در کنار مدفن مادرش در مقبرهٔ باب صغیر به خاک سپرده شده است (ابن کثیر، همانجا؛ ابن رجب، ۴۵۰/۲).

آراء: با توجه به اینکه ابن قیم در عقاید مشرب سلفی داشته است، بسیاری از یافته‌های فلسفی، عرفانی و علمی را که نشانه‌ای از آنها در اقوال سلف دیده نمی‌شد، نامقبول می‌گرفت. رکن و پایهٔ آراء ابن قیم که در بسیاری از نوشته‌های او تکرار شده، مسألهٔ توحید است. تعلق خاطر فراوان او به این موضوع بدان جهت است که توحید، اساسی‌ترین مسأله در بینش سلفیان تلقی می‌شده است. وی توحید را نه تنها از نظر علمی و جنبهٔ الهی مورد توجه داشته، بلکه به آن به عنوان یک اصل انسانی که در زندگی فردی و سلوک اجتماعی سهمی بسزا دارد، می‌نگریسته است.

شناخت ابن قیم از *قرآن* و آراء او در زمینهٔ تفسیر و رد تأویل، نیز بخشی چشمگیر از نوشته‌های او را در بر گرفته است. او نه تنها بیشتر پندارهایش را به استناد نصوص قرآنی تثبیت کرده، بلکه به نوشتن تفاسیری در خصوص برخی از سور کوتاه هم پرداخته است. به علاوه بر طبق گرایشی که وی به سلف داشته، در تفسیر نیز بر اقوال و آراء آنان بسیار تکیه کرده است، اما اتکای بسیار زیاد او بر سخنان صحابه و تابعین به آن معنی نیست که به استنباطهای سلفی‌گری و عقیدتی و به آراء جدلی خود در تفسیر آیات قرآنی نپرداخته باشد. او با آنکه تأویلات همهٔ فرق باطنی را فاسد می‌داند (*مختصر الصواعق*، ۵۹) و تأویل را جنایتی بر می‌شمارد که در عالم اسلام روی داده و متأخران از اهل اصول و فقه را نیز فریفته است (همان، ۱۲) و با وجودی که گروههای ضاله و گمراه را در «حدیث تفرقه» کسانی می‌داند که به تأویل رغبت کرده‌اند (همان، ۵۳)، اما خود او نیز گاه گاهی به تأویلاتی در *قرآن* پرداخته است (مثلاً نک: *مدارج*، ۸۳/۱ ـ ۸۵).

در علم حدیث برخی از نویسندگان معاصر وی و نیز متأخر کوششها و شناخت ابن قیم را ستوده و به اعتنای زیاد او در این زمینه توجه داده‌اند (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴؛ نعیمی، ۹۰/۲) و از عنایت او به متون حدیث و رجال آن سخن گفته‌اند (ابن رجب، ۴۴۸/۲). پرداختن ابن قیم به روش شناخت اخبار آحاد (*مختصر الصواعق*، ۴۵۵ ـ ۴۶۲) و نشان دادن ضوابطی که موضوع بودن حدیثی را می‌شناساند (*المنار*، ۴۳ به بعد) و نوشتن یک دورهٔ سیرهٔ نبی (ص) بر اساس احادیث نبوی، نشانه‌هایی است بارز از تسلط او بر احادیث و اخبار.

ابن قیم که از زمرهٔ فقهای روزگار خود بوده و به عنوان مفتی شناخته می‌شده، به نظریهٔ تغییر فتاوی و احکام و شیوه‌های ادارهٔ امور در ازمنه قائل بوده است. به نظر او سیاستهای جزئی که حاکمان باید به کار گیرند، با اختلاف ازمنه فرق می‌کند و اشتباه عده‌ای این است که اینگونه تدبیرها را که رسول خدا و صحابه در عصر خودشان به کار برده‌اند، شرایع ابدی و عمومی تلقی می‌کنند و تخلف از آن را روا نمی‌شمرند (*الطرق الحکمیّة*، ۳ ـ ۱۸)، لذا باید در هر مورد که تدبیری از پیشینیان رسیده، به دقت بررسی کرد که آیا آن تدبیر یک تقنین دائمی و همگانی است یا تابع مصالح وقت بوده و مقید به زمان و مکان. ابن قیم کتاب *الطرق الحکمیّة* را برای این نوشته است که با ارائهٔ شواهد زیادی نشان دهد، چگونه پیشینیان از تدبیرهای عقلی برای احقاق حقوق مردم در مقام قضا و ادارهٔ امور جامعه و تأمین مصالح عمومی مسلمین استفاده می‌کرده و شیوه‌های مجاز را به آنچه در کتاب و سنت آمده، منحصر نمی‌دانسته‌اند.

ابن قیم که اندیشهٔ اصلاح‌طلبی در آدابْ و عادات دینی را در سر داشت، از اینکه به جهت اصلاح برخی از آنها نظریه‌هایی مخالف و متضاد با پسندهای همگانی و معمول عامهٔ مردم مطرح سازد، تردید و تشویشی نداشت. از اینگونه است رأی و نظر او در انکار سفر کردن صرفاً برای زیارت قبور که یک بار هم، چنانکه گفته شد، در پی ابراز چنین نظری به زندانش انداختند. نیز معتقد بود که به هیچ روی ساختن مساجد و بقاع بر قبور روا نیست (*اغاثة*، ۱۸۵/۱).

فلسفی اندیشیدن در خصوص شرع و اصول دین یکی از سنتهای فکری روزگار ابن قیم بوده است که وی با آن درگیر شده و آن را یک سنت فکری غیر دینی تلقی کرده است. البته او چون دیگر متشرعان، فلسفه را به معنای «حکمت» می‌پذیرد و آن را دو نوع می‌داند: «قولی» که کلام حق است، و «فعلی» که فعل صواب است. حکمت در نظر او چیزی نیست، مگر طریق پیامبران که متضمن قول حق و فعل صواب

است (همان، ۲۵۶/۲ ـ ۲۵۷). اینگونه حکمت که به نظر ابن قیم عده‌ای اندک از فلاسفه همچون ابن رشد و ابوالبرکات بغدادی به آن اعتنا داشته‌اند، آراء ارسطو را در الهیات بر نمی‌تابد و حدوث عالم را اذعان دارد، صفات کمالی و افعال اختیاری حق را اثبات می‌کند، رسولان و شریعتهای آنان را حرمت می‌نهد و طوری ورای طور عقل را می‌پذیرد، بیشتر به ریاضی و طبیعی و توابع آنها می‌پردازد و سخن گفتن در الهیات را خاص پیامبران می‌داند (همان، ۲۵۶/۲ ـ ۲۵۹).

او در حکمت متأثر از آراء و آثار ابن تیمیه بوده و در انکار آراء فلسفی به نوشته‌های استادش که چندین اثر در ابطال یافته‌ها و گفته‌های فلاسفه نوشته بوده، نظر داشته است. سرچشمهٔ فلسفه به پندار ابن قیم به روزگاری می‌رسد که معارضهٔ عقل و نقل با شبهات ابلیس آغاز شد. او که با شبهه‌های ابلیس از طریق نقد و نظر شهرستانی آشنا بوده (نک: *مختصر الصواعق*، ۱۷۵ ـ ۱۸۱؛ قس: شهرستانی، ۲۳ ـ ۲۷)، می‌پنداشته است که بسیاری از اندیشه‌های فلسفی و آراء مذاهب از شبهات مذکور برخاسته است (*مختصر الصواعق*، ۱۸۰ ـ ۱۸۱). درست است که ابن قیم از میان فرزانگان یونان سقراط را موحد دانسته و او را آشنا به صفات خدا و معتقد به معاد شناسانیده است (*اغاثة*، ۲۶۴/۲ ـ ۲۶۵) و افلاطون را که به انکار عبادت اصنام پرداخته و به حدوث عالم قائل بوده، تأیید کرده است (همان، ۲۶۶/۲)، ولی آنجا که «عقلیات یونانی» را رد می‌کند (*مختصر الصواعق*، ۱۴۰ ـ ۱۴۲)، بیشتر نظر به ارسطو دارد که به نظر ابن قیم وی عالم را قدیم گفته و دیگر فلاسفه را فریفته است (*اغاثة*، همانجا). او بیشتر فیلسوفانی را که به سخنان ارسطو اعتنا کرده و او را معلم اول خوانده و منطقش را میزان استدلال عقلی دانسته‌اند، از جملهٔ «ملاحده» می‌داند (همان، ۲۵۶/۲، ۲۶۰).

به رغم برخورد سطحی ابن قیم با فلسفه و فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، محمد بن زکریای رازی و به ویژه خواجه نصیرالدین طوسی (نک: *اغاثة*، ۲۴۶/۲، ۲۶۰ ـ ۲۶۷، *اجتماع الجیوش*، ۴۵، *مختصر الصواعق*، ۱۴۳)، ستیهندگی او با تصوف و آداب خانقاهی و نیز برخورد او با عرفان فلسفی بر اثر آگاهی و تأمل بیشتر رخ نموده، هر چند در این مورد هم وی از شناختی کامل و محققانه برخوردار نبوده است. او را عارفی دانسته‌اند که بر علوم اهل معارف آگاه بوده و در دقایق عرفان وارد شده و متون تصوف و برخی رجال صوفیه را می‌شناخته است (ابن رجب، ۴۴۸/۲؛ داوودی، ۹۴/۲). این نظر دربارهٔ ابن قیم به صورتی که او را عارف تشریعی حنبلی بنامیم، مقبول است، اما این سخن که او عارفی بوده است صوفی (ابن شطی، ۶۸) جای تردید دارد، زیرا اگر چه گفته شده است او بسیار عبادت می‌کرده و ذکر می‌گفته (ابن رجب، همانجا)، اما آنچه مسلم است و از مطاوی اقوال او بر می‌آید، این است که وی یافته‌ها و پسندهای عرفانی و آداب خانقاهی را که مؤیدات آنها در کتاب و سنت دیده نشود یا گفتار سلف آنها را تأیید نکند، نمی‌پذیرد و حتی ادعا دارد که مواجید و احوال صوفیه را می‌بایست بر علم عرضه کرد و درستی و نادرستی آنها را از طریق علم بازشناخت (*طریق الهجرتین*، ۳۲۴ ـ ۳۲۵).

نقد و رد ابن قیم بر پسندها و تأملات خانقاهی و نیز ستیز او با وحدت وجودیان آنگاه نظام یافته که بر آثار ابن تیمیه، در این زمینه تأمل کرده است (نک: *اسماء مؤلفات*، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷). هر چند او بر پاره‌ای از تأویلات صوفیه خرده می‌گیرد و آنان را از صنف خوارج و معتزله بر می‌شمارد (*مختصر الصواعق*، ۵۱ ـ ۵۳)، اما بیشترین انتقادات را بر بعضی از آداب، مصطلحات و باورهای صوفیانی وارد می‌داند که اهل سُکرند و به تصوف عاشقانه تعلق دارند.

ولی در مجموع روی سخن ابن قیم بیشتر به خانقاهیان خلف است که آنان را به جهل نسبت می‌دهد، اما صوفیان سلف مانند جنید، بایزید بسطامی و سری سقطی به نزد او عارفانی بوده‌اند که جانب قرآن و سنت را رعایت می‌کرده‌اند و بین آن دو سلوک می‌نموده‌اند (*اغاثة*، ۱۲۳/۱ ـ ۱۲۵).

آثـار: بدون تردید ابن‌قیم را می‌توان یکی از نویسندگان پرکار به حساب آورد که نوشته‌هایش در زمان حیات او و پس از آن نیز موردتوجه بوده است (ابن‌حجر، ۱۳۹/۵؛ ابن‌شطی، ۶۹؛ حسینی، ۱۵۵/۴). دربارهٔ آثار ابن‌قیم می‌بایست به چند نکته توجه داشت: یکی اینکه چون نوشته‌های وی متضمن جدالهای دینی و مذهبی است، احتمال باید داد که توسط طرفداران او در سده‌های متأخر، خاصه آن دسته از سلفیان که از آراء وی استنباطهایی داشته‌اند، دچار تحریف و دگرگونیهای عمدی شده باشد، از این‌رو بررسی و نقد درست آراء و عقایدش ایجاب می‌کند که هرگونه نقد و نظری دربارهٔ او بر پایهٔ نسخ اصیل و یا نسخه‌های مصحح انتقادی نوشته‌هایش صورت پذیرد. دیگر آنکه چون سرچشمهٔ آراء و برداشتهای دینی ـ فرهنگی او نوشته‌های دیگر سلفیان چون ابن‌جوزی و ابن‌تیمیه بوده است، جا دارد که از آثار آن دو و دیگر حنبلیان پیش از ابن‌قیم به لحاظ بررسی و تفتیش و حتی تصحیح و تنقیح نوشته‌هایش استفادهٔ کافی برده شود. نیز مشترکات و تکرار موضوعاتی که ابن‌قیم به آنها پرداخته، نباید در بررسی و شناخت آثارش نادیده گرفته شود. زیرا او ظاهراً به سبب اهمیت دادن به مسائلی که در یکی از آثارش عنوان کرده، به تکرار همانها در دیگر تألیفاتش اهتمام داشته، به‌طوری که گاهی یک نکتهٔ واحد را در چندین اثرش، حتی در برخی موارد با لفظی همسان مطرح کرده است.

در شمار نوشته‌های ابن‌قیم چنانکه معاصران او و نیز متأخران نشان داده‌اند، اختلاف است (نک: ابن‌رجب، ۴۴۹/۲ ـ ۴۵۰؛ داوودی، ۹۵/۲ ـ ۹۷؛ قس: ابن‌حجر، همانجا). سخاوی ۵۲ اثر او را بر شمرده (نک: قنوجی، ۴۱۹) و بروکلمان (GAL,S,II/128) ظاهراً به تبع سخاوی از نام ونشان ۵۲ تألیف او یاد کرده است. معاصران نیز دهها عنوان دیگر بر این رقم افزوده‌اند (نک: نمرالخطیب، ۱۳۳ ـ ۱۳۸). آنچه برآورد شمار نوشته‌های او را دشوار کرده، یکی اختلاف در ضبط یک اثر واحد اوست، به دو نام یا بیشتر و دیگری استخراج بخشهایی از آثار

بلند اوست،به صورتی که به‌آن نامی مستقل و جداگانه داده‌اند. با وجود این شمار آثار کوتاه و بلند ابن‌قیم بیشتر از آن است که سخاوی احصا کرده و بروکلمان بر شمرده است.

الف ـ چاپی: ۱. *اجتماع الجیوش الاسلامیة علی غزو المعطّلة والجهمیة*، از نوشته‌های کوتاه اوست در بحث استواء. این رساله در ۱۳۱۴ق در امریتسار هند و در ۱۳۵۱ق در مصر و سپس در ۱۴۰۴ق در بیروت چاپ شده است؛ ۲. *احکام اهل الذمة*، رساله‌ای است کوتاه که در ۱۹۶۱م به‌کوشش صبحی صالح در دمشق به چاپ رسیده‌است؛ ۳. *اخبارالنساء*، خلاصه‌ای است از *اخبار النساء* ابن‌جوزی که ابن‌قیم با حذف اسناد آن را تلخیص کرده و زرکلی (۵۶/۶) در نسبت آن به‌ابن‌قیم تردید کرده است. این کتاب در قاهره (۱۳۰۷ق / ۱۸۸۹م) به‌کوشش نزار رضا و در بیروت (۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م) منتشر شده است؛ ۴. *اسماء مؤلفات ابن‌تیمیة*، رساله‌ای است که مؤلف به‌خواهش دوستداران ابن‌تیمیه، نوشته‌های او را به صورت موضوعی فهرست نموده است. رسالهٔ مزبور به کوشش صلاح‌الدین منجد (۱۳۷۲ق) در مجلد ۲۸ *مجلة المجمع العلمی* در دمشق چاپ شده است؛ ۵. *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، اثری است در اصول وفقه حنبلی که به نام *معالم الموقعین* نیز نامیده شده (صفدی، ۲۷۱/۲) و به‌کوشش محمد محیی‌الدین‌عبدالحمید در قاهره (۱۳۷۴ق) و نیز به‌اهتمام طه عبدالرؤف سعد در همانجا (۱۹۶۸م) و سرانجام به کوشش عبدالرحمن وکیل در همانجا (۱۹۶۹م) چاپ شده است؛ ۶. *اغاثة اللهفان من مصائد الشیطان*. این کتاب که ابن‌رجب (۴۵۰/۲) آن را به‌صورت *مصائد الشیطان* ضبط کرده، یکی از نوشته‌های بلند و ارزندهٔ ابن‌قیم است که در آن از علاج بیماریهای قلب سخن گفته است. این اثر به کوشش محمد حامدالفقی در قاهره (۱۳۵۸ق / ۱۹۳۹م) و سپس به کوشش محمد کیلانی در همانجا (۱۹۶۱م) منتشر شده است؛ ۷. *اغاثة اللهفان فی حکم طلاق الغضبان*، اثری است کوتاه که نام و نشان آن پس از سدهٔ ۱۰ق در میان تألیفات ابن‌قیم شهرت یافته است. این رساله در ۱۳۱۸ و ۱۳۲۲ق در قاهره عرضه شده است؛ ۸. *الامثال فی القرآن*، رسالهٔ کوتاهی است در توجیه و تبیین برخی مثلهای قرآن که به کوشش سعید محمد نمر الخطیب در بیروت (۱۹۸۱م) چاپ شده است؛ ۹. *بدائع الفوائد*، یادداشتهایی است کوتاه دربارهٔ فقه، نحو، تفسیر و ردّ آراء معتزلی و اشعری که احتمال دارد یکی از شاگردان او به جمع و تنظیم آنها پرداخته باشد. مجموعهٔ یادداشتهای مذکور نخست در حیدرآباد دکن در ۴ جزء و پس از آن در مصر (۱۳۴۴ق) انتشار یافته است؛ ۱۰. *التبیان فی اقسام القرآن*. در این اثر مؤلف از سوگندهای قرآن با ادلهٔ کلام حنبلی سخن گفته است. این کتاب نخست در مکه (۱۳۲۱ق) و سپس به کوشش محمد حامدالفقی در قاهره (۱۳۵۲ق / ۱۹۳۳م) چاپ شده است؛ ۱۱. *تحفة‌المودود فی احکام‌المولود*. از این رساله چاپهای متعدد به عمل آمده و تصحیح انتقادی آن به کوشش عبدالقادر ارنؤوط در دمشق (۱۹۷۱م) انتشار یافته است؛ ۱۲. *تفاسیر*. ابن‌قیم بر چند سورهٔ قرآن و بسیاری از آیات آن تفسیرهای کوتاه و بلندی نوشته است، از جمله بر سورهٔ «فاتحه» که آن را در آغاز *مدارج السالکین* گنجانده است. سورهٔ «کافرون» را نیز تفسیر نموده و بر «معوذتین» نیز تفسیرهایی نوشته است که گویا ضبط صفدی (۲۷۲/۲) به صورت *الرسالة الشافیة فی اسرار المعوذتین* اشاره به همین تفسیر او دارد. این تفسیر بارها در بمبئی (۱۹۵۵م)، بیروت (۱۹۶۸م)، مصر و نیز مکه به چاپ رسیده است؛ ۱۳. *تهذیب سنن ابی داود* یا مختصر سنن ابی داود، که ابن قیم مشکلات سنن ابی داوود را حل کرده است (ابن رجب، ۴۴۹/۲؛ صفدی، ۲۷۱/۲). محمد حامد الفقی آن را ویراسته و در قاهره (۱۹۴۸ ـ ۱۹۵۰ م) منتشر کرده است؛ ۱۴. *جلاء الافهام فی ذکر الصلاة علی خیر الانام*، در امریتسار هند (۱۸۹۷ م) و نیز به کوشش طه یوسف شاهین در قاهره (۱۹۶۸ م) عرضه شده است؛ ۱۵. *الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی*، در هند (۱۳۰۷ ق) و در مصر (۱۳۴۶ ق) به چاپ رسیده است؛ ۱۶. *حادی الارواح الی بلاد الافراح*، کتابی است در ۷۰ باب دربارهٔ صفات بهشت که با عنوان *هادی الارواح* نیز ضبط شده است. متن کامل آن در قاهره (۱۳۲۵ ق) همراه با *اعلام الموقعین* و نیز به کوشش محمودحسن ربیع در همانجا (۱۳۵۷ ق) چاپ شده است؛ ۱۷. *الرسالة التبوکیة*، چاپ مکه در ۱۳۴۷ ق؛ ۱۸. *روضة المحبین ونزهة المشتاقین*، اثری است در ۲۹ باب، دربارهٔ حقیقت محبت که احمد عبید، نخست قسمتی از آن را به نام *احکام النظر* در دمشق (۱۳۴۸ ق) انتشار داد و سپس متن کامل را در همانجا (۱۳۴۹ ق) به چاپ رسانید. فصلهای ۶، ۸ و ۹ آن را محمد عبدالرحیم استخراج و به نام *حکم النظر الی النساء* در بیروت (۱۴۰۸ ق) منتشر کرده، ولی در مقدمه‌اش به این نکته توجه نداده است؛ ۱۹. *الروح*، رساله‌ای است بلند دربارهٔ روح و بقای آن. این رساله چند بار به چاپ رسیده و تصحیح انتقادی آن به کوشش محمد اسکندر یلدا در بیروت (۱۴۰۲ ق) انتشار یافته است؛ ۲۰. *زادالمعاد فی هدی خیرالعباد*، از آثار مشهور ابن قیم است در سیرت پیامبر (ص) که بنابر گفتهٔ خودش (۷۰/۱) آن را در حین مسافرت نوشته است. این کتاب چندین بار چاپ شده و تصحیح انتقادی آن به کوشش شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط در بیروت (۱۴۰۲ ق) منتشر شده است؛ ۲۱. *شفاءالعلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة التعلیل*، از نوشته‌های کلامی ابن قیم است، در زمینهٔ جبر و اختیار که حاجی خلیفه (۱۴۵۰/۲) از آن به صورت کتاب *القضاء والقدر* یاد کرده است. این کتاب در قاهره (۱۳۲۳ ق) و نیز طائف (۱۹۶۰ م) منتشر شده است؛ ۲۲. *شرح الشروط العمریة*، رساله‌ای است دربارهٔ اهل ذمه که از *احکام اهل الذمة* (نک: شم ۲) استخراج شده است. صبحی صالح آن را تصحیح کرده و در دمشق (۱۳۸۱ ق) انتشار داده است؛ ۲۳. *الصلاة واحکام تارکها*، از رساله‌های فتوایی ابن قیم است که در دهلی (۱۸۹۵ م) و قاهره (۱۹۰۵ م) و سپس براساس نسخ چاپی مذکور به نام حکم تارک

الصلاة به کوشش تیسیر زعیتر در بیروت (۱۴۰۵ ق) به چاپ رسیده است؛ ۲۴. *الصواعق المنزلة علی الجهمیة والمعطلة*، از آثار مشهور ابن قیم و متضمن عمدهٔ آراء کلامی او که خلاصهٔ آن با عنوان *الصواعق المرسلة* به اهتمام محمدبن موصلی فراهم آمده و در بیروت (۱۴۰۵ ق) منتشر شده است؛ ۲۵. *الطب النبوی*، در قاهره (۱۹۸۵ م) با عنوان *معجم التداوی بالاعشاب* چاپ شده و تصحیح انتقادیش را شعیب ارنؤوط در بیروت (۱۹۸۸ م) منتشر کرده است؛ ۲۶. *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة*. این اثر به لحاظ شناخت نظام سیاسی درخور تأمل و مشحون از روایتهای تاریخی و نکات اجتماعی است که مؤلف در تألیف آن به کتاب *الحسبة* و *السیاسة الشرعیهٔ* ابن تیمیه نظر داشته است (لائوست، 68). این کتاب در ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۲۷ ق در قاهره چاپ شده و سپس به‌کوشش محمدحامدالفقی‌درقاهره (۱۳۷۲ ق) منتشر شده است؛ ۲۷. *طریق الهجرتین وباب السعادتین*، اثری است در عرفان تشریعی که مؤلف *محاسن المجالس* ابوالعباس احمدبن محمد صنهاجی معروف به ابن عریف (د ۵۳۶ ق) را نقد و رد و در بعضی موارد تفسیر کرده است. قصی محب‌الدین خطیب در قاهره (۱۳۷۶ ق) و عبدالمنعم عانی در بیروت (۱۹۸۰ م) آن را به چاپ رسانده‌اند؛ ۲۸. *عدة الصابرین وذخیرة الشاکرین*، نخست در قاهره (۱۳۴۰ ق) به چاپ رسیده و سپس به کوشش نعیم زرزور در بیروت (۱۹۸۳ م) انتشار یافته است؛ ۲۹. *الفارق بین المخلوق والخالق*، مصر، ۱۳۲۲ ق؛ ۳۰. *فتاوی رسول الله*، مستخرج از *اعلام الموقعین* که در دمشق (۱۹۸۷ م) منتشر شده است؛ ۳۱. *الفروسیة*، که به کوشش عزت عطار حسینی در قاهره (۱۳۶۱ ق) چاپ شده است؛ ۳۲. *الفوائد*، که به اهتمام احمد راتب عرموش در بیروت (۱۳۹۹ ق) انتشار یافته است؛ ۳۳. *الفوائد المشوقة الی علم القرآن وعلم البیان*، مصر، ۱۳۱۸ ق؛ ۳۴. *القصیدة النونیة*، از آثار کلامی ابن قیم در ۳۰۰۰ بیت، متضمن آرائی که مؤلف در *الصواعق المنزلة* آورده است. احمدبن ابراهیم سُدیری نجدی (د ۱۳۲۹ ق) آن را با عنوان *توضیح المقاصد وتصحیح القواعد* شرح کرده و نیز محمد خلیل هراس بر آن شرحی نوشته که در بیروت (۱۴۰۶ ق) منتشر شده است. این قصیده را با عنوان *الکافیة الشافیة فی الانتصار للفرقة الناجیة* نیز نامیده‌اند. متن *القصیدةالنونیة* دراگره (۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹ م) ودر قاهره (۱۳۱۹ ق) به طبع رسیده است؛ ۳۵. *مدارج السالکین بین منازل ایّاک نعبد وایّاک نستعین*، گزارشی است مفصل بر *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری. این اثر یک بار به کوشش محمد رشیدرضا در قاهره (۱۳۳۱ ـ ۱۳۳۳ ق) و بار دیگر به اهتمام محمد حامد الفقی در همانجا (۱۹۵۶ م) چاپ شده و عبدالمنعم صالح عربی به تهذیب آن پرداخته و تلخیصش را در قاهره (۱۹۸۷ م) منتشر کرده است؛ ۳۶. *مشروعیة زیارة القبور*، که به کوشش عزت عطار حسینی در قاهره (۱۹۵۵ م) چاپ شده است؛ ۳۷. *مفتاح دار السعادة ومنشور ولایة العلم والارادة*، اثری است کلامی ـ جدلی که در مصر (۱۳۲۳ ق) و هند (۱۳۲۹ ق) و نیز به کوشش محمود ربیع در قاهره (۱۹۳۹ م) منتشر شده‌است؛ ۳۸. *مکائد الشیاطین*، شرحی است از ابن قیم بر *ذمّ الموسوسین والتحذیر من الوسوسة* تألیف ابن قدامهٔ مقدسی که شرح همراه با متن آن در بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م انتشار یافته است؛ ۳۹. *المنار المنیف فی الصحیح والضعیف*. بعضی از معاصران آن را تلخیصی بسیار دقیق از کتاب *الموضوعات* ابن جوزی دانسته‌اند (ابوغده، ۱۱ـ۱۲). این کتاب به اهتمام عبدالفتاح ابوغده در حلب (۱۳۹۰ ق) به چاپ رسیده است؛ ۴۰. *الوابل الصیب من الکلم الطیب*. تصحیح انتقادی آن به کوشش عبدالقادر ارنؤوط در دمشق، (۱۳۹۹ ق) منتشر شده است؛ ۴۱. *هدایة الحیاری فی الرد علی الیهود والنصاری*، در قاهره (۱۳۲۳ ق) و نیز به کوشش سیف الدین کاتب در بیروت (۱۴۰۰ ق) چاپ شده است.

علاوه بر اینها، یادداشتها و تعلیقات ابن قیم است بر *القیاس فی الشرع الاسلامی* از ابن تیمیه که به کوشش محب الدین خطیب در قاهره، (۱۳۴۶ ق) چاپ شده است. اشعار او نیز یادکردنی است، زیرا سوای قصیده‌های نونیه و میمیه و *رسالة الحلبیة*، سروده‌هایی دیگر هم از او در نوشته‌های متأخران و نیز معاصرانش آمده است (نک: ابن رجب، ۲/۴۵۱ـ۴۵۲؛ صفدی، ۲/۲۷۲) و خود نیز در نوشته‌هایش ابیاتی از سروده‌هایش را جای داده است (نک: *مدارج*، ۱/۱۲۲، ۲/۴۲، ۳/۲۰۰، *روضة المحبین*، ۲۳۷).

ب ـ خطی: ۱. *اختلاط المذهبین*. نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL, II/128)؛ ۲. *استنشاق نسیم الانس من نفحات ریاض القدس*. نسخه‌ای‌ازآن‌در آصفیه نگهداری می‌شود (بهادر، ۴/۲۳۶)؛ ۳. *تعلیم النساء من الواجب*. نسخه‌ای از آن در آصفیه موجوداست (نک: GAL, S، همانجا)؛ ۴. *رسالة فی اختیارات تقی‌الدین ابن تیمیة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین موجود است (نک: همانجا)؛ ۵. *رسالة فی النفاق*. نسخه‌ای از آن در لکهنو (*فهرست*، ۳/۴۱۳) موجود است؛ ۶. *روضة العاشق ونزهة الوامق*. نسخه‌ای از آن در متحف العراقی موجود است (نقشبندی، ۳۲۴)؛ ۷. *السبق والرمی*. نسخه‌ای از آن در آصفیه نگهداری می‌شود (نک: GAL,S، همانجا)؛ ۸. *الشافیة للامراض الفاشیة*. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (آلوارت، شم 8800)؛ ۹. *طبقات المکلفین فی الآخرة*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه ملک سعود موجود است (*فهرس*، ۵/۲۷۲ ـ ۲۷۳)؛ ۱۰. *العقبیة فی الرد علی منکری عذاب القبر من الزندقة والقدریة*: (نک: GAL, S، همانجا)؛ ۱۱. *الکلم الطیب والعمل الصالح*. نسخه‌های آن در لکهنو (*فهرست*، ۳/۵۶۵)، کوپریلی (کوپریلی، ۱/۳۷۴)، کتابخانهٔ اوقاف بغداد (جبوری، ۴۵ ـ ۴۶) و برلین (GAL, S, II/127) موجود است؛ ۱۲. *کشف الغطاء عن حکم سماع الغناء*. ابن قیم در ردّ سماع اهل ذوق تألیفی مستقل داشته، چنانکه در *اغاثة اللهفان* (۱/۲۶۷) به آن ارجاع داده است. صفدی (۲/۲۷۲) و به تبع او زرکلی (۶/۵۶) این اثرش را به نامی که عنوان شده است، یاد کرده‌اند، اما حاجی خلیفه

(۶۵۰/۱) از آن به‌صورت حرمة‌السماع یادکرده و بروکلمان (GAL,S، همانـــجا) به گونهٔ *الکلام فی مسألة السماع* ضبط نموده است؛ ۱۳. *مناسک الحج*. نسخه‌ای از آن در لکهنو موجود است (*فهرست*، ۱۴۳/۳).

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *اقتضاء الذکر بحصول الخیر ودفع الشر* (صفدی، همانجا)؛ ۲. *بطلان الکیمیا من اربعین وجهاً* (ابن رجب، ۴۵۰/۲)؛ ۳. *بیان الدلیل علی استغناء المسابقة عن التحلیل* (همو، ۴۴۹/۲). صفدی (همانجا) آن را به صورت *بیان الاستدلال علی بطلان محلّل السباق والنضال* ضبط کرده است؛ ۴. *التحریر فیما یحل ویحرم من لباس الحریر* (ابن رجب، ۴۵۰/۲) که صفدی (همانجا) صدر آن را به صورت *التحبیر بما یحل ویحرم لبسه من الحریر* خوانده است؛ ۵. *تفضیل مکة علی المدینة* (ابن رجب، همانجا؛ سخاوی، ۲۸۰)؛ ۶. *جوابات عابدی الصلبان وان ما هم علیه دین الشیطان* (ابن رجب، همانجا)؛ ۷. *حکم اغمام هلال رمضان* (همانجا)؛ ۸. *الرسالة الحلبیة فی الطریقة المحمدیة* (صفدی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۸۶۱/۱)؛ ۹. *رفع التنزیل* (همو، ۹۰۹/۱)؛ ۱۰. *رفع الیدین فی الصلاة* (ابن رجب، همانجا؛ صفدی، ۲۷۱/۲)؛ ۱۱. *زادالمسافرین الی منازل السعداء فی هدی خاتم الانبیاء* (ابن رجب، ۴۴۹/۲)؛ ۱۲. *شرح الاسماء الحسنی* (همو، ۴۵۰/۲)؛ ۱۳. *شرح اسماء الکتاب‌العزیز* (همو، ۴۴۹/۲)؛ ۱۴. *الصراط المستقیم فی احکام اهل‌الجحیم* (ابن رجب، ۴۵۰/۲)؛ ۱۵. *الصبروالشکر* (حاجی خلیفه، ۱۴۳۲/۲)؛ ۱۶. *الطاعون* (ابن رجب، همانجا)؛ ۱۷. *الفرق بین الخلّة والمحبّة ومناظرة الخلیل لقومه* (همانجا)؛ ۱۸. *فضل العلماء* (همانجا)؛ ۱۹. *الکبائر* (همانجا)؛ ۲۰. *المسائل الطرابلسیة* (همانجا)؛ ۲۱. *معانی الادوات والحروف* (صفدی، ۲۷۲/۲)؛ ۲۲. *مقتضی السیاسة فی شرح نکت الحماسة* (بغدادی، ۵۴۰/۲)؛ ۲۳. *المهذب فی القراءات العشر* (حاجی خلیفه، ۱۹۱۴/۲)؛ ۲۴. *نقد المنقول والمحک الممیز بین المردود والمقبول* (داوودی، ۹۶/۲)؛ ۲۵. *نکاح المحرم* (ابن رجب، همانجا)؛ ۲۶. *نور المؤمن وحیاته* (همانجا).

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن شطی، محمد جلیل بن عمر، *مختصر طبقات الحنابلة*، به کوشش فواز الزمرلی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد بن ابوبکر، *اجتماع الجیوش الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، «اسماء مؤلفات ابن تیمیة»، به کوشش صلاح‌الدین منجد، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م، شم ۲۸؛ همو، *اغاثة اللهفان*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ همو، *الامثال فی القرآن الکریم*، به کوشش سعید محمد نمر الخطیب، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ همو، *روضة المحبین*، حلب، ۱۳۹۷ ق؛ همو، *زاد المعاد*، به کوشش شعیب ارنؤوط وعبدالقادر ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ همو، *الطرق الحکمیة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ همو، *طریق الهجرتین*، به کوشش قصی محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۷۶ ق؛ همو، *مختصر الصواعق المرسلة*، تلخیص محمد بن موصلی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *مدارج السالکین*، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱۳۹۲ ق؛ همو، *المنار المنیف*، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، حلب، ۱۳۹۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوغده، عبدالفتاح، مقدمه بر *المنار* (نک: ابن قیم در همین مآخذ)؛ ارنؤوط، شعیب، مقدمه بر *زادالمعاد* (نک: ابن قیم در همین مآخذ)؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بهادر، میرعثمان علی خان، *فهرست کتب عربی و فارسی و اردو مخزونهٔ کتب خانهٔ آصفیه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ جبوری، عبدالله، *فهرس مخطوطات حسن الانکرلی المهداة الی مکتبة الاوقاف العامة* بغداد، نجف، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، محمد بن علی، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ داوردی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زریاب خویی، عباس، *بزم‌آورد*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ *فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانهٔ ندوة العلماء لکهنو*، دهلی نو، ۱۳۶۵ ش؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود* (اصول الدین والفرق الاسلامیة)، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ قنوجی، صدیق بن حسن، *التاج المکلل*، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ کوپریلی، *خطی*؛ مراغی، عبدالله مصطفی، *الفتح المبین فی طبقات الاصولیین*، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ مقریزی، احمد ابن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه بر *اسماء مؤلفات* (نک: ابن قیم در همین مآخذ)؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نمر الخطیب، سعید محمد، مقدمه بر *الامثال* (نک: ابن قیم در همین مآخذ)؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL,S; Laoust, H., "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides", *Revue des études islamiques*, Paris, 1960, vol. XXVIII.

نجیب مایل هروی

اِبْنِ کاکویه، نک: آل کاکویه.

اِبْنِ کال، ابوعبدالله محمد بن محمد بن هارون بزاز حِلّی (ذیحجهٔ ۵۱۵ ـ ذیحجهٔ ۵۹۷ / فوریهٔ ۱۱۲۲ ـ سپتامبر ۱۲۰۱)، مقری، محدّث و مفسّر امامی. شهرت او در برخی از منابع (مثلاً ورام، ۲۳/۱؛ ذهبی، *العبر*، ۱۲۰/۳؛ قس: ابن نقطه، ۲۱۳/۱) به‌صورت «ابن الکیال» و گاه به‌شکلهای محرّف «ابن الکمال» و «ابن الکامل» ضبط شده است (نک: ابن طاووس، ۵۹۵؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۳۴۸/۴؛ دربارهٔ صورتهای گوناگون کلمه، نیز نک: آقا بزرگ، ۲۸۷ ـ ۲۸۸). از آنجاکه وی برای گذران زندگی به‌پیشهٔ بزازی می‌پرداخته به «بزاز» نیز شهرت یافته است (ذهبی، *المختصر*، ۷۰). در منابع قدیم‌تر به‌مذهب او اشاره‌ای نرفته است، اما برخی منابع متأخر شیعی او را در زمرهٔ امامیه شمرده‌اند، و قراینی بر این امر گواهی دارد (مثلاً نک: حر عاملی، ۳۱۱/۲؛ قس: *کتاب سلیم بن قیس*، ۶۳). وی در بغداد به‌دنیا آمد و در حلّه پرورش یافت. سپس برای کسب علم به‌بغداد بازگشت و در آنجا از ابوالعلاء همدانی، ابوالکرم شهرزوری، سبط خیاط و دعوان بن علی جُبّی قرائت آموخت و از جمعی از مشایخ استماع حدیث کرد. پس از آن به‌حلّه بازگشت و به‌تعلیم قرائت و حدیث پرداخت (منذری، ۴۰۳/۱ ـ ۴۰۴؛ ابن ساعی، ۷۲/۹؛ ذهبی، *المختصر*، همانجا). ابن کال همچنین در موصل از یحیی بن سعدون قرطبی قرائت و حدیث فرا

گرفت (منذری، ذهبی، همانجاها). علاوه بر اینها، از نظام الشرف ابوالحسن عریضی، علی بن عبدالسید بن صباغ و فضل بن سهل اسفراینی نیز استفاده کرده است (کتاب سلیم بن قیس، ورام، منذری، همانجاها).

از جمله شاگردان و راویان وی ورام بن ابی فراس، ابوالحسن علی بن خیاط، شریف محمد بن عمر داعی و ابن دبیثی را می‌توان نام برد. شخص اخیر ابن کال را در واسط و حلّه ملاقات کرده و قرائات دهگانه را نزد وی خوانده است (ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ ابن جزری، *النشر*، ۹۲/۱؛ صاحب معالم، ۱۰۶/ ۲۳؛ قس: ذهبی، *معرفة*، ۴۵۳/۲). وی همچنین از مشایخ اجازهٔ محمد بن جعفر مشهدی بوده است (صاحب معالم، همانجا). ابن کال به‌عنوان حلقه‌ای مؤثر در سلسلهٔ انتقال قرائات جای دارد. او افزون بر قرائات مشهور به‌قرائات شاذ نیز توجه داشته است (ذهبی، *معرفة*، همانجا؛ ابن جزری، *غایة*، ۲۵۶/۲).

در اجازهٔ صاحب معالم (همانجا) نام ۳ اثر از او آمده است که نسخه‌ای از آنها در دست نیست: *مختصر التبیان فی تفسیر القرآن*، *متشابه القرآن*، *اللحن الخفی واللحن الجلی*. ابن کال سرانجام در حلّه وفات یافت (ذهبی، *المختصر*، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۶، به‌کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به‌کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن ساعی، علی بن انجب، *الجامع المختصر*، به‌کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *التحصین*، به‌کوشش محمد انصاری، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به‌کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *العبر*، به‌کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به‌کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ صاحب معالم، حسن بن زین الدین، «الاجازة الکبیرة»، *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ *کتاب سلیم بن قیس*، به‌کوشش علوی حسنی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ ورام بن ابی فراس، *تنبیه الخواطر*، قم، چاپخانهٔ علمیه.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ کامِل، ابوبکر احمدبن کامل‌بن خلف‌بن شجره (۲۶۰ ـ ۸ محرم ۳۵۰ ق / ۸۷۴ ـ ۲۷ فوریهٔ ۹۶۱م)، عالم در علوم قرآن، فقیه و قاضی بغدادی. او را منسوب به جدش شجری نیز خوانده‌اند (سمعانی، ۶۵/۸). وی در سامرا زاده شد و در بغداد سکنیٰ گزید (ابن‌ندیم، ۳۵؛ خطیب، ۳۵۷/۴). تحصیلات اولیه‌اش را در آنجا آغاز نمود و قرائت را به طریق عرض از ابوبکر اصبهانی، محمدبن یحیی کسائی صغیر و دیگران فرا گرفت (ابن‌جزری، ۹۸/۱). از گروهی از مشایخ حدیث چون حارث‌بن ابی اُسامه، احمدبن ابی‌خیثمه، ابوقلابهٔ رقاشی، محمدبن سعد عوفی و عبدالله‌بن روح مدائنی بهره برد و در علوم دیگری چون نحو، شعر، تاریخ، ایام عرب و رجال نیز تبحر یافت (قفطی، ۹۷/۱؛ خطیب، همانجا)، ولی به نظر می‌رسد که شهرت اصلی وی در علوم قرآن بوده است (نک: ابن‌ندیم، همانجا). افرادی چون ابوبکرابن مهران، احمدبن محمدبن عبدون و ابراهیم‌بن احمد مروزی از او قرائت آموخته‌اند (ابن‌جزری، همانجا؛ برای نمونه‌هایی از نقش او در روایت قرائات، نک: ابن‌مهران، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶؛ اندرابی، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶). در حدیث نیز جمع کثیری چون ابوالحسن دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابوعبیدالله مرزبانی، ابوعلی ابن‌شاذان، ابوبکر دوری و ابراهیم‌بن مخلد باقرحی از او روایت کرده‌اند (دارقطنی، ۲۱/۱، جم؛ حاکم، ۳۲/۱؛ نجاشی، ۱۶۲؛ طوسی، ۱۵۰؛ ذهبی، ۵۴۵/۱۵). شاگردش ابن‌رزقویه بسیار از او ستایش کرده، اما دارقطنی معتقد است که او در نقل حدیث تساهل داشته است (نک: خطیب، ۳۵۸/۴). جایگاه ابن‌کامل در تاریخ را نیز نباید نادیده گرفت. اگر چه کتاب *التاریخ* وی اکنون در دست نیست، اما نوشته‌های تاریخی او تا قرنها بعد مورد استفادهٔ مؤلفان بوده است (نک: زبیدی، ۱۰۱؛ سیدمرتضی، *امالی*، ۲۲۷/۱؛ خطیب، ۴۰/۳؛ همدانی، ۱۵۴/۱؛ یاقوت، ۱۰۷/۴؛ ابن‌کثیر، ۲۹۲/۱۰، ۳۴۲، ۱۰۷/۱۱؛ علیمی، ۱۴۳/۱، ۶/۲، ۷). همچنین منقولاتی دربارهٔ اهل بیت (ع) از کتاب *تاریخ* وی مورد توجه مؤلفان قرار گرفته است (نک: سیدمرتضی، *الشافی*، ۱۱۴/۴؛ ابن‌شهر آشوب، ۳۶۳/۳؛ قس: *دلائل الامامة*، ۵۰؛ جوینی، ۲۷۹/۱، ۳۰۱ـ۳۰۲).

ابن کامل راوی *تاریخ* طبری از خود اوست و در این امر نقش مهمی داشته است (نک: ابوعلی مسکویه، ۱۸۴/۲، که *تاریخ* طبری را به واسطهٔ ابن‌کامل روایت کرده است؛ قس: ابن‌اثیر، ۵۳/۸). رابطهٔ ابن‌کامل با محمدبن جریر طبری خود یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های شخصیت علمی اوست، چنانکه او را در جرگهٔ آن دسته از شاگردان طبری شمرده‌اند که مدتی از مذهب فقهی وی پیروی می‌کردند. در واقع ابن‌کامل یکی از مهم‌ترین فقیهان جریری است که تألیفات متعددی در این مذهب داشته است و از میان آنها دو کتاب *الشروط الکبیر* و *الشروط الصغیر* که از اولین نوشته‌ها در این زمینه هستند، بیشتر قابل توجهند (نک: ابن‌ندیم، ۲۹۲)؛ اما گویا پس از مدتی ابن‌کامل تقلید را کنار گذاشت و در رأی خود مستقل گردید (خطیب، ۳۵۹/۴؛ قس: ذهبی، ۵۴۶/۱۵)، البته به جزئیات آراءِ فقهی وی در این دوره اشاره‌ای نشده است (قس: ابن ابی‌الوفاء، ۹۰؛ ابن‌قطلوبغا، ۱۴، که نام او را در زمرهٔ حنفیان آورده‌اند). در توضیح اینکه اکثر منابع از او با عنوان قاضی یاد کرده‌اند، خطیب بغدادی (۳۵۷/۴) بدون اشاره به تاریخی معین گوید که وی از جانب قاضی‌القضاة ابوعمر محمدبن یوسف، قضای کوفه را برعهده داشت. ابوعلی مسکویه (۱۰۳/۱) نیز ذیل حوادث سال ۳۱۱ ق از حضور او به عنوان قاضی در مناظرهٔ حامدبن عباس در بغداد یاد کرده است.

ابن‌ندیم (صص ۳۵، ۲۹۲) آثار متعددی را از ابن‌کامل نام برده که نشانی از آنها در دست نیست. تنها تألیف موجود وی *اخبار القضاة*

الشعراء است که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ینی جامع استانبول نگهداری می‌شود (GAL, S, I/226). همچنین در کتابخانهٔ ظاهریه نسخهٔ خطی رساله‌ای با عنوان *فوائد* حسان و مقتل عثمان‌بن عفان به روایت ابن‌کامل موجود است (*فهرس*، ۳۶۷).

مآخذ: ابن ابی‌الوفاء، محمدبن محمد، *الجواهر المضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن‌اثیر، الکامل؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌شهرآشوب، محمدبن علی، مناقب، قم، انتشارات علامه؛ ابن‌قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن‌مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، تجارب‌الامم، به کوشش هـ. ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م، اندرابی، احمدبن ابی‌عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ جوینی، ابراهیم‌بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمدباقر محمودی، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی‌بن عمر، *السنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ *دلائل الامامة*، منسوب به ابن‌رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ سمعانی، عبدالکریم‌بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ سیدمرتضی، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهراء خطیب حسینی، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علیمی، عبدالرحمن‌بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ *فهرس مجامع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAL, S.

مریم صادقی

اِبْنِ کَبَر، ابوالبرکات هبة الله بن کبر (د ۷۲۴ ق / ۱۳۲۴ م)، ملقب به شمس الریاسة، روحانی مسیحی قبطی و دبیر رکن‌الدین بیبرس منصوری دوادار از امرای مصر (د ۷۲۵ ق). از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست، لیکن می‌دانیم که افزون بر شغل دبیری، در کلیسای المعلقهٔ قاهره نیز به خدمت مشغول بود، اما پس از مدتی از شغل دبیری کناره گرفت تا همواره در خدمت کلیسا باشد. ظاهراً ابن کبر نام مذهبی برصوما را به سبب تعلقش به کلیسا بر نام خویش افزوده است (گراف، II/438؛ «دائرة المعارف...»[1]، I/60, IV/313).

هر چند که پاره‌ای از منابع (همانجا؛ اشتاین اشنایدر، 119) ابن کبر را پزشک نیز معرفی کرده‌اند، لیکن در درستی این گفته باید شک کرد، زیرا هیچ یک از منابع متقدم نه تنها اثری از او در این زمینه ذکر نکرده‌اند، بلکه از پزشک بودن او نیز سخنی نگفته‌اند. گراف (همانجا) منشأ این اشتباه را در انتساب آثار پزشکی ابن طیّب ابوالخیر (پزشک و کشیش مسیحی) به ابن کبر می‌داند. از زندگی سیاسی ابن کبر نیز اطلاعی در دست نیست.

آثار: ابن کبر از نویسندگانی است که در زمان خویش نوآوریهایی داشته و یکی از بهترین و جامع‌ترین واژه‌نامه‌های قبطی ـ عربی را نگاشته است. آنچه این اثر را در میان اثرهای مشابه آن تا سدهٔ ۷ ق/۱۳ م برجسته کرده، این است که نویسنده به ذکر واژه‌ها و اصطلاحات دینی بسنده نکرده، بلکه به واژه‌های علمی نیز پرداخته است. ویژگی دیگر این اثر آن است که دارای پیوستی موضوعی در ۱۰ فصل و ۳۲ جزء است. این کتاب به دلیل فراگیر و گسترده بودن واژه‌هایش به فرهنگ کبیر ــ *السُّلَّم الکبیر* ــ نیز مشهور بوده است (گراف، همانجا). این اثر در ۱۶۴۸ م، در رم به ویرایش کیرشر[2] انتشار یافته و منتخباتی از آن نیز توسط برخی پژوهشگران در مصر به چاپ رسیده است (همو، II/443).

اثر مهم دیگر ابن کبر با عنوان *مصباح الظلمة و ایضاح الخدمة*، دانشنامه‌ای است فراگیر و جامع دربارهٔ آیینها و مراسم و امور مذهبی مربوط به کلیسای قبطی. این اثر در ۲۴ فصل تنظیم شده است و نویسنده در آن به مسائلی چون: توحید و تثلیث و نشان دادن آراء انحرافی اصحاب کلیسا پرداخته و همچنین از زندگی حواریون، از آثار نویسندگان برجستهٔ مسیحی و از انجمنهای کلیسایی که در سده‌های پیشین به وجود آمده، یاد کرده است. کتاب مذکور در ۱۹۲۴ م در پاریس، همراه ترجمهٔ آن توسط ل. ویل کور[3]، تیسران[4] و گ. ویت[5] در مجموعهٔ «آباء کلیسای شرق[6]» (شم ۲۰)، چاپ شد (گراف، II/439-440). سپس قسمتهایی از کتاب به طور جداگانه منتشر گردید: فهرستی از پیروان یونانی و غیر یونانی کلیسا، با عنوان *اسماء الرسل السبعین*، به اهتمام آ. باومشتارک[7]، با ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ م در جلدهای ۱ و ۲ از مجموعهٔ «مسیحیت شرقی[8]» به چاپ رسید (فولتون، II/80). فصل ۲۲ آن که تذکرهٔ قدیسان است، با عنوان «تذکرهٔ ابوالبرکات» به کوشش یسران همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رسیده است. ترجمهٔ لاتین آن نیز به اهتمام فرانسوا نو[9] در مجلد ۱۳ مجموعهٔ «آباء کلیسای شرق» (۱۹۰۸ م) آمده است (گراف، II/441).

گفته‌اند که ابن کبر در تألیف کتاب *زبدة الفکر فی تاریخ الهجرة*، اثر رکن‌الدین بیبرس ــ دربارهٔ تاریخ عمومی اسلام از آغاز تا ۷۲۴ ق، در ۱۱ مجلد ــ نقش مهمی داشته و امیر را در نوشتن آن یاری کرده است (صفدی، ۳۵۲/۱۰؛ مقریزی، ۲(۱)/۲۶۹)، اما به درستی نمی‌توان سهم او را در پرداختن این اثر مشخص کرد (EI^2, S, 288). فقط می‌دانیم که ابن کبر کتاب مذکور را خلاصه کرده است. نسخه‌ای از آن

1. *New Catholic Encyclopedia.* 2. A. Kircher 3. Louis, Villecourt 4. Eugène, Tisserant 5. Gaston, Wiet 6. *Patrologia Orientalis.* 7. Anton, Baumstark 8. *Oriens Christianus.* 9. Nau

با عنوانهای *مختار الاخبار*، *مختصر تاریخ المقرالرکنی بیبرس الدوادار (المنصوری)* و *زبدة الفکرة فی تاریخ الهجرة* در کتابخانهٔ آمبروزیانا به شمارهٔ ۱۱۷ موجود است (*آمبروزیانا*، I/71). اگر چه گراف (443 - II/442) برآن است که کاتب نسخهٔ آمبروزیانا، در نسبت دادن این اثر به ابن کبر دچار اشتباه شده است، لیکن اسکار لوفگرن[1] با ردّ نظریهٔ فوق، عنوان کتاب را دلیل برصحت این انتساب می‌داند (*آمبروزیانا*، همانجا).

از ابن کبر خطبه‌ها و موعظه‌های بسیاری بر جای مانده است. خصوصیات بدیعی آنها از جمله سجع‌گویی بیانگر تأثیرپذیری او از پیشینیان خویش است (گراف، II/442). برخی از این خطبه‌ها، همراه با موعظه‌های ابن عَسّال در قاهره یک بار در ۱۸۹۴ م و بار دیگر در ۱۹۱۴ م به چاپ رسیده است. گذشته از آثار یاد شده، این کتابها را نیز به وی نسبت داده‌اند: *البیان الاظهر فی الرد علی من یقول بالقضاء والقدر*؛ *جلاء العقول فی علم الاصول یا کشف‌الاسرار الخفیة فی اسباب المسیحیة*؛ ردود علی الیهود والمسلمین (کحاله ۴۱/۳).

مآخذ: صفدی، خلیل بن‌ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۶۰ ق/۱۹۴۱ م؛ نیز:

Ambrosiana; EI², S; Fulton, Alexander, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; Graf, G., *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur*, Vatican City, 1947; *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1966; Steinschneider, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1966.

شهناز رازپوش

اِبْنِ کَبیر، نک: ابن کتبی، یوسف بن اسماعیل.

اِبْنِ کَتّانی، ابوعبدالله محمدبن حسن بن حسین مذحجی قرطبی (دح ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹م)، پزشک و ادیب اندلسی. دربارهٔ لقب، نام پدر و نیای وی در منابع اختلاف است. او خود را ابوعبدالله محمدبن کتانی نامیده است (ص ۲۷)، ولی مآخذ دیگر (مثلاً ابن حزم، ۲۱/۱؛ ابن ابار، ۳۸۳/۱؛ صاعد اندلسی: ۸۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۵/۲) نام پدرش را به اختلاف، حسن یا حسین نوشته‌اند، اما گفتهٔ ابن ابار (همانجا) که هر دو نام را در نسب نامهٔ ابن کتانی وارد کرده و او را ابوعبدالله محمدبن حسن بن حسین نامیده است، از همه درست‌تر به نظر می‌رسد (عباس، ۱۵)، چه حتی منابعی که نام پدر او را حسین آورده‌اند، از عموی او به نام ابوالولید محمدبن حسین یادکرده‌اند (صاعد اندلسی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها). با توجه به آنکه گفته‌اند ابن کتانی نزدیک به ۸۰ سال زیست (صاعد اندلسی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها)، می‌بایست حدود ۳۴۰ ق زاده شده باشد. ابن ابار که به نقل از صاعد اندلسی، تاریخ فوت او را حدود ۴۲۰ ق آورده، سن او را نزدیک به ۶۰ سال گفته است (همانجا) و این درست نیست.

ابن کتانی در قرطبه نزد کسانی چون عمویش ابوالولید و محمدبن عبدون و احمد بن حفصون و مسلمة بن احمد مجریطی و عمر بن یونس بن احمد حرانی به تحصیل پزشکی و منطق و فلسفه و ادبیات پرداخت (صاعد اندلسی، ۸۱ ـ ۸۲؛ ابن ابار، همانجا) و در این فنون خاصه پزشکی چیره دست شد (ابن ماکولا، ۳۲۵/۷؛ حمیدی، ۸۹/۱) و به عنوان پزشک به خدمت ابوعامر منصور و پسرش ابومروان مظفر، وزیران آخرین خلفای اموی اندلس پیوست (صاعد اندلسی، ۸۲). صاعد اندلسی (همانجا) به ثروت فراوان او اشاره کرده، اما به نظر نمی‌رسد که این دارایی چشمگیر از راه پزشکی یا تدریس به دست آمده باشد، زیرا به گفتهٔ ابن بسام، ابن کتانی برده فروشی می‌کرده و در این کار شیوه‌ای ویژه داشته است. او کنیزان را دانش، ادب، هنر و مخصوصاً آواز می‌آموخت و سپس به بهایی گزاف می‌فروخت. به این عمل خود نیز مباهات می‌کرد و کسی را با خود برابر نمی‌دانست، و گویادراین‌کار ازدروغ‌وفریب‌نیزپروایی‌نداشته است(عباس، ۱۷ـ۱۸). ابن بسام حکایتی از نوشته‌های ابن حزم نقل کرده که مؤید حضور ابن کتانی در دربار فرمانروای باسک و مشاهدهٔ دختران مسلمان اسیر، از جمله دختر سلیمان بن مهران سَرَقُسطی شاعر، دوست ابن کتانی است (عباس، همانجا)، ظاهراً ابن کتانی به جای کوشش در آزادی این اسیر به ابراز تأثر از وضع او اکتفا کرده است.

ابن کتانی در آغاز شورش برضد خلافت امویان (فتنهٔ بربری معروف ۳۹۹ ق / ۱۰۰۹م) از قُرطُبه به سرقسطه رفت و ماندهٔ عمر را در آنجا به سر آورد (صاعد اندلسی، همانجا). از شاگردان او می‌توان ابن حزم ومصحفی را برشمرد. ابن کتانی استاد ابن حزم در منطق بوده و تعالیم او در اندیشهٔ ابن حزم تأثیر داشته است (ابن ماکولا، همانجا؛ ذهبی، ۱۱۴۷/۳)، چندانکه ابن حزم (همانجا) وی را از عالمان توانا در علوم اوائل دانسته و در تأیید عقیدهٔ خود مبنی بر بطلان جزء لایتجزا به نظر او استناد کرده است. ابن کتانی سخنانی حکمت آمیز داشته، ولی تنها نمونهٔ بازمانده از اینگونه گفته‌های او از طریق ابن حزم روایت و نقل شده است (حمیدی، همانجا).

آثـار: به سبب تعدد زمینه‌های علمی که ابن کتانی در آنها وارد شده است، او را مؤلف کتابها و رساله‌هایی در طب و ادب و فنون حکمت دانسته‌اند (ابن ماکولا، حمیدی، همانجاها). نویسندگان متقدم، آثار او را ستوده‌اند (صاعد اندلسی، ابن ابار، همانجاها)؛ اما از اینهمه آثار منسوب به او آنچه امروز شناخته شده و در دست است، *التشبیهات من اشعار اهل الاندلس* است. این کتاب حاوی گزیده‌هایی است از سروده‌های شاعران اندلس با مضمونهای تشبیهی متنوع از پدیده‌های طبیعی چون آسمان و باران تا مضامینی مانند باده ، زلف، اسب، شمشیر، دوات و قلم، پیری و کلاً موضوعاتی که برحسب ارتباط با یکدیگر در ۶۶ باب مرتب شده است. این اثر ابن کتانی را کامل‌ترین

1. Oscar Löfgren

مجموعهٔ شعر عصر اموی و عامری در تاریخ ادب اندلس تا اواخر فتنهٔ بربری دانسته‌اند (عباس، ۱۹). اگر چه سروده‌های خود ابن کتانی (نک: حمیدی، ۸۹/۱ ـ ۹۰) را متوسط می‌دانند، اما این مجموعه حاکی از آگاهی دامنه‌دار او بر هنر شعر و گفتار شاعران است (فروخ، ۳۷۲/۴). این کتاب نخستین بار به ویرایش محمد عبدالمعین‌خان منتشر شد (همو، ۳۷۳/۴) و سپس در ۱۹۶۶م با ویرایش مجدد احسان عباس در بیروت به چاپ رسید (برای نسخه‌های خطی این اثر، نک: GAS,II/670)؛ هنرباخ[1] آن را به آلمانی برگردانده است (همانجا). دیگر کتاب ادبی او که در مآخذ قدیم از آن یاد شده محمد و سُعدی است (حمیدی، همانجا؛ قفطی، ۲۵۷/۱) که ظاهراً داستانی عاشقانه است (وات، ۱۵۰). از این کتاب نسخه‌ای عکسی در دارالکتب مصر موجود است (ضیف، ۲۰۶). ابن حزم کتابهای ابن کتانی را در پزشکی به ارجمندی ستوده است (نک: مقری، ۱۷۵/۳)، اما امروز چیزی از آن همه در دست نیست. پالنثیا (ص ۴۶۷) تألیف کتابی را در داروهای ساده یا ادویهٔ مفرده به ابن کتانی نسبت داده که از جملهٔ کتابهای از میان رفتهٔ اوست. نام این کتاب را نمی‌دانیم، اما ابن بیطار (۶۶/۱) شناسایی دو گیاه سمی-تریاقی را در سر قسطه از ابن کتانی نقل کرده است. به نظر اولمان (ص 270) ابن بیطار این نکته را از یک تألیف ابن کتانی با عنوان *التفهیم* نقل کرده است (برای این انتساب، نک: GAS, III/320). دبنیتو[2] انتساب این کتاب را به ابن کتانی خطا می‌داند (همان، VII/389). نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس مضبوط است (همانجا).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، بغداد، ۱۳۷۵ ق؛ ابن ابی اصیبعة، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الاصول والفروع*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن کتانی، محمدبن حسن، *التشبیهات من اشعار اهل الاندلس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة‌الله، *الاکمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق؛ بالنثیا، آنخل گنثالث، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حمیدی، محمدبن ابونصر، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ ـ ۱۳۳۴ق؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ضیف، شوقی، حاشیه بر *المغرب* ابن سعید، قاهره، ۱۹۵۳م؛ عباس، احسان، مقدمه بر *التشبیهات* (نک: ابن کتانی در همین مآخذ)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قفطی، علی بن یوسف، *المحمدون من الشعراء*، به کوشش محمدعبدالستارخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نیز: GAS; Ullmann, M., *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ کُتُبی، ابوالمحاسن نصیرالدین یوسف بن اسماعیل بن الیاس بن احمد (د ۷۵۴ یا ۷۵۵ ق/۱۳۵۳ یا ۱۳۵۴ م)، دانشمند و پزشک شافعی مذهب ایرانی نژاد. در منابع متأخر از او به ابن کبیر (مثلاً حاجی خلیفه، ۱۵۷۵/۲) و با القاب کمال‌الدین (توصونی، ۶/۱) و جمال‌الدین (*آلوارت*، V/629) یاد شده است. چنانکه او را جوینی (خطیب، ۲۸(۲)/ ۵۷۹؛ زرکلی، ۲۱۷/۸)، خوینی (خدیویه، ۳۱/۶) و خُوَیّی (منسوب به خوی: عیسی بک، ۵۲۴) نیز نامیده‌اند.

از زندگی او اطلاع زیادی در دست نیست. برخی زادگاه او را مدینه (عیسی بک، همانجا) و برخی بغداد دانسته‌اند (زرکلی، همانجا). از آنجا که پدرش مجدالدین بغدادی به «الصاحب» ملقب بوده (نک: عباس، ۱۷۰/۲، به نقل از ابن قاضی شهبه)، دانسته می‌شود که از خاندانی ذی نفوذ برخاسته است؛ ولی او خود از اینکه دانشمندان زمانش علم خود را مایهٔ نزدیکی به امیران و فرمانروایان می‌سازند، گلایه داشته است (ابن کتبی، برگ ۳ ب). ابن کتبی به عنوان یک دانشمند شهرت داشت، چنانکه ابن رجب در مشیخهٔ خود او را فقیه، مفتی، اصولی و فرضی خوانده است، اما مهارتش در طب او را به عنوان پزشک نیز معروف ساخته است. ابن کتبی مدتی نیز معید مدرسه مستنصریهٔ بغداد بود (عیسی بک، همانجا؛ معروف، ۱۵۸/۱). وی سرانجام در بغداد درگذشت.

آثار: ۱. *الفرق بین الامراض المشتبهة*، که نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۷۳۳۷ در کتابخانهٔ توپکاپی موجود است (TS, 848)؛ ۲. *ما لا یسع الطبیب جهله*. این کتاب که نگارش آن در ۷۱۱ ق به پایان رسیده (خدیویه، همانجا)، شامل دو بخش است: بخش اول در مفردات ادویه و اغذیه و بخش دوم در ادویهٔ مرکبه. ابن کتبی (برگ ۳ الف، ۴ ب) خود دلیل فراهم آوردن آن را چنین گفته است: چون کتابی جامع‌تر از *الجامع لمفردات* ابن بیطار نیافته، اما در آن تطویل و تکرار و اشتباه و کاستیهای بی‌شمار یافته، پس به شرح اسامی ادویه و اوزان پرداخته و آنچه را که ابن بیطار یاد نکرده، یا منافع آنها را برنشمرده بوده، بر آن افزوده است. از این رو او کتابش را از جهتی *مختصر الجامع* و از جهتی شرح آن و از جهت دیگر کتابی مستقل دانسته است. وی برای هر بخش مقدمه‌ای مشتمل بر قوانین و احکامی که شناخت آنها لازم بوده، ترتیب داده است (همو، برگ ۴). لکلرک (II/261-264) ضمن بحث مفصلی دربارهٔ این کتاب نظر داده است که دعوی افزایش یا تکمیل *الجامع لمفردات* ابن بیطار از سوی ابن کتبی درست نیست. مایرهوف (مقدمه، 36) نیز این کتاب او را حاوی اغلاط و اشتباهات بسیار دانسته است. با اینهمه باید گفت که *مالا یسع* که هنوز طبع نشده است، از جهاتی بر اثر ابن بیطار برتری دارد: نخست آنکه ابن بیطار گیاهان را بیشتر از دیدگاه گیاه‌شناسی بررسی کرده، در حالی که ابن کتبی به خواص دارویی آنها توجه داشته و از این جهت نقش بسزایی در تاریخ علم داروشناسی ایفا کرده است. دوم آنکه اساس آراء ابن کتبی در باب سرعت تأثیر داروها و عوامل مؤثر بر آن نیز با مبادی آموزشهای جدید در باب فارماکوکینتیکس[3] (مطالعهٔ سیر زمانی جذب، توزیع، متابولیسم و دفع داروها و متابولیتهای آنها در بدن) تناقضی ندارد.

1. W.Hoenerbach 2. De Benito 3. Pharmacokinetics

سوم آنکه ابن کتبی در اثر خود پیروی از گفتار محققان و شنیده‌های استادان و تجارب خود را ملاک قرار داده و از ذکر خرافات و خوارق دوری جسته است. سرانجام آنکه اسلوب او در این کتاب اسلوبی علمی و روان است و با تضمین بجا و بی‌تکلف آیات قرآنی و احادیث نبوی بر اعتبار و بلاغت آن افزوده است (خطیب، ۲۸(۲)/۵۸۶ـ۵۸۸).

از خصوصیات دیگر این کتاب که به‌ترتیب حروف تهجی تنظیم شده، ذکر معنی واژه‌ها و اصل اسامی عقاقیر است (ابن کتبی، جم؛ نیز نک: ظاهریه، حمارنه، ۳۵۸) و همان گونه که خود ذکر کرده (برگ ۳ الف) از اسامی مجهول‌الهویه پرهیخته است. ابن کتبی علاوه بر آنکه نام فارسی برخی از داروها را آورده (مثلاً آزاد درخت، خون سیاوشان، توتیا و اسفند سفید)، گاه معادل فارسی برخی دیگر از داروها را نیز ذکر کرده است (مثلاً اجّاص = آلوچه؛ اطریه = رشتهٔ؛ بطیخ = خربزه؛ بهار = گاو چشم). با اینکه ابن کتبی به اشتباه دیگران در زمینهٔ ضبط نام داروها و تشخیص خواص و تشابه برخی از داروها با یکدیگر اشاره دارد (برای نمونه، نک: اثراز: برگ ۱۰ الف؛ اربیان: برگ ۱۳ الف؛ اصطرک و اطیوط: برگ ۱۸ الف و جز اینها)، خود نیز در موارد متعدد دچار خطا شده است (مثلاً ببر را شیر هندی خوانده است: برگ ۳۱ ب؛ نیز نک: مایرهوف، همانجا).

مقایسهٔ *الجامع* ابن بیطار و مالایسع، نوآوریهای ابن کتبی را روشن‌تر می‌سازد: مثلاً در *الجامع* از ببر (برگ ۳۱ ب) و تیهان (برگ ۵۳ الف) و درست (برگ ۹۴ الف) سخنی نرفته است؛ یا توضیحات ابن کتبی دربارهٔ برطانیقی (برگ ۳۳ الف؛ قس: ابن بیطار، ۸۸/۱) ترنجبین (برگ ۴۹ ب؛ قس: ابن بیطار، ۱۳۷/۱) و دراج (برگ ۹ الف؛ قس: ابن بیطار، ۹۲/۲) بیشتر است. به نظر می‌رسد که این کتاب در تصحیح دقیق و کامل *الجامع* یکی از بهترین منابع باشد، زیرا که در موارد متعددی عبارات ابن بیطار را عیناً تکرار کرده یا شبیه آنها را آورده است. برای تصحیح اغلاط *الجامع*، می‌توان به عنوان نمونه از دستنبویه (ابن کتبی، برگ ۹۴ الف) نام برد که در طبع حاضر *الجامع* ابن بیطار دسیبویه (۹۲/۲) ضبط شده است (برای نمونهٔ نقل واژه به واژه از *الجامع*، می‌توان از یک مورد پیش گفته یعنی دراج یاد کرد که قسمت اول و غیر ابتکاری آن از اثر ابن بیطار نقل شده است).

از مالایسع چند گزیده و خلاصه نیز فراهم آمده است. یکی به عنوان *جامع المنافع البدنیة* که داوود بن عمر انطاکی آن را فراهم آورده است (هدایت حسین، شم 362؛ بانکیپور، IV/150؛ قس: ظاهریه، خیمی، ۳۵۹/۲، که به خطا آن را به ابن کتبی نسبت داده است؛ نیز همان، حمارنه، ۳۵۷). همچنین منتخبی مجهول‌المؤلف در کتابخانهٔ دکتر سامی ابراهیم حداد (حداد، ۱۰۵) موجود است. حسن بن عبدالرحمن از نویسندگان دیوان در عصر سلطان مراد سوم، این کتاب را به ترکی برگردانید و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ترکیه مضبوط است (حاجی خلیفه، همانجا؛ ششن، ۲۲۳). از مالایسع نسخه‌های بسیار در آسیا (ایران، ترکیه، عراق، لبنان، سوریه و هندوستان)، اروپا (آلمان، ایتالیا، فرانسه، انگلستان و ایرلند) و افریقا (مصر و مراکش) و آمریکا موجود است (برای اطلاع از برخی نسخ این کتاب و فهرست کتابخانه‌هایی که این نسخه‌ها نگهداری می‌شود، نک: منجد، ۵(۱)/۲۶۷؛ خدیویه، همانجا؛ خطیب، ۲۸(۲)/۵۹۱ ـ ۶۰۹؛ ظاهریه، خیمی، ۴۱۰/۲ ـ ۴۱۱؛ ششن، ۲۲۱ ـ ۲۲۳؛ زرکلی، همانجا؛ علوچی، ۴۸۷ ـ ۴۸۸؛ کحاله، معجم، ۲۷۴/۱۳، مستدرک، ۸۴۶؛ مرکزی، ۸۰۵/۳ ـ ۸۰۶؛ ملک، ۶۲۸/۱ ـ ۶۲۹؛ حتی، شم 1106؛ اولمان، 285؛ *آمبروزیانا*، شم 36؛ GAL, II/219; GAL, S, II/219; TS، شم 7334). احمد مضر صقال بخشهایی از آن را در کتاب *علم النبات والادویة المفردة بین ابن البیطار و ابن الکتبی من خلال کتاب الجامع لمفردات الاغذیة والادویة* و کتاب *ما لایسع الطبیب جهله* در کویت (۱۹۸۳ م) به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، دارالمدینة، ۱۲۹۱ ق؛ ابن کتبی، یوسف بن اسماعیل، *مالایسع الطبیب جهله*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی تهران، شم ۱۹۹۹؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حداد، فرید سامی، *فهرس المخطوطات الطبیة العربیة*، حلب، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب، دریة و احمد مضر صقال، «مالایسع الطبیب جهله»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، کویت، ۱۴۰۴ـ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م، شم ۲۸؛ زرکلی، *اعلام*؛ ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۹۸۴ م؛ ظاهریه، خطی (الطب و الصیدله)، خیمی؛ همان، حمارنه؛ عباس، صالح مهدی، تعلیقات بر *الوفیات* ابن رافع، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ علوچی، عبدالحمید، *تاریخ الطب العراقی*، بغداد، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ عیسی بک، احمد، *معجم الاطباء*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ قوصونی، مدین بن عبدالرحمن، *قاموس الاطباء*، دمشق، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۵۷ ق؛ همو، *المستدرک علی معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ مرکزی، خطی؛ معروف، ناجی، *تاریخ علماء المستنصریة*، قاهره، دارالشعب؛ ملک، خطی؛ منجد، صلاح‌الدین، «مصادر جدیدة عن تاریخ الطب عندالعرب»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م، شم ۵؛ نیز:

Ahlwardt; *Ambrosiana*; *Bankipore*; GAL; GAL, S; Hidayat Husain, M., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Būhār Library*, Calcutta, 1923; Hitti, Philip K. et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof, M., introd. *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār de Maïmonide*, Le Caire, 1940; TS; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden / köln, 1970.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ کَثیر، ابومعبد عبدالله‌بن کثیر داری یا دارانی (۴۵ یا ۴۸ ـ ۱۲۰ ق / ۶۶۵ یا ۶۶۸ ـ ۷۳۸ م)، قاری مکه و از قرّاء سبع. کنیه‌های دیگری نیز برای او یاد کرده‌اند (ابن‌ندیم، ۳۱؛ نووی، ۱(۱)/۲۸۳). مردم مکه به عطرفروش داری یا دارانی (منسوب به ناحیهٔ دارین) می‌گفتند و نسبت «داری» ابن‌کثیر از آن روست که وی لااقل مدتی این شغل را داشته است (خلیفة‌بن خیاط، ۷۰۹؛ ابن‌ندیم، همانجا). اینکه گفته شده ابن‌کثیر به بنی‌عبدالدارِ لَخم (نووی، همانجا؛ مزی، ۳۷۵/۹) یا بنی عبدالدار قریش (ذهبی، *تاریخ*، ۲۶۹/۴) منسوب بوده، نادرست است، بلکه وی با عمروبن علقمهٔ کنانی نسبت ولاء داشت و از نسل ایرانیانی بود که به یمن مهاجرت کرده بودند (دانی، ۱۴؛ ابن‌ندیم، نووی، همانجاها). اهوازی بر اساس منبعی نامعلوم نسبت پدر او را به

شکل «کثیربن عمروبن عبداللهبن زاذانبن فیروزانبن هرمز» ثبت کرده است (ابنجزری، *غایة*، ۴۴۳/۱؛ قس: فاسی، ۲۳۶/۵). ابنکثیر در مکه تولد یافت و در همانجا درگذشت (ذهبی، سیر، ۳۱۹/۵؛ ابن ندیم، همانجا). برخی از اهل قرائت در سدههای ۸ و ۹ ق به اقامت کوتاه وی در عراق اشاره کردهاند (ابنقاصح، ۱۲؛ قسطلانی، ۹۵/۱). شرححال ابنکثیر قاری توسط برخی از قدما چون ابن ابیحاتم (۲(۲)/۱۴۴) با فردی به نام عبداللهبن کثیربن مطلب قریشی (د ۱۲۰ ق) و نیز با عبداللهبن کثیر دیگری (زنده در ۱۲۲ ق) که قصهگوی مردم مکه بود، خلط شده و این امر به آثار محققان بعدی سرایت کرده است (نک: نووی، مزی، همانجاها؛ بخاری، *تاریخ*، ۳(۱)/۱۸۱؛ ابنمنجویه، ۳۸۴/۱؛ ذهبی، سیر، ۳۱۹/۵؛ قس: ابنخلکان، ۴۱/۳، که در آن قاضیُ الجماعة به قاضیالجماعة تحریف شده است). نظر به اشتراک این سه تن از حیث زمان و مکان تشخیص هویت عبداللهبن کثیر در اسنادی که فاقد قرینه باشد، مشکل است (به عنوان نمونه، طبری، ۷۷/۱، ۱۳۷/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۱۹/۵) و با توجه به اینکه حدیث ابنکثیر قریشی به صراحت در کتب حدیث وارده شده (نک: مسلم، ۶۶۹/۲؛ ذهبی، *میزان*، ۴۷۳/۲)، اینکه ابنکثیر قاری به روایت حدیث پرداخته باشد، مورد تردید قرار میگیرد، هر چند ابنسعد (۳۵۶/۵) با عبارتی مختصر و مبهم روایت احادیثی را به وی نسبت داده است. بنابراین میتوان احتمال داد که عبداللهبن کثیر، شیخ ابنابی نجیح و راوی ابوالمنهال در سند حدیث «سلف» (بخاری، *صحیح*، ۱۷۴/۳ـ ۱۷۵، ۱۷۸؛ مسلم، ۱۲۲۶/۳ ـ ۱۲۲۷) همان ابنکثیر قریشی باشد. از این رو ذهبی (*میزان*، ۴۷۴/۲) متقاعد شده است که ابنکثیر قاری در کتب حدیث روایتی ندارد. با این ترتیب توثیق وی توسط ابنسعد (همانجا)، ابنمدینی (مزی، ۳۷۶/۹)، ابنمعین (ابنحجر، ۳۶۸/۵) و شاید نسائی (ذهبی، *تاریخ*، ۲۷۰/۴) ثمرهٔ چندانی نخواهد داشت.

ابنکثیر قرائت را به طریق عرض از عبداللهبن سائب (از صحابه)، مجاهد و درباس (مولای ابنعباس) فرا گرفت (دانی، ۸؛ ابنجزری، *غایة*، ۴۴۳/۱). استفادهٔ ابنکثیر از ابنسائب به رغم اینکه مورد تردید ابوالعلاء همدانی قرار گرفته (ابنجزری، همانجا)، با توجه به وفات ابنسائب در مکه در فاصلهٔ ۶۴ ـ ۶۸ ق (قس: ابنسعد، ۳۲۹/۵؛ ابنعبدالبر، ۳۸۰/۲ ـ ۳۸۱) معقول است. اگر چه گفته شده است ابنکثیر در قرائت تابع نقل و مخالف رأی بود (اندرابی، ۶۵)، ولی در هر حال برای ترجیح یک قرائت در موارد اختلاف، عاملی بجز روایت نیز دخیل خواهد بود. حتی موارد فراوان مخالفت وی با قرائت مهمترین استادش مجاهد (نک: ابنخالویه، *مختصر*، جم) نشان میدهد که او در پیروی از روایت افراط نکرده است. ابنکثیر در قرائت برخی از آیات (توبه / ۱۰۰/۹؛ کهف / ۹۵/۱۸؛ نمل / ۲۱/۲۷؛ غافر / ۲۶/۴۰) از رسم مصحف مکه که با مصاحف دیگر اختلاف داشته، پیروی کرده است (ابنابیداود، ۴۷؛ ابنطاوس، ۲۸۰؛ دانی، ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۶۷، ۱۹۱)، ولی در مورد آیهای (نساء / ۱۷۱/۴) و احتمالاً آیهای دیگر (محمد / ۱۸/۴۷) پیروی وی از مصحف مکه ثابت نشده است (نک: ابنابیداود، ۴۷، ۴۹؛ ابنطاوس، همانجا). برخی از اصول حاکم بر قرائت ابنکثیر چون تخفیف و تسهیل همزه، البته در حد اعتدال (دانی، ۳۱ ـ ۴۱، جم)، اجتناب از اماله (ابنخالویه، *اعراب*، ۹۷؛ دانی، ۴۸) و برخی تلفظهای او مانند کسر عینالفعل «یَحسِب» نشانهٔ تأثیر لهجهٔ مکی است (دانی، ۸۴؛ قس: حاکم، ۲۳۱/۲؛ رضیالدین، ۴/۳، ۳۱؛ سیوطی، ۳۹۳/۶). احتمالاً برخی خصوصیات دیگر چون اظهار دال و ذال در مواضع ادغام متقاربین (دانی، ۴۲ ـ ۴۴، ۱۴۸)، وصل هاء کنایه با اشباع ضمه و کسره (همو، ۲۹، ۱۶۴)، وصل ضمیر «هم» پس از حروف جر به ضم میم و اشباع آن (همو، ۱۹)، تلفظ خاص اسماءِ اشاره (همو، ۹۴، ۹۵، ۱۵۱، ۱۷۱) و اختیار لفظ انزال بر تنزیل (همو، ۷۵) و تضعیف بر مضاعفه (همو، ۸۱، ۱۶۴) نیز ناشی از لهجهٔ مکی ابنکثیر است. اختیار وزنهای ساکن العین در غالب موارد به جای وزنهای متحرکالعین (دانی ۷۴، ۷۸، ۸۳، جم)، ترجیح مَیْت و ضَیْق به تخفیف عین بر تشدید آن (همو، ۸۷، ۱۰۶) و ترجیح وزن فَعْل بر فاعِل در مورد اسماءِ مهموزالعین (همو، ۸۸، ۱۱۵) بیانگر گرایش وی به تخفیف الفاظ است.

ابنکثیر به علوم عربیت آگاهی داشت (ابنجزری، *غایة*، ۴۴۵/۱)، اما احتیاط وی در حاکم کردن آراءِ نحوی بر روایت، یکی از مهمترین عوامل مقبولیت قرائتش بود، چنانکه حتی در زمان حیاتش بر رقیبان مکی خود چون ابنمحیصن (د ۱۲۳ ق) و حمیدبن قیس اعرج (د ۱۳۰ ق) فایق آمد و از زمان تدوین قرائات سبع توسط ابنمجاهد، قرائت وی به عنوان تنها نمایندهٔ قرائت مکه مورد توجه قرار گرفت (همان، ۱۶۷/۲؛ همو، *النشر*، ۲۴/۱، ۱۲۰ ـ ۱۲۱). شاطبی (ص ۱۲) حتی آن را اشرف قرائات سبع دانسته است. در میان شاگردان ابنکثیر، شبلبن عباد و معروفبن مشکان عاملان اصلی انتقال قرائت وی به آیندگان بودهاند (حاکم، ۲۳۳/۲؛ دانی، ۱۱). روایت مستقیم اسماعیلبن عبداللهبن قسطنطین که هم در آثار متقدمان (ابنندیم، ۳۱) و هم متأخران (ابنجزری، *النشر*، ۴۱۴/۲) مورد تأکید قرار گرفته، قابل تردید است. کلیهٔ موارد دانسته شده از روایت مستقیم وی از طریق بزّی از عکرمةبن سلیمان نقل شده است (خواه روایت عام: دانی، ۱۱؛ ابنعبدالبر، ۳۸۱/۲، و خواه روایت خاص: حاکم، ۳۰۴/۳؛ دانی، ۲۲۷؛ ابنجزری، *النشر*، ۴۱۱/۲ ـ ۴۱۴؛ سیوطی، ۳۶۰/۶). به همین سبب ابنخزیمه احتمال داده که بزّی یا عکرمه واسطه بین اسماعیل و ابنکثیر را اسقاط کرده باشد (ابنجزری، همان، ۴۱۴/۲)، در حالی که صرفنظر از روایت بزی در روایت دیگران چون شافعی و قنبل واسطه حفظ شده است (حاکم، ۲۳۰/۲؛ دانی، ۱۱).

قرائت ابنکثیر توسط دو راوی به نامهای محمدبن عبدالرحمن معروف به قنبل (د ۲۹۱ ق) و احمدبن محمد بزی (د ۲۵۰ ق) رواج یافته است (دانی، ۴ ـ ۵، ۱۱ ـ ۱۲؛ ابنجزری، همان، ۱۱۵/۱ ـ ۱۲۱). ابنکثیر در قرائت بصره نیز تأثیر قابل ملاحظهای داشته است؛ زیرا

ابوعمروبن علاء، قاری بصره و از قراءِ سبع، از وی قرائت آموخته است (دانی، ۸؛ ابن‌جزری، *غایة*، ۴۴۴/۱) و عمق تأثیر وی بر او از توافقهای فراوان آن دو در موارد اختلاف روشن می‌گردد (به عنوان نمونه، نک: دانی، ۷۲ ـ ۷۶). ابن‌جزری (*غایة*، ۴۴۳/۱ ـ ۴۴۴) فهرستی از شاگردان ابن‌کثیر را ارائه کرده است. همچنین نووی (۱(۱)/۲۸۳) و مزی (۳۷۵/۹ ـ ۳۷۶) فهرستی از مشایخ و راویان وی به دست داده‌اند که آثار خلط بین ابن‌کثیر قاری و دیگران در آنها مشهود است. قرائت او در کلیهٔ آثاری که از سدهٔ ۲ ق دربارهٔ قرائات نوشته شده، انعکاس یافته است. برخی از موارد شاذ قرائت ابن‌کثیر که از نظر صحت استناد نیز قابل تأمل است، توسط ابن‌خالویه در *مختصر* گرد آمده است. در کتب قرائت گاه از ابن‌کثیر به مکی، همراه ابن‌عامر به «ابنان» و همراه نافع به «حرمیان» تعبیر می‌گردد (به عنوان نمونه، نک: ابن‌خلف، ۴۰؛ صفاقسی، ۲۹).

مآخذ: ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ابن ابی‌داوود، عبدالله‌بن سلیمان، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن‌جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی‌محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن‌خالویه، حسین‌بن احمد، *اعراب ثلاثین سورة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ق؛ همو، *مختصر فی شواذّ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن‌خلف، اسماعیل، *العنوان فی القراءات السبع*، به کوشش زهیر زاهد و خلیل العطیة، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۵م؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، ابوعمر، *الاستیعاب*،در حاشیهٔ *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن‌قاصح، علی‌بن عثمان، *سراج القاری المبتدی*، بیروت، دارالفکر؛ ابن‌منجویه، احمدبن علی، *رجال صحیح مسلم*، به کوشش عبدالله لیثی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ اندرابی، احمدبن ابی‌عمر،*قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ همو، *صحیح*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ خلیفة‌بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دانی، عثمان‌بن سعید، *التیسیر فی القراءات السبع*، به کوشش پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ‌الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ رضی‌الدین استرآبادی، محمدبن حسن، *شرح‌الشافیة*، به کوشش محمد نورالحسن و دیگران، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ ق؛ شاطبی، ابوالقاسم ابن‌فیره، *الشاطبیة*، به شرح و کوشش علی‌محمد ضباع، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ صفاقسی، سیدی علی، *غیث‌النفع*، در ذیل *سراج القاری المبتدی*، بیروت، دارالفکر؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقدالثمین*، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ قسطلانی، احمدبن محمد، *لطائف الاشارات*، به کوشش عامر سیدعثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ مزی، یوسف‌بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ توپکاپی، شـ ۶۲۹۷؛ مسلم‌بن حجاج نیشابوری، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نووی، محیی‌الدین، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م.

احمد پاکتچی

اِبنِ کَثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمربن کثیر قرشی (۷۰۱ـ۷۷۴ ق / ۱۳۰۲ ـ ۱۳۷۳ م)، مورخ، مفسّر و محدّث مشهور شافعی. در قریهٔ مُجَیْدِل یا مجدل (حسینی، ۵۷؛ خطراوی، ۳۱/۱۴ـ۳۲) از قرای بُصریٰ نزدیک دمشق زاده شد و از این رو او را بُصروی نیز خوانده‌اند. نسبت «بصری» که در برخی مآخذ (مثلاً ابن عماد، ۲۳۱/۶) آمده، ظاهراً بُصریّ به جای بُصروی است. دربارهٔ تاریخ تولد و نام نیاکانش میان نویسندگان اختلاف است (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۱۳/۳؛ طهطاوی، ۱۵۷). اگرچه او خود در این باره اطلاعاتی برجای گذاشته (*البدایة*، ۲۱/۱۴، ۳۱) که البته محل اعتماد است، اشکالاتی در ضبط برخی از این نامها دیده می‌شود که ناشی از بی‌دقتی کاتبان نسخه‌های آثار اوست. پدر او شهاب الدین ابوحفص عمر (ح ۶۴۰ ـ جمادی الاول ۷۰۳ ق / ۱۲۴۲ ـ دسامبر ۱۳۰۳ م) در آغاز مذهب حنفی داشت و پس از آنکه از بصریٰ به قریه‌ای در مشرق آن شهر رفت و خطیب آنجا شد به مذهب شافعی گروید. سپس به مجیدل رفت و در آنجا برای باردوم همسراختیار کرد و فرزندانی‌یافت. او که بزرگ‌ترین پسر خود به نام اسماعیل را پیش‌تر از دست داده بود، آخرین فرزند خود را به یاد او اسماعیل نام گذاشت و در خردسالی همین اسماعیل در مجیدل درگذشت (همان، ۳۱/۱۴ـ۳۲).

سرپرستی اسماعیل را پس از پدر، برادر بزرگ‌ترش کمال‌الدین عبدالوهاب برعهده گرفت و او در ۷۰۷ ق افراد خانواده را به دمشق کوچاند. اسماعیل در سایهٔ توجه برادر در دمشق ــ که در این روزگار با مدارس متعددش، همچون قاهره، خاصه پس از سقوط بغداد، مرکزیت علمی یافته بود ــ به کسب علم پرداخت (همان، ۳۲/۱۴). استادان او، بسیار و از سرشناس‌ترین دانشمندان آن‌عصر دمشق بودند. وی در آثارخود ازبرخی از آنان نام برده است (همان، ۱۴ / جم).

نخستین آموزگار او را باید برادرش عبدالوهاب دانست که راه دانش آموختن را برای او هموار کرد. از استادانش چند تن در پرورش علمی او تأثیر چشمگیری داشتند. از آن جمله بودند: برهان‌الدین ابواسحاق ابراهیم فَزاری دانشمند مشهور شافعی که ابن‌کثیر *صحیح مسلم* را از او شنیدو او را در میان استادان شافعی خود بی‌مانند یافت (همان، ۱۴۶/۱۴)؛ تقی‌الدین ابوالعباس احمدبن تیمیهٔ حنبلی که شاید بیشترین تأثیر را برابن کثیر گذاشت و او با بیانی بس ستایش‌آمیز از پایگاه این استاد در معقول و منقول یاد می‌کند (همان، ۱۳۷/۱۴). گویا ابن کثیر به سبب پیروی از آراءِ ابن تیمیه گرفتاریهایی داشته است (ابن حجر، *الدرر*، ۴۴۵/۱)، با اینهمه به اختلاف نظر ابن کثیر با ابن تیمیه در مورد یگانگی یا تعدد مراکز تصمیم‌گیری سیاسی اشاره شده است (لائوست، 74)؛ جمال الدین ابوالحجاج مزّی، از محدثان بزرگ شام که *تهذیب* او دربارهٔ رجال صحاح ستّه انگیزهٔ کوششهای تکمیلی ابن کثیر در این باب شد (همو، 46) و ابن کثیر دختر او زینب را به همسری گرفت. بیان وی در مورد مزّی (*البدایة*، ۱۹۱/۱۴ـ۱۹۲) و همسر او ام فاطمه عایشه (همان، ۱۸۹/۱۴) با تحسین و احترام همراه است: شمس‌الدین محمد ذهبی یکی دیگر از چهره‌های درخشان مؤثر

در کار علمی ابن کثیر است که از او به عنوان مورخ اسلام یاد کرده (همان، ۱۹۰/۱۴، ۲۲۵) و ذهبی (۱۲۸/۴) نیز به نوبهٔ خود و به رغم بزرگی قابل ملاحظهٔ سن نسبت به ابن کثیر، از او به عنوان استاد خود نام برده است؛ علم الدین ابومحمد قاسم برزالی شافعی، محدث و مورخ شام (ابن کثیر، همان، ۱۸۵/۱۴-۱۸۶) که ابن کثیر افزون بر شاگردی نزد او، تألیف استاد را در تاریخ شام تا پایان ۷۳۸ ق / ۱۳۳۸ م در آخر *تاریخ* خود نقل کرده و حوادث پس از آن را چون ذیلی بر نوشتهٔ استاد افزوده است (همان، ۱۸۳/۱۴)؛ نیز ابن حجر (*الدرر*، ۴۴۵/۱) از برخی دیگر از مشایخ و استادان مصری او نام برده است.

ابن کثیر به سبب زندگی طولانی در دمشق و اشتغال در آنجا به شدت تحت تأثیر این محیط قرار گرفت (نک: لائوست، 43). او غیر از تألیف و تصنیف، به کار وعظ و تدریس و ادارهٔ بعضی مراکز آموزش علوم دینی نیز مشغول بود. از همهٔ اشتغالات او در امور اجتماعی آگاهی نداریم، جز آنکه می‌دانیم او نخستین خطبهٔ خود را در مسجد جامع جدید شهر مزّه در محرم ۷۴۶ در زمان حکومت امیر سیف‌الدین یلبغا بردمشق ایرادکرد (ابن‌کثیر، همان، ۲۱۶/۱۴) ومدتی‌بعد (۷۴۸ ق) در زمان حکومت ارغون شاه برآن شهر، در پی درگذشت استادش ذهبی، به تدریس حدیث در مدرسهٔ ام صالح پرداخت (همان، ۲۲۵/۱۴) که مهم‌ترین مجلس درس او بود. پس از مرگ تقی‌الدین سبکی در ۷۵۶ ق مدت کوتاهی ریاست دارالحدیث اشرفیه به وی واگذار شد (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۱۴/۳). او خود از آغاز درس تفسیرش در مسجد جامع دمشق در شوال ۷۶۷ خبر داده است (همان، ۳۲۱/۱۴). گذشته از آن، ابن کثیر به سبب شهرت در علوم دینی در برخی از محاکمات و اختلافات دینی و مذهبی و سیاسی شرکت داشت (مثلاً نک: همان، ۱۸۹/۱۴-۱۹۰، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۸۱، ۳۱۶-۳۱۹).

وی در اواخر عمر نابینا شد (ابن حجر، *الدرر*، ۴۴۶/۱) و در حالی که آوازهٔ آثار و فتاویش به دوردستها رسیده بود، در ۱۵ شعبان (همو، *انباء*، ۴۶/۱) یا ۲۶ آن ماه در ۷۴ سالگی در دمشق درگذشت (ابن تغری بردی، ۴۱۵/۲) و در آرامگاه صوفیان کنار قبر ابن تیمیه به خاک سپرده شد (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۱۵/۳).

پسر ابن کثیر به نام عمر، ملقب به عزالدین براثر توجه پدر، در فقه و حدیث به جایی رسید که پس از درگذشت ابن کثیر به جای او در نجیبیه و خیضریه به تدریس پرداخت و بارها به تصدی مقام حِسبت رسید و ناظر اوقاف و صدقات شد. او را نیز پس از مرگ در کنار قبر پدرش به خاک سپردند (همو، *تاریخ*، ۷۵/۳).

هر چند ابن کثیر به لحاظ مجالس تدریسش شاگردان بسیاری داشته، ولی از آن میان فقط از برخی همچون محیی‌الدین ابوزکریا ابن الرّحبی (همان، ۴۵۶/۳) و شهاب الدین ابن حِجّی (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۱۵/۳) یاد شده است. حسینی دمشقی که از او روایت کرده (ص ۵۹)، ظاهراً از همدرسانش بوده است.

عقاید و آراء: ابن کثیر از نمایندگان احیای عقیدهٔ دینی در سدهٔ ۸ق است. استواری عقیده و استمرار عمل او را در ۳۰ سال آخر عمرش با تشنجات سیاسی حاکم برمصر و سوریه در آن زمان ناهماهنگ دانسته‌اند (لائوست، 63). شاید بهتر است گفته شود که ابن کثیر چارهٔ آن پراکندگیها و آشفتگیها را در همان بازگشت به اصل عقیدهٔ دینی همراه با عمل می‌دانست. گرایش ابن کثیر به سلفیّه از شیفتگی او به عمل ابن تیمیه پیداست (مثلاً نک: *البدایة*، ۳۴/۱۴، ۳۶). موضع ابن کثیر در برابر مخالفان مذهبی، نسبت به موضع او در برابر غیر مسلمانان، سختگیرانه‌تر به نظر می‌آید. ضدیت او با شیعیان در هر مناسبتی خودنمایی می‌کند (مثلاً نک: همان، ۲۴۸/۶، ۱۷۲/۸، ۳۰۹/۹، ۱۵/۱۱، ۴/۱۲، ۳۱۰/۱۴). اگرچه وی از امامان شیعه با احترام یاد کرده (همان، ۳۰۹/۹)، اما پس از ذکر روایت منسوب به پیامبر (ص) در مورد امامان دوازده‌گانه و نسبت قریشی آنان یادآور شده که این دوازده امام آنانی نیستند که شیعیان برامامتشان گردن نهاده‌اند (همان، ۲۴۸/۶). همچنین در مورد علمای شیعه، با آنکه از شأن و اثر ایشان یاد کرده، ولی تشیع آنان را موجب کاهش اعتبارشان دانسته (مثلاً همان، ۲۳۳/۶، ۲۳۵، ۳/۱۲-۴، ۱۲۵/۱۴) و در برابر این خصومت نسبت به شیعه، در رفع اتهام از بنی‌امیه و تأیید ایشان کوشیده است (همان، ۲۴۴/۶، ۱۹/۸-۲۰، ۲۳۱). ابن کثیر با وجود ذکر تراجم احترام‌آمیزی از سران صوفیه (مثلاً نک: همان، ۱۳/۱۱، ۱۰۶)، اعتقاد بعضی از آنان را چون بایزید بسطامی فاسد می‌دانست (همان، ۳۵/۱۱). وی کسانی چون ابن حزم را به سبب عدم اعتقاد به قیاس و نگرشی که دربارهٔ صفات خداوند داشت (همان، ۹۲/۱۲) و نیز فارابی را به دلیل اعتقاد به معاد روحانی (همان، ۲۲۴/۱۱) مستوجب لعن و سرزنش می‌دانست. با اینهمه در تعیین رفتار درست در مورد اهل ذمه جانب انصاف را فرو نمی‌گذاشت، چنانکه یک بار با فرمان سلطان مصر (الاشرف ناصرالدین شعبان) مبنی بر مصادرهٔ یک چهارم دارایی مسیحیان شام برای جبران خرابیهایی که فرنگان به اسکندریه وارد کرده بودند، مخالفت کرد و آن را غیر شرعی خواند (همان، ۳۱۴/۱۴-۳۱۵). البته این موضع‌گیری به معنای ایستادگی و ادعا در برابر قدرت سیاسی حاکم نبود. چه در موارد دیگر دیده می‌شود که ابن کثیر از اعلام نظر در موضوعی که شرعاً مانعی نداشت، اما می‌توانست دستاویز مدعیان برای متزلزل کردن حکومت باشد، خودداری می‌کرد (نک: همان، ۲۸۱/۱۴-۲۸۲).

نویسندگانی که ابن کثیر را از نزدیک می‌شناخته‌اند، دربارهٔ او سخنان تحسین‌آمیزی آورده‌اند. بیان آنان حاکی از گستردگی کار علمی ابن کثیر و تأیید و تأکید بر تعمق او در نحو، فقه، حدیث، تفسیر و تاریخ و قدرت حفظ و تشخیص درست و قابل ملاحظهٔ اوست (نک: حسینی، ۵۸؛ ابن حجر، *انباء*، ۴۶/۱، *الدرر*، ۴۴۵/۱-۴۴۶؛ داوودی، ۱۱۱/۱).

آثار: از لحاظ تربیت علمی، مسائل مورد توجه و حاصل کار، همانندی چشمگیری میان ابن کثیر و طبری دیده می‌شود (لائوست، 77). محور اصلی توجه هر دو، شناخت دین اسلام و کوشش در

شناساندن آن بوده است. این شناخت از طریق تعمق در منابع اصیل یعنی قرآن، حدیث، تفسیر، سیره، رجال، تاریخ و لوازم اولیهٔ آن چون لغت و نحو ممکن می‌شد. ابن کثیر در هریک از این زمینه‌ها به مطالعهٔ گسترده‌ای پرداخت و حاصل کوشش خود را در آثار متعددی برجای گذاشت، اما از دایرهٔ تقلید و پیروی از پیشینیان و شرح و تلخیص آثار آنان فراتر نرفت (عبدالواحد، ۶). آنچه در این محدوده به کار او امتیاز می‌بخشید، تحقیق، دقت، نقد اسناد، پالایش اخبار، بی‌اعتمادی به اسرائیلیات و مخالفت با موهومات بود.

از لحاظ شیوهٔ بیان، ابن کثیر با وجود گرایش به سجع و آرایشهای لفظی که مقتضای عصر بود، غالباً به زبانی غیر فاخر و گاه عامیانه ادای مطلب می‌کرد. اسلوب بیان او در تاریخ، قابل سنجش با اسلوب مورخان پیشین چون طبری، مسعودی و ابن اثیر نیست و در فصاحت به پایهٔ مورخ معاصرش ابن خلدون هم نمی‌رسد. به دیگر سخن، ابن کثیر به معنی بیش از لفظ اهمیت داده است (نک: ابوملحم، «غ»). ذهبی به سودمندی نوشته‌های او اشاره کرده (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۱۵/۳) و به گفتهٔ ابن حجر، نوشته‌های او در زمان حیاتش در اقطار مختلف شناخته شده بود (*الدرر*، ۴۴۵/۱). خود ابن کثیر داستانی را در مورد اخیر نقل کرده است (*البدایة*، ۲۹۵/۱۴). علاوه برمهم‌ترین اثر ابن‌کثیر، *البدایةوالنهایة* (ﻫ م) آثارمهم دیگراو اینها ست:

الف ـ چاپی:

۱. *الاجتهاد فی طلب الجهاد*. ابن کثیر این اثر را به درخواست امیر مَنْجَک و برای تحریض مسلمانان به استوار داشتن مرزهای دریایی شام در برابر هجوم فرنگان قبرس نوشت (بغدادی، هدیه، ۲۱۵/۱؛ لائوست، 62,63,69). کتاب‌الاجتهاد نخستین بار در ۱۳۴۷ ق در قاهره و بار دیگر در ۱۴۰۱ ق در بیروت به کوشش ع. ع. عسیلان به طبع رسیده است (ابوملحم، «ث ـ خ»). مؤلف در این اثر ضمن استفاده از آیات و احادیث مربوط به جهاد، به پیشینهٔ درگیریهای میان مسلمانان و مسیحیان صلیبی و چگونگی جنگ مسلمانان در عصر رسالت و خلافت تا زمان زندگی خود پرداخته است (همو، «خ»).

۲. *احادیث التوحید و الرد علی الشرک*، که در حاشیهٔ جامع البیان معین بن صافی در ۱۲۹۷ ق در دهلی چاپ شده است (GAL,S,II/49). محتمل است که این اثر همان *رسالة فی احادیث الاشتراک* موجود در بغداد باشد (نک: جبوری، ۱۱۸).

۳. *اختصار علوم الحدیث*، که در آن مقدمهٔ *المصطلح* ابن صلاح را مختصر کرده است. این کتاب در مکه در ۱۳۵۳ ق به تصحیح محمد عبدالرزاق حمزه، و در ۱۳۵۵ ق به تصحیح احمد محمد شاکر چاپ شده است. مصحح اخیر بار دیگر آن را با شرح و تنقیح با عنوان *الباعث الحثیث، شرح اختصار علوم الحدیث* در قاهره (۱۳۷۰ ق) و در بیروت (۱۴۰۳ ق) منتشر کرده است (ابوملحم، «خ»). نسخه‌ای که بروکلمان با نام *مختصر علوم الدین* یاد کرده (GAL,I/441)،مربوط به همین اثر است.

۴. *تفسیر القرآن العظیم*، که ابن کثیر خود در *البدایة* به آن اشاره کرده است (مثلاً ۲۳/۱، ۳۴، ۳۷/۵، ۳۹). به گفتهٔ سیوطی تفسیری به شیوهٔ آن نوشته نشده است (ص ۳۶۱). شوکانی آن را از بهترین تفسیرها ــ اگر نه بهترین تفسیر ــ گفته است (۹۵/۱). یکی از متأخران شیوهٔ تفسیر او را از شیوه‌های ممتاز دانسته است (محمود، ۲۲۳). روش مؤلف در این اثر مفصل ده جزئی، تفسیر قرآن با خود قرآن، پس از آن با حدیث و بعد اقوال صحابه بوده و از آوردن اسرائیلیات جز به عنوان استشهاد ــ نه برای استناد ــ دوری جسته است (تفسیر، ۳/۱ ـ ۴). لائوست به خطا آن را بسیار مقدماتی و اساساً مبتنی بر فقه اللغه و به اسلوبی می‌داند که سیوطی بعدها آن را در تفسیر خود به کار بست (*دانشنامه*)، در حالی که شاکر آن را بهترین و دقیق‌ترین تفسیرها پس از تفسیر طبری می‌یابد (۵/۱). به کار گرفتن احادیث در این تفسیر چنان است که از این اثر، جز تفسیر، یک راهنمای حدیث با نقد اسناد و متن آن و تمیز حدیث صحیح از غیر آن می‌سازد (همو، ۶). متن کامل این اثر در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۴ ق، ۳ بار در مصر در هامش تفسیرهای دیگر یا جداگانه چاپ شده و از آن پس چاپهای غیر انتقادی متعددی از آن به عمل آمده است. در ربع آخر همان سده نیز ۳ منتخب از این اثر طبع شده است: *عمدة التفسیر عن الحافظ ابن کثیر*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۷۶ ق، در ۵ ج؛ *تیسیر العلی القدیر لاختصار تفسیر ابن کثیر*، به کوشش م. ن. الرفاعی، بیروت، ۱۳۹۲ ق، در ۴ ج؛ *مختصر تفسیر ابن کثیر*، به کوشش م. ع. الصابونی، بیروت، ۱۳۹۳ ق، در ۳ ج.

۵. *السیرة*، که به گفتهٔ خود ابن کثیر اثری مستقل و به دو صورت مختصر و مفصل بوده است (خطراوی، ۵۰). ابن قاضی شهبه اثری با عنوان سیرة صغیرة به ابن کثیر نسبت داده است (*طبقات*، ۱۱۴/۳). بغدادی نیز اثری را با نام *الفصول فی سیرة الرسول* از ابن کثیر دانسته است (*ایضاح*، ۱۹۴/۲). محتوای این اثر همان مطالب «کتاب سیرة رسول‌الله» در *البدایة والنهایة* ابن‌کثیر است. این اثر نخستین بار در ۱۳۵۷ ق با عنوان *الفصول فی اختصار سیرة الرسول* در قاهره چاپ شد (*دلیل الکتاب المصری*، ۳۷۷)؛

۶. *فضائل‌القرآن*، اول‌بار به‌پیوست *تفسیر* او در ۱۳۴۳ـ۱۳۴۷ ق در مصر چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *ارشاد الفقیه الی معرفة ادلة التنبیه*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فیض‌الله افندی نگهداری می‌شود (سید، *فهرس*، ۲۸۶/۱ـ ۲۸۷). این اثر همان است که ابن حجر با عبارت «جرح احادیث ادلة التنبیه» از آن یاد کرده است (*الدرر*، ۴۴۵/۱)؛ ۲. *امهات الاولاد وهل یجوز بیعهنّ*، به روایت ابن عروهٔ حنبلی. نسخه‌ای از آن در ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۹۶/۱ ـ ۱۹۷)؛ ۳. اثری دربارهٔ تاریخ دمشق که برگهایی از آن از یک نسخهٔ خطی مربوط به ابن کثیر به وسیلهٔ پرچ (III/312) معرفی شده است؛ ۴. *تحفة الطالب بمعرفة احادیث مختصر ابن الحاجب*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فیض‌الله

افندی وجود دارد (سید، همان، ۶۶/۱). ابن قاضی شهبه از این اثر با عبارت: «وخرج الاحادیث الواقعة فی مختصر الحاجب» یاد کرده است (*طبقات*، ۱۱۴/۳)؛ ۵. *التکمیل فی الجرح و التعدیل و معرفة الثقات و الضعفاء والمجاهیل*، که مختصر *تهذیب الکمال* مزّی با افزودن قسمتی از *میزان الاعتدال* ذهبی است (همانجا). نسخه‌ای عکسی از ج ۹ (آخر) آن در ۲ مجلد در دارالکتب مصر (سید، خطی، ۱۸۰/۱) نگهداری می‌شود؛ ۶. *جامع المسانید و السنن الهادی لِاَقوم سنن*، که ابن قاضی شهبه (همانجا) با عبارت «کتاب فی جمع المسانید العشرة» از آن نام برده است. کامل‌ترین نسخهٔ این کتاب در دارالکتب مصر موجود است (سید، *فهرس*، ۷۶/۱). نسخه‌هایی از اجزای دیگر این اثر در قاهره (ازهریه، ۴۶۹/۱)، بغداد (طلس، ۳۹) برلین (*آلوارت*، II/151) و مغرب (*مجموعة مختارة*، ۲۱/۱ ـ ۲۲) وجود دارد. به نظر شاکر (۳۵/۱)، ابن کثیر این تألیف را به پایان نبرده است، اما به عقیدهٔ خطراوی و متو (ص ۵۲) در اجزای موجود این اثر اشاراتی هست که اتمام این نوشته را در ۷۶۳ ق می‌نمایاند. در این اثر احادیث کتب ستّه و مسند احمد بن حنبل، البزار، ابویعلی و ابن ابی شیبه به ترتیب الفبایی نام راویان آنها تدوین شده است (شاکر، همانجا). به گفتهٔ ابن حجر این کار بزرگ ابن کثیر تکمله‌ای بر نوشتهٔ شمس‌الدین ابن المحب، معروف به صامت بود (نک: *انباء*، ۴۷/۱)؛ ۷. *طبقات الشافعیة*، که ابن قاضی شهبه از آن یاد کرده و گفته است: چون در *طبقات* ابن کثیر زوایدی یافتم، به تألیف کتاب *طبقات* خود پرداختم (*طبقات*، ۱۱۴/۳). نسخه‌ای از آن حاوی اجازه‌ای به خط ابن کثیر به قلیوبی شافعی در ۷۴۶ ق در کتابخانهٔ کتانی رباط و نسخهٔ دومی از همان اثر به خط مشرقی وجود دارد (مجلة معهد، ۵ (۱)/۱۸۴، ۱۸۸). نسخه‌های دیگری از این اثر در چستربیتی (*آربری*، 61) و تونس شناسایی شده است (*فهرس المخطوطات المصورة*، ۳۱۱/۱ ـ ۳۱۳). نسخهٔ چستربیتی با عنوان *طبقات الفقهاء الشافعیین* و دارای تاریخ جمادی الآخر ۷۴۹ (مکه) است. عفیف‌الدین ابن جمال‌الدین مظفری تراجم دیگری بر آن افزوده است؛ ۸. *مسند الفاروق امیرالمؤمنین ابی حفص عمر بن الخطاب*. نسخه‌ای از آن که ظاهراً دست‌نوشتهٔ مؤلف است، در مصر نگهداری می‌شود (تیموریه، ۳۲۴/۲). احتمالاً این اثر قسمتی از همان کتابی است که سیوطی (ص ۳۶۱) با نام *مسند الشیخین* از آن یاد کرده است؛ ۹. *احکام التنبیه* (بغدادی، هدیه، ۲۱۵/۱) یا *الاحکام علی ابواب التنبیه*، که ابن کثیر آن را در خردسالی نوشته است (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ داوودی، ۱۱۰/۱) و به گفتهٔ خودش در *البدایة* (۱۲۵/۱۲) شرحی بر *التنبیه* ابواسحاق شیرازی و شامل ترجمهٔ مفصلی از آن فقیه شافعی است؛ ۱۰. *الاحکام الصغری فی الحدیث* (خطراوی، ۵۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹/۱)؛ ۱۱. *احکام کثیرة*، شامل نوشته‌های متعددی از ابن کثیر در ابواب فقه تا مبحث حج بوده است (ابن قاضی شهبه، همانجا). سیوطی از این نوشته با تعبیر *کتاب کبیر فی الاحکام* یاد کرده است (ص ۳۶۱)؛ ۱۲. *سیرة ابی بکر رضی‌الله عنه*؛ ۱۳. *سیرة عمر بن الخطاب رضی‌الله عنه* (ابن کثیر، *البدایة*، ۱۸/۷)؛ ۱۴. *سیرة صغیرة* (نک: چاپی، شم ۵)؛ ۱۵. *شرح قطعة من البخاری* (ابن قاضی شهبه، همانجا). ابن کثیر در ضمن خبر وفات بخاری به این شرح اشاره کرده است (*البدایة*، ۲۴/۱۱)؛ ۱۶. *الکواکب الدراری* در تاریخ، که برگرفته‌ای از *البدایة* بوده است (حاجی خلیفه، ۱۵۲۱/۲)؛ ۱۷. *ما یُنتقی ویُبتغی فی سیرة المعز السیفی مِنْکلی بغا* یا *سیرة منکلی بغا* (سخاوی، ۱۸۶، ۳۶۹)؛ ۱۸. *مسئلة السماع* (حاجی خلیفه، ۱۰۰۱/۲)؛ ۱۹. مسند *الشیخین* (سیوطی، ۳۶۱؛ نک: خطی، شم ۸)؛ ۲۰. *الواضح النفیس فی مناقب الامام محمد بن ادریس* (بغدادی، هدیه، ۲۱۵/۱). داوودی از این اثر با عنوان *مناقب الامام الشافعی* یاد کرده است (۱۱۱/۱).

ابن کثیر از آخرین نمایندگان گروهی از مؤلفان اسلامی سده‌های میانی است که آثاری بزرگ، هرچند غیرابتکاری، در شاخه‌های مختلف علوم دینی پدید آوردند. به گفتهٔ ابن حجر او آخرین پیشوای تاریخ و حدیث و تفسیر بوده است (*انباء*، ۴۶/۱). ابن کثیر طبع شعر نیز داشته است (ابوملحم، «ظ»).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش م. محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن‌احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ همو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ ابوملحم، احمد و دیگران، مقدمه بر *البدایة* (نک: ابن کثیر در همین مآخذ)؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ تیموریه، *فهرست*؛ جبوری، عبدالله، *فهرس مخطوطات حسن الانکرلی المهداة الی مکتبة الاوقاف العامة ببغداد*، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی دمشقی، ابو المحاسن، *ذیل تذکرة الحفاظ للذهبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ خطراوی، محمد العید و محیی الدین متو، مقدمه بر *الفصول* ابن کثیر، دمشق / بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ *دانشنامه*؛ داوودی، محمد بن علی، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق؛ *دلیل الکتاب المصری*، قاهره، ۱۹۷۲ ـ ۱۹۷۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *ذیول العبر فی خبر من غبر*، به کوشش محمد السعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *ذیل طبقات الحفاظ للذهبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ شاکر، احمد محمد، مقدمه بر *عمدة التفسیر* ابن کثیر، قاهره، ۱۳۷۶ ق؛ شوکانی، محمد بن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق؛ طهطاوی، احمد رافع، *التنبیه و الایقاظ لما فی ذیول تذکرة الحفاظ*، دمشق، ۱۳۴۸ ق؛ ظاهریه، خطی (المجامیع)؛ عبدالواحد، مصطفی، مقدمه بر *السیرة النبویة* ابن کثیر، بیروت، ۱۳۸۳ ق؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، کویت، ۱۴۰۵ ق؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ذیقعدهٔ ۱۳۷۸ ق، ج ۵(۱)؛ مجموعة مختارة لمخطوطات عربیة نادرة من مکتبات عامة فی *المغرب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ محمود، منیع عبدالحلیم، *مناهج المفسرین*، قاهره / بیروت، ۱۹۷۸ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; GAL; GAL, S; Laoust, H., "Ibn Kaṯīr historien", *Arabica*, 1955, vol. II; *Pertsch*.

یوسف رحیم‌لو

اِبْن کُرّ، ابوعبدالله شمس‌الدین محمدبن عیسی‌بن حسن‌بن کر (۶۸۱ ـ ۷۵۹ یا ۷۶۳ ق / ۱۲۸۲ ـ ۱۳۵۸ یا ۱۳۶۲م)، موسیقی‌دان، فقیه

حنبلی، محدث، ادیب و صوفی. نسبت وی بـه مروان حمار واپسین خلیفهٔ بنی مروان می‌رسد. پدرش عیسی به هنگام غلبهٔ هلاکو بر بغداد در آن شهر می‌زیست و از آنجا به قاهره مهاجرت کرد و محمد در همانجا زاده شد (صفدی، ۳۰۵/۴ـ۳۰۶؛ ابن حجر، ۳۸۷/۵). وی قرآن را نزد شیخ علی شَطَّنَوْفی آموخت و *احکام* عبدالغنی و *عمدهٔ* شیخ موفق الدین و *ملحة الاعراب* حریری و جز آن را حفظ کرد. از مشایخ زمان خود چون دمیاطی و ابرقوهی و غازی حلاوی و مؤنسه خاتون، دختر عادل و دیگران بهره گرفت و موسیقی را از قاضی علاءالدین ابن تراکیشی حنبلی آموخت (صفدی، ۳۰۶/۴؛ ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۳۱/۱۰). ابن حجر استاد او را در موسیقی بیش از یک تن دانسته است (همانجا). وی کتابی در موسیقی به نام *غایة المطلوب فی علم الانغام والضروب* نوشت که امروز اثری از آن برجای نیست. صفدی می‌نویسد: مقدمهٔ آن کتاب را از وی در زاویه‌اش در شوال ۷۴۵ شنیدم، و مرا گفت که خطای جمعی از پیشینیان چون فارابی در این فن براو آشکار گردیده و دلیلهایی نیز براین امر آورده است (همانجا). وی در روش قدما به شیوهٔ علمی و عملی به بررسی و مطالعه پرداخت و روشهای آنان را نقل و تحریر کرد. به روزگار خویش در علم موسیقی برتر از دیگران بود و شماری از بزرگان علم آواز نزد او به آموزش مشغول بودند (همو، ۳۰۵/۴). نغمه‌ای از آنچه ابوالفرج اصفهانی در کتابش آورده، مورد بررسی او قرارنگرفت، مگر آنکه آن را به بهترین وجهی بیان کرد (ابن حجر، همانجا). ابن حجر به نقل از ابن فضل‌الله می‌نویسد: او با من رفت و آمد داشت. روزی خود آنچه دربارهٔ فارابی شنیده بودم، از او دیدم: او با آواز خود شنوندگان را می‌خنداند، سپس می‌گریاند و سرانجام به خواب می‌برد (همانجا). همو به نقل از ابن الصائغ حنفی می‌نویسد که ابن کر روزی برجمعی که آواز می‌خواندند می‌گذشت، در حالی که قاطرش را هماهنگ آواز آنان حرکت می‌داد. او را شیخی با عزت نفس، دلیر و پاکدامن خوانده‌اند و با آنکه پیشوای علم موسیقی در عصر خود بود، از راه موسیقی کسب معاش نمی‌کرد (همانجا).

ابن کر صوفی صاحب خرقه و شیخ زاویه‌ای در نزدیکی مشهد حسین (ع) در قاهره بود (صفدی، ۳۰۵/۴؛ ابن تغری بردی، ۳۳۰/۱۰). وی در بعضی از مدارس مصر حدیث، فقه، لغت و ادب تدریس می‌کرد و کسانی چون حافظ عراقی و دیگران از شاگردان او بودند (ابن حجر، همانجا؛ زرکلی، ۳۲۳/۶؛ بستانی ف). ابـن کر در قاهره درگذشت.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدررالکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ بستانی ف؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۹۷۴م.

محمدحسن سمسار

اِبْنِ کَرّام، نک: کرامیه.

اِبْنِ کَرّامه، ابوسعد حاکم محسِّن بن محمد بن کَرّامهٔ جُشَمی بیهقی (۴۱۳ ـ مق ۴۹۴ ق/۱۰۲۲ ـ ۱۱۰۱ م)، متکلم معتزلی و شخصیت برجستهٔ زیدی. کنیهٔ او را ابوسعید نیز آورده‌اند (ابن شهر آشوب، ۹۳). وی از اعقاب حضرت علی (ع) و سیزدهمین پشت از محمد حنفیه (بیهقی، ۳۶۹) و از ناحیهٔ بیهق (فارسی، ۶۹۲)، از قصبهٔ جشم، از توابع نیشابور بوده است (بیهقی، ۳۶۷؛ یاقوت، ۱۴۱/۲).

جشم نام قبیله‌ای از عرب هم بوده و احتمال می‌رود که قبیلهٔ مزبور در خراسان ساکن شده بوده است. از آنجا که حاکم بنابرنسب‌نامه‌اش عرب بوده و مورخان او را از قبیلهٔ جشم گفته‌اند، بسا که مقصود از انتساب حاکم به جشم، انتساب او به این قبیله بوده باشد و قصبهٔ جشم نیز به سبب سکنای این قبیله در آنجا چنین نامیده شده باشد (زرزور، ۶۷، ۶۸). امری که بیهقی بودن حاکم را تأیید می‌کند، این است که او تفسیری مبسوط ونیز تفسیری موجز به زبان فارسی نوشته (ابن ابی الرجال، ۴۱۳/۴) و نیز شاهدی در دست است که بعضی کتابهایش را به فارسی تصنیف کرده بوده است (نک: زرزور، ۹۵).

حاکم در خراسان نشو و نما یافت، سپس از آنجا مهاجرت کرد و به مکه رفت. زمان این مهاجرت دانسته نیست ومعلوم هم نیست که آیا از ابتدا به مکه رفته بوده است یا به جای دیگر؟ البته این حقیقتی است که در اواسط سدهٔ ۵ ق منازعات بین شیعه و سنی در نیشابور بالا گرفت (همو، ۶۸ ـ ۶۹). در واقـع پس از انحطاط دولت آل بویه و زوال قدرت آنان وضع معتزله به خطر افتاد ودر معرض آزار و تضییق قرار گرفتند. در ۴۵۶ ق در جامع منصور، معتزله را لعن کردند واز آن پس لعن و ضرب و شتم و حمله به آنان کاری متداول و پسندیده شد (همو، ۳۷). در چنین اوضاع و احوالی طبیعی بود که معتزله از جاهایی که برایشان خطر ایجاد می‌کرد، به نواحی امن مهاجرت کنند. بدین لحاظ بسیاری از علمای معتزله از نیشابور و خراسان خارج شدند. آرامش مکه و اینکه بسیاری از بزرگان زیدیه در این شهر مقیم بودند، آنجا را تبدیل به مرکزی برای جذب زیدیه کرده بود و اگر حاکم نیز به آنجا رهسپار شده باشد، تعجبی ندارد. ولی در مورد او نکتهٔ پذیرفتنی‌تر این است که در اواخر عمرش به مکه رفت و دلایلی نیز وجود دارد که این فرض را تأیید می‌کند (همو، ۶۹ ـ ۷۰ و بعد).

ابن کرامه بر اثر سوء قصدی در مکه به قتل رسید و کسانی که به قتل او اقدام کردند،احتمالاً دایی‌های او و گروهی از جبریه بودند و این به سبب کتابی بود که با نام *رسالة الشیخ ابی مرة* یا *من ابی مرة الی اخوانه المجبرة* نوشته بود (ابن ابی الرجال، ۴۱۴/۴؛ جنداری، ۳۲؛ زرزور، ۷۳). وی این رساله را در طعن مجبِّره نوشته و آنان را از اتباع ابلیس انگاشته بود. بعضی نیز سبب قتلش را اعتزال او و یا غلوّش در اعتزال و حب اهل بیت دانسته‌اند و لیکن به اغلب احتمال، عنوان تحریک‌کنندهٔ رسالهٔ مذکور و اینکه دایی‌هایش نیز در معرض تیغ انتقاد او قرار گرفته بودند، باعث قتلش شده بود (زرزور ۷۳ ـ ۷۴ و بعد).

حاکم که عالمی ذوفنون بود، تصانیف بسیاری از خود برجای

گذاشت، به ویژه در علم تفسیر که او را فرید زمانش خواندند (بیهقی، ۲۱۶، ۳۶۷؛ ابن ابی الرجال، ۴۱۳/۴؛ جنداری، همانجا؛ سید، ایمن ، ۹۵). در این زمینه زمخشری، مفسر معروف، از جمله شاگردانِ او بود (ابن ابی الرجال، همانجا) و گفته‌اند که تفسیر *کشاف* او از تفسیر حاکم گرفته شده است،بجز اینکه زمخشری در آن با تعقید سخن گفته است (جنداری، همانجا). رابطهٔ استادی و شاگردی حاکم وزمخشری بر محققان و عالمان قدیم وجدید تا حدود بسیاری پوشیده مانده است. برخی گفته‌اند اولین تفسیر مبسوط معتزلی، تفسیر زمخشری است با نام *الکشاف عن حقایق التنزیل*، لیکن حقیقت این است که زمخشری در اثر خود به تفسیر استادش حاکم،نظر داشته و بر آن مبنا به تفسیر اقدام کرده است (سید، حاشیه بر *العقد*،۲۱۸/۶). از دیگر شاگردان حاکم، قاضی اسحاق بن عبدالباعث بوده که در ۴۴۱ ق نزد وی رفته و از او کسب علم و حدیث کرده است (جنداری، همانجا).

اولاد و اعقاب ابن کرامه نیز در علم و معرفت از پایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند و لقب «حاکم» که داشتند، می‌تواند دلیلی بر مقام علمی آنان باشد. از حاکم فرزندی به نام محمد و معروف به حاکم باقی ماند. حاکم عفیف القضاة هادی و حاکم موفق از فرزندان حاکم محمد بودند. از این عفیف القضاة هادی نیز فرزندی به نام جدش حاکم ابوسعد محسن باقی ماند که در ادب و شعر دستی داشت (بیهقی، ۳۶۸ ـ ۳۶۹).

از استادان حاکم سه تن از همه مهم‌ترند: ابوحامد احمد بن محمد ابن اسحاق نجار (یا نجاری، د ۴۳۳ ق) که اولین استاد او بود و بیشترین اثر را بر وی گذاشت، علی بن عبدالله بن احمد نیشابوری (ابن ابی الطیب، د ۴۵۷ ق) که ساکن بیهق بود و پس از ابوحامد مهم‌ترین مربی او شمرده می‌شد و قاضی القضاة ابومحمد عبدالله بن حسین ناصحی (د ۴۴۷ ق) که حاکم فقه را نزد او خوانده بود. وی همچنین از ابو عبدالرحمن سلمی، ابوالحسین عبدالغافر بن محمد فارسی، قاضی ابوالحسن حافد، ابوالحسین وخشی، ابوعلی وخشی و امیر ابوالفضل میکالی نیز حدیث آموخت (بیهقی، ۳۲۰، ۳۶۷ـ۳۶۸؛ فارسی ۶۹۲ ـ ۶۹۳؛ زرزور، ۷۶ ـ ۷۸).

آراءِ حاکم: مربیان اصلی او و از شاگردان باواسطه یا بی‌واسطهٔ قاضی عبدالجبار، از اهل عدل (معتزله) بودند (زرزور، همانجا) و در شکل دادن به تفکر معتزلی وی سهم اساسی داشتند. به ویژه که در روزگار حاکم فکر شیعی و معتزلی بر نیشابور غالب بود (همو، ۳۸). مورخان به اتفاق آرا او را متکلم معتزلی و از مذهب زیدیه دانسته‌اند (برای نمونه، نک: فارسی، ۶۹۲؛ ابن شهر آشوب، ابن ابی الرجال، جنداری، همانجاها)،تا جایی که از ائمهٔ زیدیهٔ معتزله در عصر خویش شمرده شده است (سید، همانجا).

وی نخست حنفی مذهب بود، ولی از حنفیه برید و به شیعهٔ زیدیه پیوست (ابن ابی الرجال، همانجا). اما در *تاریخ بیهق* خبری از حاکم نقل شده که روایت آن با چند واسطه از مالک بن انس است (بیهقی، ۲۵۱)و این می‌تواند حاکی از تسامح نسبی او در تشیع باشد ـــ چنانکه زیدیه غالباً از چنین تساهلی برخوردار بودند.

حاکم را برجسته‌ترین مورخ معتزله از بعد از ابوهاشم جبائی (د ۳۲۱ ق) تا اواخر سدهٔ ۵ ق و یکی از مهم‌ترین مورخان زیدیه شمرده‌اند. در واقع بعد از قاضی عبدالجبار وی برجسته‌ترین فرد از مکتب جبائیه شمرده می‌شود. موفقیت او در تلخیص دقیق کتب قاضی و آراء جبائیه و استفاده از عبارات واضح و دوری از طرز بیان مغلق قاضی، به خصوص چشمگیر است؛ به طوری که بعد از قاضی از مشهورترین متکلمان جبائیه و شاید آخرین رجل این گروه بود. یحیی ابن حمید در *نزهة الأنظار* در ستایش حاکم، او را «رأس عدلیّه»، «ناصرِ عدلی مذهبان»، «قاطع» و «قاصم» می‌خواند (زرزور، ۸۳ـ۸۴، ۴۵۱ ـ ۴۵۳). از جملهٔ خدمات علمی کم سابقهٔ حاکم در این زمینه، نگارش فصلی است در باب «خروج اهل عدل» که آن را بر *طبقات* افزوده، و در آن از جنگهای معتزلیان و کسانی که بر بنی امیه خروج کرده بودند، یاد کرده است. در این فصل وی پیوند بین شیعه و معتزله و عدم اعتزال معتزله در امر سیاست را شرح داده است (زرزور، ۴۵۲). او در طریق اهل اعتزال پیروی ابوعلی جبایی را می‌کرد، اما سند مذهب اعتزال زمان خود را با چند واسطه به محمد حنفیه می‌رساند که او نیز مستقیماً از پدر خود حضرت علی (ع) و وی از رسول اکرم (ص)آن را اخذ کرده بود. به عقیدهٔ حاکم و دیگر معتزله محمد حنفیه در علم کلام از منزلتی عظیم برخوردار بود و حتی از امام حسن و امام حسین (ع) نیز پیش‌تر می‌رفت (ابن مرتضی، ۲۶، ۱۲۵ ـ ۱۲۶، ۱۳۱).

حاکم اعتقاد راسخ به نظر و تفکر و تدبر داشت، اما به شرطی که به معرفة الله منتج شود. اتخاذ نظر به اندیشه و تعقل شخصی را لازم می‌دانست و ایمانی را که به تقلید حاصل آمده باشد، فاسد می‌شمرد. بدین سان برهان و استدلال را در امر دین ضروری می‌دانست، به زعم او هر مذهبی که دلیلی برایش نباشد، باطل است (زرزور، ۱۹۷ ـ ۲۰۲). به عقیدهٔ حاکم برای معرفت نبوات و شرایع، قول به عدل و توحید از اولِ ضروریات است: «واجب است اولاً خداوند تعالی به صفات و عدلش شناخته آید، سپس تعلم نبوات و سپس دانستن فقه و شرایع و حدیث و تفسیر، زیرا معرفت شرع جز به معرفت کتاب و سنن تمام نمی‌شود و با این ترتیب این علوم واجب می‌گردد» و نیز از اوست که «هیچ علمی از علوم صحیح نیست،مگر بعد از معرفت خداوند و توحید و عدل او » (همو، ۱۷۵).

معتزله پس از اعتقاد به عدل خداوند به قبول تفویض معتقدند و هر که به تفویض بی‌اعتقاد باشد، از شناخت عدل خدا و معرفة الله قاصر آمده، گمراه و سرگردان است. پس مخالفت با جبر برای معتزله امری غیر از دفاع از دین نیست. حاکم با مذهب جبر دشمنی تمام داشت، آن را مناقض *قرآن* و از نمونه‌های بارز کفر می‌شمرد. او به فِرق مختلف چون مرجئه و خوارج نیز پرداخت و آنها را رد کرد، ولی هیچ یک چون جبریه دشمنی او را برنمی‌انگیختند. مذهب جبر در نظر او شامل هر عقیدهٔ مخالف مذهب عدل و توحید می‌شد. وی حتی بزرگ‌ترین

مناقض مکتب خود را قول به جبر می‌دانست، تا جایی که می‌گفت «هر شری از مذهب جبر است». او وقاضی عبدالجبار مذهب اشعریه را جزئی از طایفهٔ گستردهٔ مجبّره می‌دانستند و حاکم در ردّ شدید خود بر این طایفه البته اشاعره را نیز در نظر داشته است (همو، ۲۰۷ـ۲۱۱).

به هر تقدیر اگر حاکم در ابتدای حال ــ زمانی که حنفی مذهب بود ــ به مکتب اعتزال و یا شاخهٔ بهشمیهٔ آن پای‌بندی تمام داشت، پس از انتقال به مذهب زیدیه قطعاً نمی‌توانست با آنان موافقت تام داشته باشد، زیرا اگر چه زیدیه در بیشتر اصول با متکلمان معتزلی متفقند، در قضیهٔ امامت از آن جدا می‌شوند، و حتی در فقه نیز با اینکه فقه زیدی بسیار نزدیک به فقه حنفی است، ولی با آن مطابقت کامل ندارد. اینها همه مجموعاً هویت خاصی به زیدیّه می‌بخشد. حاکم نیز چون دیگر زیدیه از قائلان به امامت زیدبن علی بود و دلیل حقانیت زید را مانند همفکران خود، در روایاتی که به رسول اکرم (ص) یا به ائمه (ع) نسبت می‌داد، جست‌وجو می‌کرد (نک: ابن مرتضی، ۹۳).

حاکم تعلیم بنیادی زیدیه را تفضیل حضرت علی (ع) بر دیگر صحابه و اولویت او در امامت می‌داند و نیز قبول اینکه امام پس از حسنین علیهما السلام باید از اولاد آنان باشد، و این نه به وراثت بلکه به فضل و طلب ثابت می‌شود و نیز اینکه بر امام خروج بر امرای جور واجب است (همو، ۸۹). وی با اینکه شیعه بود، اما از شیعهٔ اثنا عشریه تحاشی می‌کرد و اختلاف آنان را در تعیین هر امام پس از درگذشت امام سابق، با عقیدهٔ آنان دربارهٔ منصوص بودن امامت ناسازگار می‌دانست (همو، ۹۵ـ۹۶). افزون بر این او مهدویّت خاصه را نمی‌پذیرفت و به‌مشروعیت خلافت‌خلفای پیش از حضرت علی (ع) و لزوم انتخاب امام در هر زمان و انعقاد پیمان امامت بـاور داشت (نک: سید، «ترجمة الحاکم»، ۳۵۶ـ۳۵۷).

آثـار: شمار تألیفات ابن کرامه به چهل و چند کتاب می‌رسد (ابن ابی الرجال، ۴۱۳/۴؛ جنداری، همانجا: ۴۲ کتاب):

۱. شاید مهم‌ترین اثر او تفسیربر *قرآن* کریم باشد. بیهقی (ص ۳۶۷) از تفسیری از او در ۲۰ مجلد سخن می‌گوید و جنداری (همانجا) آن را تفسیری مشهور و شاخص در بین تفاسیر می‌شمارد. نام آن باید *التهذیب فی التفسیر* یا *التهذیب فی تفسیر القرآن* باشد که به گفتهٔ ابن ابی‌الرجال (همانجا) در ۹ جزء بزرگ نوشته شده بود. نسخه‌های ناقصی از آن در صنعا، قم و میلان موجود است (عیسوی، ۱۰؛ صنعا، ۱۳۲/۱ـ۱۳۹؛ مرعشی، ۱۰۷/۵؛ *آمبروزیانا*، II/37). تلخیصی از این کتاب نیز موجود است که مؤلف آن دقیقاً معلوم نیست و با عنوان *التقریب المختصر من التهذیب* در کتابخانهٔ عمومی شرقی بانکیپور (*بانکیپور*، XVIII/9) موجود است؛ ۲. *رسالة ابلیس الی المجبرة* (ابن شهرآشوب، همانجا). این کتاب با نامهای گوناگون یاد شده است: *رسالة الشیخ ابی مرة* (ابن ابی الرجال، ۴۱۴/۴)، *رسالة الشیخ ابلیس الی اخوانه المناحیس* (جنداری، همانجا)، *من ابی مرة الی اخوانه المجبرة* (سید، «ترجمة الحاکم»، ۳۵۶؛ زرزور، ۷۳). در *فهرست میکروفیلمها* (مرکزی، ۲۰۱/۳)، این کتاب با نام *رسالة ابلیس الی اخوانه من المجبرة والمشبهة فی الشکایة عن المعتزلة* آمده که در ۱۶ باب است. نسخه‌ای از آن را نیز می‌توان در صنعا با نام *الدّرة علی لسان الشیخ ابی مرّة الی اخوانه من المجبّرة* یافت (عیسوی، ۱۶۲)؛ ۳. *عیون المسائل*، در علم کلام و شرح آن (بیهقی، ابن ابی الرجال، جنداری، همانجاها). نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن موجود است (ورهوره، VII/395)؛ *شرح العیون* هم در همان کتابخانه (همانجا) و نیز صنعا وجود دارد (صنعا، ۶۶۲/۲). آنچه هم در مجموعهٔ *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة* چاپ شده، طبقات ۱۱ و ۱۲ معتزله، برگرفته از *شرح العیون* است؛ ۴. کتاب *تنبیه الغافلین فی (عن/ علی) فضائل الطالبیین*، که گفته‌اند در آیات وارده در شأن امیر المؤمنین (ع) و اولاد اوست و در موضوع خود بی‌نظیر است (جنداری، همانجا). به قول خود مؤلف، وی آیاتی را که اهل تفسیر در باب اهل بیت (ع) ذکر کرده‌اند، در آنجا گرد آورده است (زرزور، ۹۶). نسخه‌هایی از آن در صنعا موجود است (عیسوی، ۶۶؛ صنعا، ۳۲۴/۱، ۵۷۶/۲)؛ ۵. کتاب *التأثیر والمؤثر فی علم الکلام* (ابن ابی الرجال، همانجا؛ سید، «ترجمة الحاکم»، ۳۵۴)، کتابی است در اهمّ موضوعات کلامی و چنانکه مؤلف خود اشاره کرده، در آن به بحث از علل اشیاء، حدوث افعال، کیفیت خلق و ایجاد، قدیم یا محدث بودن جهان، قدرت و علم و حیات خداوند تعالی و نظایر آنها پرداخته است. وی ادیان را بر پایهٔ شناخت این امور می‌داند: مؤثرات، آنچه بی‌تأثیر است، کیفیت تأثیر، صفات مؤثر و آنچه بر آن اثر می‌گذارد (زرزور، ۹۹)؛ ۶. *جلاء الابصار فی متون الاخبار* (ابن شهرآشوب، همانجا)، که ابن اسفندیار (ص ۱۰۱) و جنداری (ص ۳۲) فقط آن را *جلاء الابصار* خوانده‌اند. جنداری (همانجا) این کتاب را مسند می‌خواند و می‌گوید که در حدیث مثل آن کتابی نیست، ولیکن کتاب ظاهراً به ترتیبی است که نمی‌توان آن را مسند دانست (زرزور، ۱۰۷)، زیرا در آن کتاب به بیان فرق و اختلاف در آراء و دیانات پرداخته است (نک: سید، همان، ۳۵۶)؛ ۷. *نصیحة العامة* یا *الرسالة فی نصیحة العامة*، کتابی است که در بیان مذاهب باطل و مذهب صحیح در عقاید تصنیف شده است. نسخی از این کتاب در کتابخانه‌های صنعا، برلین (شم 10294) و جاهای دیگر وجود دارد (ابن ابی الرجال، همانجا؛ عیسوی، ۲۱۰؛ *آلوارت*، IX/594)؛ ۸. کتاب *السفینة فی علم التاریخ*، در ۴ مجلد تألیف شده و در سیرهٔ انبیا، حضرت رسول (ص) و صحابه و عترت (ع) است. گفته‌اند که این کتاب در زیدیه اثر بسیاری داشته و از آن بسیار نقل کرده‌اند (ابن ابی الرجال، جنداری، همانجاها؛ سید، همان، ۳۵۵؛ زرزور، ۱۱۱)؛ ۹. *السفینة الجامعة لانواع العلوم*، در ۴ مجلد و گفته‌اند که در آن بین زهد و فقه جمع کرده است. از این کتاب نسخه‌هایی در صنعا و جاهای دیگر موجود است (سید، ایمن، ۹۵؛ عیسوی،۴۰۷؛ صنعا، ۱۳۴۹/۳)؛ ۱۰. *تنزیه الانبیاء والائمة* (ابن ابی الرجال، همانجا) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه ییل وجود دارد (نموی، 88).

آثار یافت نشده: کتاب *المؤثرات* در حدیث (جنداری، همانجا)؛ *بستان الشرف* (زرزور، ۱۱۳)؛ *الرد علی المجبرة* (جنداری، همانجا)؛ *کتاب الامامة علی مذهب الزیدیة* یا ... *الزیدیة الهادویة* (سید، ایمن، همانجا؛ سید، «ترجمة...»، ۳۵۴)؛ تفسیری مبسوط و تفسیری موجز، هر دو به فارسی (ابن ابی الرجال، همانجا)؛ کتاب *فی الشروط و المحاضرة* (همانجا)،که فؤاد سید («ترجمة الحاکم»، ۳۵۶) آن را با دو عنوان *کتاب المحاضرة* و *کتاب الشروط* آورده است؛ برخلاف این مورد، ابن ابی الرجال (همانجا) از دو کتاب *ترغیب المهتدی* و *تذکرة المنتهی* به طور جداگانه یاد می‌کند که سید (همانجا) دو کتاب را با هم تحت یک عنوان آورده است؛ *کتاب العقل* (ابن ابی الرجال، همانجا)؛ *کتاب الاسماء والصفات*؛ *کتاب الحقائق والوثائق*؛ *المنتخب فی کتاب الزیدیة* (ابن ابی الرجال، همانجا) که سید (همانجا) آن را با عنوان *کتاب المنتخب فی فقه الزیدیة* آورده است، اما زرزور (ص ۱۱۲) احتمال می‌دهد که عنوان آن *المنتخب* یا *المنتخب فی الفقه* بوده باشد؛ *کتاب الانتصار لسادات المهاجرین والانصار*؛ *کتاب تحکیم العقول فی الاصول* (ابن ابی الرجال، همانجا؛ قس: بیهقی، ۳۶۷)؛ *رسالة الباهرة فی الفرقة الخاسرة* (سید، همانجا) که به گفتهٔ زرزور (ص ۹۹) مقصود از آن فرقهٔ باطنیه است؛ *الرسالة الغرّاء* (ابن ابی الرجال، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمدبن صالح، *مطلع البدور ومجمع البحور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *المنیة والامل*، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ بیهقی، علی بن ابی القاسم، *تاریخ بیهق*، به کوشش قاری سید کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸م؛ جنداری، احمدبن عبدالله، *تراجم الرجال المذکورة فی شرح الازهار* ابن مرتضی، صنعا، ۱۳۴۱ ق؛ زرزور، عدنان، *الحاکم الجشمی ومنهجه فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ سید، فؤاد، حاشیه بر *العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین* امام تقی‌الدین فاسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، «ترجمة الحاکم الجشمی»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة* ابوالقاسم بلخی و دیگران، تونس، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۴ م؛ سید، ایمن فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ صنعا، خطی؛ عیسوی، احمد محمد و دیگران، *فهرس مخطوطات المکتبة الغربیة بالجامع الکبیر بصنعاء*، قاهره، ۱۹۷۸م؛ فارسی، عبدالغافربن اسماعیل، *تاریخ نیسابور*، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; *Ambrosiana*; *Bankipore*; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956; *Voorhoeve*.

مسعود جلالی مقدم

اِبْنِ کَرَکی، ابوالوفاء ابراهیم بن عبدالرحمن بن محمد بن اسماعیل کرکی، ملقب به برهان‌الدین (۸۳۵ ـ ۹۲۲ ق / ۱۴۳۲ ـ ۱۵۱۶م)، قاضی و فقیه حنفی و رجل سیاسی مصر. کنیهٔ او را ابوالفضل نیز گفته‌اند. اصل خاندان او به کرک (در شرق اردن) باز می‌گردد. مادرش زنی چرکسی از موالی یشبک اتابک بود. او در قاهره متولد شد و پس از حفظ قرآن به خواندن و حفظ برخی کتب متداول چون *اربعین* نووی، *شاطبیه*، *مختصر* قدوری و *الفیهٔ* ابن مالک مشغول شد. او از استادانی مانند ابن حجر عسقلانی، علم‌الدین بلقینی، قلقشندی، ولوی سفطی، امین آقسرایی و ابن همام و دیگران بهره برد و به کسب اجازه از آنان نایل آمد و در تفسیر، فقه، حدیث و ادبیات تبحر یافت. او براثر کثرت معاشرت با امرا و بزرگان ترک، زبان ترکی را خوب می‌دانست (سخاوی، ۵۹/۱ ـ ۶۱). اگرچه به صورت دقیق مشخص نیست که ابن کرکی چگونه و به چه وسیله به بارگاه امیر قایتبای راه یافته است، اما سخاوی (همانجا) از سفر وی در ملازمت امیر به بحیره یاد کرده و به وضوح اشاره می‌کند که این سفر قبل از به سلطنت رسیدن قایتبای و در زمان امارت او بوده است. او اندکی بعد با به سلطنت رسیدن قایتبای (حک ۸۷۲ ـ ۹۰۱ ق) بیش از پیش نزد سلطان تقرّب یافت و ندیم خاص او شد، چنانکه در خلوت و جمع در ملازمت او بود. گویا سلطان بسیاری از صاحب‌منصبان را عزل کرده، اختیارات آنان را بدو سپرده بود. سخاوی (۶۱/۱ ـ ۶۳) و عیدروسی (ص ۱۰۲) به تفصیل به شرح مناصب او پرداخته‌اند. او در سفرها از جمله سفر به شام، حلب، بیت‌المقدس، مکه و مدینه در رکاب سلطان بود (سخاوی، ۶۲/۱). در ۸۸۳ ق (همو، ۶۳/۱؛ تونکی، ۱۸۰/۳) خاطر سلطان از او رنجیده شد و وی در ۸۸۶ ق به کلی از حضور در بارگاه منع گردید (سخاوی، همانجا؛ عیدروسی، ۱۰۲). آنگاه مدتی در خانهٔ خویش به تدریس و افتاء اشتغال ورزید، تا اینکه در ۸۹۸ ق به امامت اعاده شد و سال بعد اقراء حدیث و مشیخهٔ اشرفیه را نیز به دست آورد. در ۹۰۳ ق در عهد ناصرالدین محمدبن‌قایتبای (حک ۹۰۱ـ۹۰۴ ق) به قضاء حنفیه منصوب گردید، لیکن در ۹۰۶ ق بار دیگر معزول شد و به روزگار شرف‌الدین غوری (حک ۹۰۶ ـ ۹۲۲ ق) مقام قضا به وی پیشنهاد گردید، اما آن را نپذیرفت (عیدروسی، ۱۰۲ـ۱۰۳). مرگ ابن کرکی در قاهره، بر اثر غرق شدن در برکه‌ای که مقابل خانه‌اش قرار داشت، روی داد (غزی، ۱۱۲/۱؛ ابن عماد، ۱۰۴/۸).

آثار: ۱. *تاریخ ابراهیم* که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است (دوسلان، شم 1931)؛ ۲. *فیض المولی الکریم علی عبده ابراهیم*، در فقه حنفی که نسخ خطی آن در کتابخانه‌های مصر، ترکیه و جز آن موجود است (نک: ازهریه، ۲۳۴/۲؛ خدیویه، ۹۸/۳؛ منجد، ۳۱؛ TS، شم 4078; GAL, II/101; GAL, S, II/95). همچنین نسخه‌ای تحت عنوان *مجموعة المسائل* در کتابخانهٔ دانشگاه ییل وجود دارد (نموی، شم 921).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ تونکی، محمود حسن، *معجم المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ عیدروسی، عبدالقادر، *تاریخ النور السافر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ غزی، محمدبن محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبّور، بیروت، ۱۹۴۵م؛ منجد، صلاح‌الدین، *المخطوطات العربیة فی فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز:
De Slane; GAL; GAL, S; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956; TS.

نهار مقیمی

اِبْنِ کَرْمانی، نک: کرمانی، یحیی بن محمد.

اِبْنِ‌کَرْنیب، یا ابنِ کِرْنیب (زبیدی، ۱۴۳/۴)، عنوان سه شخصیت علمی و فلسفی از یک خانواده که در سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰ م در بغداد می‌زیسته‌اند:

۱. **ابو حسین اسحاق بن ابراهیم بن یزید** (زید: ابن ابی اصیبعه، ۲۳۴/۱)، کاتب، ریاضی‌دان و مهندس. ابن ندیم از او در زُمرهٔ شاگردان ثابت بن قره و در طبقهٔ ریاضی‌دانانی چون بنو موسی بن شاکر یاد کرده است (صص ۳۲۰ ـ ۳۲۲). از لقب «کاتب» که نویسندگان متقدم در پی نام نیای ابو حسین آورده‌اند (ابن ندیم، ۳۲۱؛ قفطی، ۱۶۹؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا)، می‌توان دریافت که فن نویسندگی یا کتابت دیوان در خاندان ابن کرنیب سابقه داشته است. از عنوان اثری به نام *کتاب کیف یعلم ما مضی من النهار من ساعة من قبل الارتفاع المفروض* که ابن ندیم به وی نسبت داده (ص ۳۳۲)، نیز برمی‌آید که او از علم نجوم و تقویم‌نگاری هم آگاهی داشته است. قفطی این کتاب را به ابواحمد ابن‌کرنیب، فرزند ابو حسین، نسبت داده (همانجا) و همین انتساب در آثار بعدی (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و در کتب متأخران هم به چشم می‌خورد (بغدادی، ۳۳۲/۱؛ *نامهٔ دانشوران*، ۱۲۲/۷).

۲. **ابو احمد حسین بن ابی الحسین اسحاق بن ابراهیم بن یزید،** فیلسوف، پزشک و متکلم. وی مانند پدرش به ابن کرنیب معروف بود (ابن ندیم، ۳۲۱؛ قفطی، ۱۱۶). قدیم‌ترین منبع موجود که در باب وی مطلبی دارد، کتاب *التنبیه والاشراف* مسعودی است که از وی با کُنیهٔ ابو محمد ابن‌کرنیب یاد کرده و او را هم‌شاگردی ابو بِشْر مَتّی بن یونس (ه م) (د ۳۲۸ ق/۹۴۰ م) و این هر دو را از شاگردان ابو یحیی ابراهیم مَرْوَزی (ه م) دانسته و بر این اعتقاد است که میراث مکتب فلسفی اسکندریه، پس از مروزی به این دو تن و بعد از ایشان به فارابی (ه م) رسیده است (ص ۱۲۲). اما ابن ندیم ابواحمد را از استادان متی بن یونس دانسته (ص ۳۲۲) و چنین می‌نماید که وی را از طریق ابراهیم قُوَیْری و ابوالعباس احمد بن طیب سَرَخْسی شاگرد یعقوب بن اسحاق کِنْدی می‌داند (صص ۳۲۰ ـ ۳۲۱). ابن ندیم می‌افزاید که او در شمار متکلمانی بوده که روش فیلسوفان طبیعی داشته‌اند و در اوج فضل و معرفت بوده است (ص ۳۲۱). قفطی نیز مقام علمی وی را ستوده، اما کنیه‌اش را به تردید «ابوالحسن» یا «ابواحمد» ذکر کرده است (ص ۱۶۹). از قول حسن بن عاشور رُصافی که خود را از شاگردان ابواحمد ابن‌کرنیب می‌شمرده، نقل کرده‌اند که ابواحمد در بغداد اقامت داشته، در منزل خویش تدریس حکمت طبیعی و فنون طب می‌کرده و در حوزهٔ درسیش شاگردان بسیاری حضور می‌یافته‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۱۲۱/۷، ۱۲۲).

مسعودی از تاریخ فوت وی هیچ ذکری به میان نیاورده است. ظاهراً ابن ندیم تاریخ مذکور را در کتاب خود آورده بوده، اما در نسخه‌های موجود این کتاب افتاده است (نک: ابن ندیم، ۳۲۱). برخی از متأخران تاریخ درگذشت او را ۳۰۰ ق/۹۱۳ م دانسته‌اند (بغدادی، ۳۳۲/۱).

آثار: آثار منسوب به وی عبارتند از: ۱. کتاب *الرد علی ابی الحسن ثابت بن قرة فی نفیه وجوب وجود سکونین بین کل حرکتین متضادتین* (ابن ندیم، همانجا). این اثر، ردی بوده است بر کتاب *فی الوقفات التی فی السکون الذی بین حرکتی الشریان المتضادتین*، که ثابت بن قره آن را در دو مقاله به زبان سریانی در رد اثری از کندی تألیف کرده بود. عیسی بن اُسَیْد نَصْرانی، شاگرد ثابت آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده و ثابت بن قره خود آن را تصحیح کرده بوده است. اگر چه حُنین بن اسحاق عبادی از آن کتاب سخت تمجید می‌کرده، اما ابو احمد ابن‌کرنیب، بعد از درگذشت ثابت، آن ردیه را نگاشته است (قفطی، ۱۱۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۱۸/۱). به نظر می‌رسد که قفطی این کتاب را در اختیار داشته، زیرا آن را اثری «بی‌فایده» دانسته است (همانجا)؛ ۲. کتاب *مقالة فی الاجناس و الانواع و هی الامور العامیة* (ابن ندیم، ۳۲۱؛ قفطی، ۱۶۹)؛ ۳. *تفسیر بعض المقالة الاولی و بعض المقالة الرابعة من کتاب السماع الطبیعی لارسطو طالیس*. این اثر تفسیری است بر قسمتهایی از مقاله‌های یکم و چهارم کتاب *سماع طبیعی* ارسطو، تا گفتار در باب زمان (ابن ندیم، ۳۱۱؛ قفطی، ۳۹).

۳. **ابوالعلاء ابن ابی الحسین اسحاق بن ابراهیم بن‌یزید،** ریاضی‌دان و مهندس. ابوالعلاء ابن‌کرنیب فرزند دیگر ابوالحسین و برادر ابواحمد بود که در هندسه تخصص داشت (ابن ندیم، ۳۲۱). نام وی همراه نام پدرش به عنوان ریاضی‌دان و مهندس در زمرهٔ شاگردان ثابت بن قره آمده است (همو، ۳۳۲). او در هندسه استاد ابو عمرو مَغازِلی بوزجانی، حساب‌دان، منجم و مهندس بوده و از همین طریق، ابوالوفا بوزجانی (۳۲۸ ـ ۳۸۸ ق) برادرزادهٔ ابو عمرو را به واسطهٔ عمویش، شاگرد ابوالعلاء ابن کرنیب دانسته‌اند (نک: *لغت‌نامه*، ۳۴۳/۲، ۶۹۱/۳، ۷۸۲/۴۵). آثاری از او ذکر نکرده‌اند.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، *هدیه*؛ زبیدی، *تاج العروس*؛ قفطی، علی ابن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مسعودی، *التنبیه والاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر.

غلامرضا جمشیدنژاد

اِبْنِ کُلّاب، ابومحمد عبدالله‌بن سعیدبن کلاب القطان بصری، متکلم معروف سدهٔ ۳ ق. وی از تدوین‌کنندگان عقاید کلامی سلف است که بعدها کسانی چون ابوالحسن اشعری آراء و روش وی را دنبال کردند و «کلام اشعری» را بنیاد گذاشتند. ابن‌کلاب یکی از مخالفان معروف و معتبر معتزله بود و برضد آراء آنان مصنفاتی پرداخته است (ذهبی، ۱۷۴/۱۱؛ ابن‌حجر، ۲۹۰/۳ ـ ۲۹۱). تاریخ مرگ وی به دقت تعیین نشده، اما نوشته‌اند که او پس از ۲۴۰ ق درگذشته است

(اسنوی، ۳۴۵/۲).

عقاید و آراء کلامی ابن‌کلاب در شکل‌گیری کلام اسلامی اثر مهمی داشته است. متکلمان پس از وی آراء او را به صورت مخالف یا موافق، به طور جدی مورد بحث قرار داده‌اند. پیروان آراء وی «کلابیّه» نامیده شده‌اند. مهم‌ترین نظریهٔ ابن‌کلاب که موجب مخالفتها یا موافقتهای دیگران با وی گردیده، آراء او دربارهٔ حقیقت کلام خداوند و *قرآن*، *تورات* و *انجیل* است. نظریهٔ خاص ابن‌کلاب در مورد کلام خداوند وقتی به درستی روشن می‌شود که پیشینهٔ مباحث مربوط به حقیقت کلام خداوند که در سده‌های ۲ ـ ۴ ق رواج داشت و از پیچیدگی و اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده، مورد توجه واقع شود. در عصر پیامبر اسلام (ص) و دهه‌های نزدیک به آن جذبهٔ *قرآن* مجید چنان شدید بود که اجازهٔ طرح شدن مباحث تحلیلی دربارهٔ ماهیّت آن را نمی‌داد.

در سدهٔ ۲ ق هنگامی که مباحث کلامی پدید آمد و بحث دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات خداوند در میان مسلمانان به صورت جدی آغاز شد، کلام خداوند نیز به عنوان صفتی از ذات یا فعلی از افعال خداوند، مورد بحث واقع شد. در *قرآن* مجید آیاتی آمده بود که برای این کتاب اصلی در عالمی وراء این عالم محسوس قائل بود و آن را نازل شده از آن عالم معرفی می‌کرد: بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجیدٌ. فی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (بروج / ۸۵ / ۲۱، ۲۲)؛ اِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَریمٌ. فی کِتابٍ مَکْنُونٍ (واقعه / ۵۶ / ۷۷، ۷۸)؛ وَاِنَّهُ فی اُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکیمٌ (زخرف / ۴۳ / ۴). می‌توان چنین حدس زد که از طرفی با توجه به این آیات و از طرف دیگر با توجه به آیاتی که همه چیز را مخلوق خداوند معرفی می‌کنند، عقیده‌ای وجود داشت که حقیقت *قرآن* گرچه قبل از نزول به این عالم وجود داشته، ولی آن حقیقت، حادث و آفریدهٔ خداوند است. این عقیده دچار تحولات گردید و در سده‌های ۲ و ۳ ق بحثهای پیچیده‌ای دربارهٔ معنا و مشخصات کلام خداوند و حقیقت *قرآن* مجید پدید آمد.

ابن‌کلاب در سدهٔ ۳ ق مطلب تازه‌ای در این باب مطرح کرد که خصوصاً متکلمان عقل‌گرای معتزلی سخت با آن مخالف بودند. قبلاً دو نظر اصلی دربارهٔ حقیقت کلام خداوند و *قرآن* در عصر ابن‌کلاب وجود داشت: یکی از این دو نظر، قدیم بودن کلام خداوند است که متعلق به سلفیان، از جمله احمدبن حنبل است و دیگری مخلوق بودن آن متعلق به متکلمان معتزلی است. نخستین گزارشگر نظریهٔ قدم *قرآن*، اشعری است. وی قول به غیر مخلوق بودن *قرآن* به عنوان کلام خداوند را به گروهی از پیشینیان نسبت داده که آنان را «اصحاب حدیث و اهل سنت» نامیده است (نک‍ : ص ۲۹۲). وی پس از بیان عقاید گوناگون فرقی که معتقدند *قرآن* کلام مخلوق خداوند و جسم و عرض است، به بیان عقاید کسانی می‌پردازد که معتقدند *قرآن* نامخلوق است و عرض و جسم هم نیست و این جماعت را اصحاب حدیث و اهل سنت می‌نامد. اشعری ابن‌کلاب را از این جماعت می‌شمارد و سپس اختلاف همین جماعت را در تصور و تلقی این عقیده توضیح می‌دهد (صص ۵۸۲ ـ ۶۰۳؛ برای اطلاع از عقاید معتزله و اشاعره دربارهٔ خلق *قرآن*، نک‍ : قاضی عبدالجبار، ۶/۷، ۷، ۱۴، ۴۳، ۴۸، ۸۴، جم‍ ؛ عضدالدین ایجی، ۲۹۳، ۲۹۴؛ نیز نک‍ : ولفسون، 274-264).

ابن‌کلاب در مورد حقیقت کلام خداوند و *قرآن* مجید از طرفی معتقد به مخلوق نبودن کلام خدا و مخالف معتزله بود و از طرف دیگر کلام خدا را یک حقیقت قدیم می‌دانست که نه عین ذات است و نه جدای از ذات و نیز *قرآن*، *تورات* و *انجیل* را تعبیرهای گوناگون عربی و عبری آن حقیقت می‌شمرد و نه عین آن حقیقت. این مطلب که *قرآن* تعبیری است عربی از کلام قدیم خداوند، در میان مسلمانان کاملاً تازگی داشت و قبل از ابن‌کلاب کسی آن را مطرح نکرده بود. اشعری که نخستین گزارشگر آراء ابن‌کلاب است، نظریهٔ ویژهٔ او را چنین بیان می‌کند: خداوند از ازل متکلم است و کلام وی قدیم است و صفتی است قائم به او، چنانکه علم و قدرت، صفات قدیم وی و قائم به اویند. کلام خداوند حروف و اصوات نیست، انقسام و جزء و بعض ندارد و تغییر پیدا نمی‌کند، یک معنای یگانه است که قوام آن به خداست. حروف، رسم کلام خداوند و قرائت آن هستند و از این رو تغییر پیدا می‌کنند. درست نیست که گفته شود کلام خداوند همان خداوند است یا بعض او یا غیر او. تعبیراتی که از کلام خداوند صورت می‌گیرد، گوناگون می‌شود، ولی کلام وی گوناگون نمی‌شود، چنانکه ما خداوند را به صورتهای مختلف یاد می‌کنیم، ولی ذات خداوند که یاد شده است، مختلف و متغیر نمی‌شود. کلام خدا (*قرآن*) به این جهت عربی نامیده می‌شود که رسم آن، یعنی «تعبیر» و «قرائت» آن عربی است، چنانکه موقعی که رسم و تعبیر آن عبری بود، *تورات* نامیده شده است. آنچه انسانها تلاوت می‌کنند و ما آن را می‌شنویم، فقط تعبیری است از کلام خداوند (که به انبیا رسیده است)، ولی موسی (ع) عین کلام خدا را که خود خدا آن را بیان می‌کرد، شنید (صص ۵۸۴ ـ ۵۸۵).

بنابراین نظریه، رسم و تعبیر عربی یا عبریِ کلام خداوند، غیر از عین کلام خداوند است، *قرآن* مجید رسم و تعبیر کلام الٰهی است و نه عین آن. به‌عقیدهٔ ابن‌کلاب طی نزول وحی قرآنی و شنیده شدن آن به‌وسیلهٔ پیامبر اسلام، یک پدیدهٔ «تعبیر» واقع شده است که دارای مشخصات زبان عربی است. ظاهراً ابن کلاب معتقد بود، با محدودیتهایی که در زبان عربی به‌عنوان یک پدیدهٔ مخلوق وجود دارد، کلام خداوند در طی نزول محدودیت پیدا کرده و بشری شده است و به‌این جهت نمی‌توان گفت کلام خداوند با نزول بر پیامبر (ص) به‌صورت مصحف درآمده است و نمی‌توان گفت آنچه به‌صورت *قرآن* در دسترس ماست، عین کلام خداوند است (قس: ولفسون، 244-257, 289-279؛ فان اس، 103 به‌بعد). عقیدهٔ ابن کلاب دربارهٔ مخلوق نبودن *قرآن* همان عقیدهٔ سلف است، ولی نظریهٔ اختصاصی وی این است که کلام خدا چون ذات خداوند است و همانطور که حقیقت خداوند در هیچ صورتی مجسم نمی‌شود، حقیقت کلام خدا نیز در هیچ صورتی حتی به‌صورت مصحف در دسترس انسان قرار نگرفته است.

آراء ابن کلاب مورد دقت و بررسی متفکران و متکلمان پس از وی

واقع شده است. از پیشینیان اشعری و قاضی عبدالجبار به‌نقد جدی آراء وی پرداخته و بعدها نیز کسانی چون ابن‌تیمیه آراء او را نقد کرده‌اند. قاضی عبدالجبار به‌صورت مشروح آراء ابن‌کلاب و کلابیه را در مورد حقیقت کلام خداوند نقد کرده است (۹۵/۷ ـ ۱۱۶). معتزله حملات شدیدی به‌آراء ابن‌کلاب کرده‌اند. به‌نظر می‌رسد متکلمان معتزلی نظریهٔ ابن‌کلاب در مورد کلام خداوند را با روش عقلانی کردن دین که شیوهٔ معتزله بود، سازگار نمی‌یافتند. معتزله درصدد معقول ساختن حقایق دینی بودند و نظرشان این بود که آنچه دین از آن سخن می‌گوید، قبلاً با عقل قابل دریافت و مفهوم شدن است. نظریهٔ ابن‌کلاب حقیقت کلام خداوند را که اساس دین اسلام است در وراء معقول و مفهوم قرار می‌داد و *قرآن* را تنها یک تعبیر عربی با محدودیتهای بشری از آن کلام به‌شمار می‌آورد و به‌نظر وی مسلمانان به‌حقیقت کلام خدا دسترسی ندارند. از طرفی *تورات* و *انجیل* نیز تعبیرات دیگر همان حقیقت وراء معقول و مفهومند و باطن هر سه دین اسلام و یهودیت و مسیحیت عبارت است از یک «حقیقت واحد» که همان کلام قدیم خداوند است. در این نظریه منسوخ شدن یهودیت و مسیحیت و حاکمیت مطلق معنوی و دنیوی دین اسلام معنای روشنی ندارد. مهم‌تر از این دو نکته این است که تصور کلام قدیم ملازم با ذات خداوند تشابه شدیدی با عقیدهٔ مسیحیان دربارهٔ عیسی مسیح دارد. این سه ویژگی نظریهٔ ابن‌کلاب با دو هدف عمدهٔ معتزله که عبارت از عقلانی کردن آیین اسلام و تشخص ویژه بخشیدن به‌آن در مقابل یهودیت و مسیحیت بود، کاملاً ناسازگار می‌نمود و به‌این جهت مخالفت شدید آنان را برانگیخته بود.

ابن‌تیمیه که خود از احیاکنندگان شیوهٔ سلف است، در دو کتاب *منهاج السنة النبویة* و *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول* در عین تکریم و تعظیم ابن‌کلاب، رأی ویژهٔ او دربارهٔ کلام خداوند را نپسندیده است. وی می‌نویسد: نظر همهٔ سلف از صحابه و تابعین و ائمهٔ دیگر این است که *قرآن* کلام خداوند است و مخلوق نیست، ولی آنها عقیدهٔ ابن‌کلاب دربارهٔ ملازمت قدیم کلام با ذات خداوند را قبول نکرده‌اند (*منهاج*، ۲۰۸/۱). این عقیدهٔ کلابیه که آنچه از طرف خداوند نازل شده، عین کلام خداوند نیست و *تورات* و *انجیل* و *قرآن* فقط در زبان و عبارات اختلاف دارند و محتوای آنها واحد است و سخن گفتن خداوند چیزی غیر از خلق ادراک برای انبیا نیست، مورد پذیرش مردم (جمهور علمای اسلام) قرار نگرفته است (همو، *موافقة*، ۳۶۹/۱).

ابن کلاب این نظریه را که کلام خداوند صفتی است قائم به ذات خداوند که نه عین اوست و نه غیر او، به‌سایر صفات خداوند نیز تعمیم داده بود. به‌گفتهٔ اشعری: ابن‌کلاب معتقد بود که کلیهٔ اسماء و صفات خداوند چون علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، عزت، جلال، کبریا، جـود، کرم، بقا، اراده، کراهت، رضا، غضب، حب و بغض، دوستی و دشمنی و... چون ذات خداوند قدیم است و باخداونداست. معنای عالم بودن یا قادر یا حی یا... بودنِ خداوند این است که او دارای علم و قدرت و حیات و... است. اسماء و صفات ذات خداوند، نه عین خداوند است و نه غیر خداوند، ولی قائم به خداوند است. همچنین وجه خداوند نه عین اوست و نه غیر او، ولی صفت اوست و همین‌طور دو دست خدا و عین و بصر او صفات ویند که نه عین او نه غیر اویند. این صفات مغایر یکدیگر نیستند، ولی در عین حال مثلاً علم عبارت از قدرت یا صفت دیگر نیست و هیچ صفتی عین صفت دیگر نیست (صص، ۱۶۹ ـ ۱۷۰).

آثـار: آثارمنسوب به‌ابن‌کلاب اینهاست: ۱. *الردعلی‌الحشویة*؛ ۲. *الرد علی المعتزلة*؛ ۳. *خلق الافعال*؛ ۴. *الصفات* (ابن ندیم، ۱۸۰، ۴۴۰/۱)، که هیچ کدام در دست نیست.

مآخذ: ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم، *منهاج السنة النبویة*، قاهره، ۱۳۲۱ ق؛ همو، *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به‌کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب؛ قاضی عبدالجبار، احمد بن حسین، *المغنی*، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ *قرآن مجید*؛ نیز:
Van Ess, Josef, "Ibn Kullāb und die Miḥna", *Oriens*, Leiden, 1967, vols. XVIII – XIX; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

محمد مجتهد شبستری

اِبْنِ کَلْبی، نک: کلبی.

اِبْنِ کِلِّس، ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن ابراهیم بن هارون بن کلس (۳۱۸ ـ ۳۸۰ ق/۹۳۰ ـ ۹۹۰ م)، از دیوانیان دوران حکومت کافور اخشیدی و المعزلدین الله و وزیر العزیز بالله خلیفهٔ فاطمی. ابن کلس در خانواده‌ای یهودی در بغداد به دنیا آمد. حساب و نوشتن را در همان شهر فرا گرفت، سپس به همراه پدرش به شام کوچ کرد و در رمله ساکن شد. در این شهر به عنوان وکیل (نمایندهٔ خرید) بازرگانان مشغول کار گردید و پس از مدتی، با اموالی که نزد او گرد آمده بود، به مصر گریخت و برای کافور اخشیدی به تجارت پرداخت (ابن قلانسی، ۵۵).

ابن کلس در مصر از سوی کافور مأمور خرید کالاهایی گشت که بهای آنها از درآمد اراضی کشاورزی پرداخت می‌شد و همین امر موجب گردید که اطلاعات دقیقی در باب روستاهای مصر و درآمد آنها حاصل نماید (مقریزی، *الخطط*، ۵/۲) و با اظهار لیاقت، توانایی و امانت توجه کافور را جلب کند. به گفتهٔ ابن صیرفی (صص ۱۹ـ۲۰) ابن کلس با آگاه کردن کافور از میراث چند تن، از جمله یک یهودی و ارسال ماترک آنها برای او و نیز تظاهر به استغنای طبع توانست مورد وثوق مخدومش قرار گیرد و متصدی دیوان مصر و شام شود. سپس به طمع وزارت، اسلام آورد (ابن قلانسی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۳/۷) و به فراگیری *قرآن* و فقه پرداخت (۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م). با این وصف

شواهد از پای‌بندی او به آیین جدید حکایت می‌کنند (ابن خلکان، ۳۴/۷؛ ذهبی، ۴۴۳/۱۶).

با اسلام آوردن ابن کلس موقعیت ابوالفضل جعفر بن فرات ـ معروف به ابن حنزابه ـ وزیر کافور متزلزل و خصومتش با او آغاز شد که پس از مرگ کافور (۳۵۷ ق) علنی گشت. در این زمان با توافقی که به عمل آمد احمد بن علی بن اخشید در ۱۱ سالگی جانشین کافور شد و به علت صغر سن، حسین بن عبیدالله بن طُغج به نیابت او زمام امور را در دست گرفت. ابن حنزابه که منصب سابق را نیز حفظ کرده بود، به دستگیری دیوانیان عصر کافور از جمله ابن کلس دست یازید و به مصادرهٔ اموال آنان اقدام کرد. با پادرمیانی یکی از علویان به نام ابوجعفر مسلم بن عبیدالله حسینی، ابن کلس پس از پرداخت ۴،۵۰۰ دینار از بند ابن حنزابه رهایی یافت و با کمک برادرش مخفیانه از مصر عازم قلمرو ابوتمیم معد ملقب به المعزلدین الله فاطمی در مغرب شد (ابن خلکان، ۳۴۷/۱، ۲۸/۷).

گرچه اخبار منابع شامی و مصری، به ویژه ابن تغری بردی (۲۱/۴) ـ مبنی بر اینکه ابن کلس با پیوستن به المعز او را به فتح مصر تحریک کرد و از این رو نقش مهمی در پیدایش خلافت فاطمیان ایفا نمود ـ با اقبال محققان مواجه شده است (EI²؛ قاسم، ۱۰)، ولی روایت مذکور جای تردید بسیار دارد. زیرا به تصریح ابن خلکان (۲۲۵/۵ ـ ۲۲۶) المعز خود پس از آگاهی از مرگ کافور در صدد فتح مصر بود و در همین زمان لشکریان مصر نیز به علت عدم دریافت مستمری و پاداش از ابن حنزابه ناراضی و با مکاتبات خود المعز را به تصرف مصر تشویق کرده بودند (همو، ۳۷۶/۱). المعز هم سپاهی به فرماندهی جوهر صقلی برای فتح آن دیار اعزام نمود. ابن کلس به هنگام گریز به مغرب در بین راه با لشکر مذکور مواجه شد و با ایشان به مصر بازگشت و به هنگام فتح مصر در ۳۵۸ ق در کنار جوهر بود (قرشی، ۲۲۹/۶؛ قس: ابن خلکان، ۲۸/۷).

پس از استقرار جوهر در مصر، ابن کلس یک بار دیگر عازم مغرب شد و در آنجا به خدمت المعز درآمد و تا ۳۶۲ ق که به همراه او به مصر بازگشت، در مغرب به سر برد و در طول این مدت توجه المعز را جلب کرد (قرشی، همانجا). آنچه منابع شامی در باب نقش اطرافیان یهودی المعز در ترقی ابن کلس ذکر کرده‌اند، به همین دوره بازمی‌گردد (ابن قلانسی، ۵۵؛ ابن خلکان، ۳۳/۷، به نقل از ابن عساکر).

به دنبال عزل جوهر از تصدی مالیه (محرم ۳۶۳) المعز، ابن کلس و عُسلوج بن حسن ونهاجی را مأمور اصلاح امور مالی کرد. تدابیر او و عسلوج موجب افزایش بی‌سابقهٔ درآمد و تثبیت بهای دینار معزی به زیان دینار عباسیان در مصر شد (مقریزی، *الخطط*، ۵/۲ ـ ۶، *اتعاظ الحنفا*، ۱۹۸ ـ ۱۹۹؛ همو، *شذور العقود*، ۲۶ ـ ۲۷).

با مرگ المعز (ربیع الآخر ۳۶۵/ دسامبر ۹۷۵) پسرش ابو منصور نزار ملقب به العزیز بالله در شرایطی جانشین او گشت که با استیلای الپتکین ترک، سردار شورشی عزالدوله بختیار دیلمی، بر دمشق (۳۶۴ق) اقتدار فاطمیان در شرق به شدت متزلزل شده بود. به پیشنهاد ابن کلس، العزیز سپاهی به فرماندهی جوهر برای فتح دمشق فرستاد. اتحاد الپتکین و قرامطهٔ احساء با وجود پیروزیهای نخستین سودی نبخشید و العزیز در محرم ۳۶۷ موفق به شکست الپتکین و جلب قرامطه شد (ابن قلانسی، ۲۹ ـ ۳۷؛ ابن اثیر، ۶۵۶/۸ ـ ۶۶۱). ظاهراً ابن کلس در این موفقیت نقش مهمی ایفا نمود، زیرا در آغاز محرم همین سال از سوی العزیز به وزارت منصوب گردید (مقریزی، *الخطط*، ۶/۲). بدین ترتیب منصب وزارت در دستگاه خلافت فاطمیان پدیدار شد و ابن کلس نخستین وزیر این سلسله گشت (ابن صیرفی، ۱۹؛ ابن خلکان، ۲۹/۷) و در رمضان ۳۶۸/ آوریل ۷۹۷ از العزیز لقب «الوزیر الاجل» و اموال فراوان دریافت کرد (ابن صیرفی، ۲۱؛ مقریزی، همانجا) و در راه اعتلای سیاسی و فرهنگی قلمرو فاطمیان کوشش بسیار نمود.

نظر به مجاورت آل بویه، حمدانیان حلب و روم شرقی با شام و فلسطین، استقرار حاکمیت العزیز بر منطقهٔ مذکور اهمیت بسیار داشت. در آغاز وزارت ابن کلس، ابو تغلب غضنفر بن ناصرالدولهٔ حمدانی که پس از شکست از عضدالدولهٔ دیلمی به قلمرو فاطمیان گریخته بود، بر سر حکومت دمشق با قسّام جانشین الپتکین درگیر بود. با حیلهٔ ابن کلس، ابو تغلب در جنگ با مفرّج بن دغفل بن جرّاح ـ رئیس قبیلهٔ طی که در فلسطین مستقر بود ـ به قتل رسید و کمی بعد دست قسّام نیز از دمشق کوتاه شد (۳۷۰ ق). حاصل کشمکشهای این دوران افزایش قدرت مفرج دغفل بود که از العزیز اطاعت چندانی نداشت (ابن قلانسی، ۳۹ ـ ۴۲). اصول سیاست ابن کلس در قبال شامات را در نصایحی که به وقت مرگ به العزیز کرد، می‌توان یافت: تا زمانی که روم با تو در صلح است با او در صلح باش. از حمدانیان حلب به خطبه و سکه قناعت کن و هرگاه فرصت نابودی مفرج بن دغفل فراهم آمد، آن را از دست مده (روذراوری، ۱۸۵/۳؛ ابن قلانسی، ۵۶). این اصول را خود ابن کلس در دوران وزارت به کاربست و هم از این رو بود که میان فاطمیان و روم شرقی در شام برخوردی پیش نیامد و یکجور، عامل ناراحتی حمدانیان در حمص به رغم پیوستن به العزیز نتوانست به حکومت دمشق دست یابد (ابن قلانسی، ۴۸ ـ ۵۵؛ ابن اثیر، ۱۷/۹، ۵۸). ابن کلس برای نابودی مفرج بن دغفل نیز از هیچ کوششی فروگذار نکرد. حیله، تفرقه افکنی و حتی توطئهٔ قتل از جمله ابزارهایی بود که وی در اجرای سیاست خود به کار می‌گرفت.

اختیاراتی که ابن کلس از العزیز گرفت، نشان می‌دهد که وی می‌خواست کارها را در نهاد وزارت متمرکز کند. تشکیل دواوین مختلف در محل استقرار وزیر (مقریزی، همانجا)، تضعیف مغربیها که در دوران آغازین خلافت فاطمیان از منصب و قدرت برخوردار بودند، استفاده از مأمورین تازه مسلمان خبرچین، مداخله در امور نظامی و به‌ویژه قضایی (کندی، ۵۹۰ ـ ۵۹۳) از کوشش او در این راه خبر می‌دهد.

رابطهٔ ابن کلس با العزیز، بجز یکبار که عزل کوتاه مدت او را از وزارت در پی‌داشت (۳۷۳ ـ ۳۷۴ ق)، همواره حسنه بود. علت این عزل را خشم خلیفهٔ فاطمی از قتل الپتکین به دستور ابن کلس ذکر کرده‌اند. الپتکین پس از شکست مورد عنایت العزیز قرار گرفته بود و نسبت به ابن کلس سرگرانی می‌کرد (همدانی، ۲۲۸/۱؛ ابن اثیر، ۶۶۱/۸)، ولی به احتمال قوی العزیز برای رضای یاران مغربی خود بدین کار مبادرت نمود. زیرا مغربیان با ابن کلس مخالفت می‌ورزیدند و حتی در ۳۷۲ ق (ابن قلانسی، ۵۰؛ ابن اثیر، ۱۸/۹) در دوران آشفتگی ناشی از خشکسالی در پی قتل وزیر برآمدند. وانگهی العزیز، بر پایهٔ یک روایت، ابو محمد حسن بن عمار کتامی (عمشار المغربی: ابن دواداری، ۲۰۸/۶) را که از سران مغربیان بود، جانشین او کرد (همو، ۲۰۵/۶ ـ ۲۰۸؛ ابن خلکان، ۳۷۴/۵). اما نابسامانی امور موجب گردید که خلیفهٔ فاطمی بار دیگر وزارت را به ابن کلس واگذار کند و اموال و غلامان بسیار به او ببخشد (۳۷۴ ق). این بار ابن کلس تا پایان عمر منصب خود را حفظ کرد. بی‌تردید گذشته از توانایی سازماندهی باید محافظه‌کاری و کوشش ابن کلس در جلب رضای العزیز را از عوامل مهم ابقایش محسوب نمود (نک: قلقشندی، ۳۹۱/۱۴؛ مقریزی، *الخطط*، ۷/۲؛ ابن خلکان، ۳۰/۷ ـ ۳۱؛ ابن سعید، ۶۴ ـ ۶۵).

ابن کلس در دوران وزارتش برای افزایش شکوه دربار العزیز اقداماتی به عمل آورد. از جمله مقرر داشت که دسته‌ای از فرماندهان نظامی در موکب خلیفه حرکت نمایند. خود نیز با استفاده از ثروت اعطایی العزیز زندگی پرتجملی در کاخش ترتیب داد و دسته‌ای از غلامان و نظامیان که به علت انتساب به او «الطائفة الوزیریة» نامیده می‌شدند، برای خود فراهم آورد و آنان را در ناحیه‌ای از قاهره مستقر ساخت که به «الحارة الوزیریة» موسوم گشت (ابن صیرفی، ۲۳؛ ابن خلکان، ۲۹/۷ ـ ۳۰؛ مقریزی، همان، ۵/۲). چون «الطائفة الوزیریة» جهت مقابله با خطرات احتمالی مغربیها سازماندهی شده بود (قرشی، ۲۴۱/۶)، احتمالاً زمان تشکیل آن به سالهای پس از ۳۷۲ ق و به ویژه دورهٔ دوم وزارت او (۳۷۴ ـ ۳۸۰ ق) باز می‌گردد.

اشتغال ابن کلس به امور سیاسی مانع از توجهش به مسائل فرهنگی نشد و گشاده دستی او، گروهی از فقها، علما، اطباء و شعرا را پیرامون وی گرد آورد. ایشان آثار خود را در مجلس وزیر عرضه می‌کردند (ابن خلکان، ۲۹/۷). محمد بن احمد تمیمی طبیب که کتاب *مادة البقاء باصلاح فساد الهواء و التحرّز من ضرر الاوباء* را برای ابن کلس تألیف کرد (قفطی، ۱۰۶) و ابو حامد احمد بن محمد انطاکی معروف به ابـوالـرقعمق شاعر مصری از آن جمله‌اند (ابن خلکان، ۱۳۱/۱). رغیب، دیگر شاعر مصر نیز او را به واسطهٔ گشاده دستیش ستوده است (ابوحیان توحیدی، ۸۳). ابن کلس، گذشته از دانش پروری، خود نیز اهل قلم بود.

از تألیفات او اینهاست: ۱. *کتاب فی القراءات*؛ ۲. *کتاب فی الادیان*، که بعداً آن را مختصر کرد؛ ۳. *کتاب فی آداب رسول الله* (ص)؛ ۴. *کتاب فی علم الابدان وصلاحها*، در هزار برگ؛ ۵. *رسالة الوزیریة* یا *مصنّف الوزیر*، در فقه اسماعیلیه. گرچه منابع متقدم این اثر را مجموعهٔ مسموعات ابن کلس از المعز و العزیز ذکر کرده‌اند (ابن صیرفی، ۲۲؛ قس: ابن خلکان، ۳۰/۷؛ مقریزی، همان، ۶/۲)، ولی از اظهارات متأخرین اسماعیلیه چنین برمی‌آید که رسالهٔ مذکور با استفاده از آثار قاضی نعمان بن محمد ــ به ویژه کتاب مشهور *دعائم الاسلام* ــ تألیف شده است (قرشی، ۲۳۲/۶)؛ ۶. *مناسک الحج* (مقریزی، همانجا؛ ایوانف، 38).

در میان آثار مذکور *الرسالة الوزیریة* از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به نظر می‌رسد که ابن کلس با تألیف و تدریس آن (۳۷۰ ق به بعد) در صدد بوده است که دستگاه خلافت فاطمیان را بر اساس استنباط شخصی خود از فقه اسماعیلیه سازمان دهد و گذشته از وزارت نقش یک نظریه پرداز را نیز ایفا نماید. وی می‌کوشید این کتاب را به راهنمای مردم در اجرای وظایف شرعی ایشان تبدیل کند و گروهی از عالمان را به صدور فتویٰ از روی آن واداشته بود (ابن صیرفی، ۲۲؛ ابن خلکان، ۳۰/۷).

بی‌تردید مهم‌ترین اقدام فرهنگی ابن کلس را باید کوشش او در تبدیل جامع الازهر به مرکزی علمی دانست. قلقشندی به روایت مسبّحی (د ۴۲۰) می‌نویسد: به درخواست وی، عزیز برای ۳۷ تن از فقها مقرری تعیین کرد و ایشان را در خانه‌های مجاور الازهر سکنی داد. این افراد حلقهٔ درس خود را در جامع الازهر تشکیل می‌دادند (۳۶۳/۳؛ نک: مقریزی، همان، ۲۷۳/۲، که شمار آنان را ۳۵ نفر ذکر کرده است). ظاهراً علاقهٔ ابن کلس به علم و علما از اهداف سیاسی خالی نبود. به عنوان مثال او محمد بن عبدالله عُتَقی را که در کتاب تاریخش از ذکر محاسن امویان و عباسیان خودداری نکرده بود، تنبیه کرد (قفطی، ۲۸۵).

از میان بناها و آثاری که ابن کلس پدید آورد، می‌توان به «جامع الحاکم» (مقریزی، همان، ۲۷۷/۲) و همچنین ۷ باغ در قاهره معروف به «بساتین الوزیر» (ابن دقماق، ۵۷/۱) اشاره کرد. این باغها در قرن ۹ ق بخشی از الحارة الوزیریة به شمار می‌آمدند (مقریزی، همان، ۱۴/۲).

ارباب رجال و تواریخ، احوال ابن کلس را از دیدگاههای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. شامیان به زیان و اسماعیلیان به سود او قلم زده‌اند. آنچه از مجموع داوریهای نویسندگان می‌توان دریافت این است که وی مردی کاردان، کاربُر، زیرک، وفادار به مخدوم و در عین حال جاه‌طلب بود و برای دستیابی به اهدافش از هیچ کوشش و اقدامی فروگذار نمی‌کرد. چنین می‌نماید که خصلت وفاداری او در زمان حیاتش شهرت داشت (ابن خلکان، ۲۷/۷؛ یافعی، ۲۵۰/۲). ابن کلس در ۶۲ سالگی بیمار شد و در ذیحجهٔ ۳۸۰ ق / فوریهٔ ۹۹۱ م درگذشت. در آخر عمرش العزیز شخصاً بر بستر او حاضر شد و پس از مرگ بر جنازه‌اش نماز گزارد و در فقدان وی اشک ریخت. مراسم کفن و دفن او با شکوه برگذار شد (نک: ابن خلکان، ۳۴/۷). مرگ او

تغییراتی را در تشکیلات دولت درپی آورد و برای مدتی وزارت حذف و منصب «وساطت» و «سفارت» به جای آن پدید آمد که از لحاظ اختیارات در مرتبهٔ پایین‌تری بود (مقریزی، همان، ۴۳۹/۱؛ قس: ابن صیرفی، ۲۶). از بازماندگان ابن کلس دربارهٔ دو دختر وی اطلاعاتی در دست است (یاقوت، ۱۷۳/۷؛ مقریزی، همان، ۸/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر و جامع الغرر*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *عنوان المرقصات*، بولاق، ۱۲۸۶ ق؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، دارالثقافة؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابوحیان توحیدی، *مثالب الوزیرین*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ روذراوری، محمد بن حسین، *ذیل تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ قاسم، قاسم عبده، *الیهود فی مصر*، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ قرشی، ادریس عمادالدین، *عیون الاخبار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ قلقشندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۲ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب *الولاة* وکتاب *القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *اتعاظ الحنفا*، به کوشش جمال الدین شیّال، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۴ ق؛ همو *شذور العقود فی ذکر النقود* (*النقود الاسلامیة*)، به کوشش محمد السید علی بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI^{2}; Ivanow, W., *Ismaili Literature*, Tehran, 1963.

محمد علی کاظم بیگی

اِبْنِ کَمالْ پاشا، نک: کمال پاشازاده.

اِبْنِ کَمّونه، سعدبن منصوربن حسن‌بن هبة‌الله‌بن کمونه(د ۶۸۳ ق / ۱۲۸۴ م)، فیلسوف و چشم پزشک. از تاریخ و محل تولد او اطلاعی در دست نیست و حتی ابن فُوَطی معاصر وی نیز که شرح احوال او را نوشته، در این باره سکوت کرده است. اگرچه برخی از نویسندگان، نیای او هبة‌الله بن کمونهٔ اسرائیلی را از فیلسوفان یهودی معاصر ابن سینا و ابوریحان بیرونی و ابوالخیر خمار شمرده‌اند (آقا بزرگ، ۲۸۶/۲)، ولی در منابع کهن بدین معنی اشاره نشده است. با اینهمه خود وی در کتاب *البلدان* در ذیل شهر قزوین، از ابوالقاسم بن هبة‌الله کمونی به‌عنوان نیای خود نام برده است (ظاهریه، ۱۱۵).

شهرت ابن کمونه در میان فیلسوفان مسلمان، بیشتر به‌سبب شبهاتی است که به‌او نسبت داده‌اند و همین معنی سبب شده که آثار فلسفی او مورد توجه واقع نشود. چه، ابن فوطی به‌عنوان قدیم‌ترین نویسنده‌ای که دربارهٔ او سخن رانده، وی را مردی ادیب، فیلسوف، منطقی و ریاضی‌دان دانسته که طالبان علم به‌او روی می‌آوردند. وی چندان شهرت داشته است که ابن فوطی از او درخواست می‌کند، چیزی برایش بنویسد که زینت‌بخش کتابش باشد و ابن کمونه ابیاتی برای او می‌فرستد (*تلخیص مجمع الآداب*، ۱۶۰/۴ ـ ۱۶۱). ابن کمونه با دانشمندان و فیلسوفان معاصر خود مکاتبه داشته و رساله‌ای حاوی پرسشهای او از خواجه نصیرالدین طوسی و پاسخهای خواجه برجای مانده است (دانش پژوه، شم ۲۸۶). وی همچنین با نجم الدین دبیران کاتبی (شورا، ۹ (۲) / ۵۰۳، ۵۰۴) و شمس‌الدین محمد جوینی رابطه داشته و کتاب *اللمعة الجوینیة* را چنانکه خود در مقدمهٔ آن اشاره کرده، به‌نام شمس‌الدین نوشته است. از این معنی می‌توان دریافت که وی به‌رغم آنکه از دیدگاه برخی از فیلسوفان و متشرعان مطرود بوده، دانشمندان معاصرش به‌وی به‌دیدهٔ اعتنا می‌نگریستند. اگرچه فیلسوفان بعدی کمتر بهاقوالش استناد کرده‌اند، ولی صدرالدین شیرازی درمسألهٔ تصور و تصدیق ازاو آرائی نقل کرده است (ص ۳۱۵). دربارهٔ اعتقادات مذهبی ابن کمونه، اختلاف بسیار هست. در حالی که بسیاری او را یهودی دانسته‌اند، بعضی به‌استناد مقدمهٔ پاره‌ای از آثارش که حاوی درود بر پیامبر (ص) و خاندان نبوت است (مثلاً: «*التنقیحات فی شرح التلویحات*»، برگ ۳؛ *الکاشف*، ۱)، وی را مسلمان و حتی برخی دیگر شیعه شمرده‌اند (آقابزرگ، ۲۸۶/۲؛ مدرس، ۱۷۳/۸)؛ اگرچه برخی نیز او را «شیطان الحکماء» لقب داده‌اند (سرکیس، ۱۸۵). به‌هر حال از مفاد برخی از آثار او (نک: دنبالهٔ مقاله) و اظهارنظرهای ابن فوطی (*الحوادث الجامعة*، ۴۴۱) برمی‌آید که ابن کمونه اعتقادی به‌ادیان نداشته و تصنیف و انتشار کتاب *تنقیح الابحاث* سبب شد که مردم بغداد بر او بشورند و با اجتماع در مدرسهٔ مستنصریه خواستار مجازات او شوند. در پی این شورش شحنهٔ بغداد تصمیم به‌سوزاندن ابن کمونه گرفت، ولی طرفدارانش او را در صندوقی گذاشته، پنهانی به حلّه فرستادند و چندی بعد در همانجا درگذشت (همان، ۴۴۱ ـ ۴۴۲؛ ابن رافع، ۲۵؛ عزاوی، ۳۳۰/۱).

شُبههٔ ابن کمونه: اگرچه در شرح احوال او و در مآخذ کهن در این باب سخنی نرفته، ولی آنچه بعدها چنین شهرتی یافته، در واقع یکی از فروض مسأله‌ای است که ابن کمونه در توحید آن را مطرح کرده و پاسخ گفته است (*الکاشف*، ۲۵۰، ۲۵۱). این فرض بدین شکل است که: «چرا روا نباشد که دو واجب الوجود متباین بالذات باشند که مابه‌الاشتراک جنسی و مابه‌الامتیاز فصلی نداشته باشند تا از راه لزوم ترکیب، محظوری‌لازم‌آید، چه مابه‌الاشتراک این دو واجب الوجود، صرفاً در وجوب وجود است که صرف انتزاع بوده و ما بازاء خارجی ندارد». این نکته بسی قابل توجه است که این فرض، از جملهٔ فرضهای چهارگانه‌ای است که ابن سینا آن را مطرح کرده و پاسخ گفته است (۳۰۲/۲ ـ ۳۰۴)، ولی بعدها پس از ذکر آن از سوی ابن کمونه به‌وی نسبت داده شده است. چنانکه ملاصدرا در تعلیقهٔ خود بر *شفا* (ص ۳۳ به‌بعد) و سبزواری (ص ۱۴۸) و لاهیجی (ص ۱۳۰) از آن به‌نام شبههٔ ابن کمونه یاد کرده‌اند. شبههٔ دیگری به‌نام شبههٔ استلزام به‌ابن کمونه نسبت داده شده است («شبههٔ استلزام»، مجموعهٔ شم ۷۳۱۸، رسالهٔ ۱۲؛ همان، مجموعهٔ شم ۷۵۹۸، برگ ۱۱۸). این شبهه

چنین است که اگر چیزی از لوازم چیز دیگری (موضوع) باشد، نقیض آن از لوازم آن چیز دیگر نخواهد بود و اگر عدم آن از لوازم آن چیز دیگر باشد، دیگر وجودش از لوازم آن نخواهد بود. هر یک از کسانی که این شبهه را به ابن‌کمونه نسبت داده‌اند، آن را به‌نوعی تقریر کرده‌اند که از لحاظ موضوع و مفاد هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. مثلاً در مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۱۸ آمده که هر چیزی که موجود شود، اگر وجودش مستند به‌رفع امر واقع باشد، چنین موجودی ازلی و ابدی خواهد بود (ظاهراً مراد، حرکت و زمان است)، پس لازم آید که حوادث یومیه که وجودش مستند به‌رفع امور واقعی است، ازلی و ابدی باشد. اما در مجموعهٔ شمارهٔ ۷۵۹۸ آمده که هرگاه وجود چیزی مستلزم امر واقعی نباشد، موجود خواهد بود، زیرا اگر معدوم باشد، مستلزم ارتفاع امر واقعی خواهد بود که عدم آن باشد و بالجمله اجتماع نقیضین لازم آید. پس اینکه گفته‌اند وجود چیزی مستلزم عدم چیزی دیگر نمی‌باشد، درست نیست. از این دو تعبیر غیرمربوط به‌یکدیگر در یک مسأله، آشکار می‌شود که این نسبتها اصالت ندارد.

آثار: نزدیک به ۳۰ کتاب و رساله از ابن‌کمونه در کتابخانه‌های جهان موجود است که برخی از مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. *الابحاث عن الملل الثلاث* یا *تنقیح الابحاث*، اثری که موجب شورش مردم و ایراد اتهام بر ابن‌کمونه شد. نسخ متعددی از این کتاب وجود دارد و نیز در ۱۹۶۷م به ویرایش موشه پرلمان[1] در لوس‌آنجلس به چاپ رسید. کتاب *تنقیح الابحاث* نمودار عقاید کلامی ابن‌کمونه است. مثلاً گوید دایرهٔ ادراک و عقل محدود و مقام نبوت فراتر از آن است و از این‌روست که مردم سخنان پیامبران را باور ندارند. وی ۳ خصلت برای پیامبر برشمرده است: الف ـ قوت نفسانی او را خاصیتی باشد که بتواند در نفوس دیگران و نیز عامهٔ جهان تأثیر کند و صورتی را زایل گرداند و صورتی دیگر ایجاد نماید. ب ـ قوهٔ نظری (عقل نظری) او چنان صافی باشد که بتواند همهٔ دانشها را از مبدأ فیض دریابد. ج ـ در خواب و بیداری از امور غیبی آگاهی یابد، بدان‌سان که تردیدی در صحت آنها روا ندارد. برخی از پیامبران هر ۳ خصلت را دارند و برخی ۲ خصلت و بعضی دیگر یکی از آن سه را (*تنقیح الابحاث*، ۲، ۳). این کتاب شامل ۴ باب است: باب اول دربارهٔ نبوت عامه و سه باب دیگر به ترتیب دربارهٔ دین یهود، مسیحیت و اسلام است. در بخش مربوط به یهودیت، اعتراضات وارد بر آن‌را به‌طور خلاصه و پاسخ به آنها را مفصل بیان کرده (صص ۲۷ ـ ۵۰)، اما در ابواب سوم و چهارم عکس این روش را پیش گرفته است، یعنی ایرادات را به تفصیل آورده و پاسخها را به اجمال بیان داشته است (صص ۵۱ ـ ۱۰۸). برخی از ایرادات متوجه *انجیل* و *قرآن* است و گویا همین معنی سبب شده که او را ملحد بخوانند. براین کتاب ردیه‌هایی نوشته شده است، از جمله: ردّ *تنقیح الملل الثلاث*، اثر حکیم مؤیدالدین سموئیل (مرکزی، ۴۲۲)، دیگری *الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف الیهود*، اثر ابن‌ساعاتی (شورا، ۵۰۲/۹) و نیز *نهوض حثیث النهود الی دحوض خبیث الیهود*، اثر شیخ زین‌الدین‌بن محمد ملطی شافعی (همانجا). از این ردیه‌ها معلوم می‌شود که ابن‌کمونه را یهودی دانسته‌اند و به همین سبب برخی او را فیلسوف یهود لقب داده‌اند (ابن رافع، ۳۵).

۲. *ملتقط تلخیص المحصل*، که منتخبی است از اثر خواجه نصیرالدین طوسی که به خط ابن‌کمونه نوشته شده و تاریخ کتابت آن ۶۷۰ق است. این کتاب در نجف موجود است (حسینی، ۲۵).

۳. *الملتقط من کتاب زبدة النقض ولباب الکشف*، در شرح *اشارات* ابن‌سینا و نقض و ایراد بر او که اصل آن از نجم‌الدین احمدبن ابوبکربن محمد نخجوانی است و ابن‌کمونه (همو، ۵۴) آن را خلاصه کرده است. رساله‌های دیگری نیز با عنوان «ملتقط» از ابن‌کمونه یاد شده است (*مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۵(۱)/۲۴).

۴. *التنقیحات فی شرح التلویحات*، که شرحی است بر *تلویحات* شهاب‌الدین سهروردی. گویا شهر زوری صاحب کتاب *نزهة الارواح* نیز شرحی به همین نام بر *تلویحات* داشته است. کربن (مقدمه، 73-69) از این هر دو شرح یاد کرده است. شارح (ابن‌کمونه) در مقدمهٔ کتاب پس از ستایش پروردگار و درود بر پیامبر اسلام و خاندان او، گوید چون *تلویحات* بسیار موجز بود، گروهی از بزرگان از من خواستند که پیچیدگیهای این کتاب را روشن کنم و من با شتاب، خواست آنان را اجابت کردم، ولی فرصت نیافتم که آن را مجدداً بررسی کنم. کتاب شامل دو بخش منطق و طبیعیات است و صفحه‌ای از باب الهیات را نیز دارد. شرح ابن‌کمونه بر باب منطق کتاب *تلویحات* نسبتاً مفصل است (برگ ۵ تا ۱۱۵) و در بحث دلالتها نکات جالبی مطرح کرده است. در باب اجزاء علوم یعنی مبادی و موضوع و مسائل، تحقیق دقیقی دارد و به‌نظر می‌رسد که از ابن‌سینا در این باب استفاده کرده است. در بخش طبیعیات (برگ ۱۲۳ به بعد) جزء و جواهر فرد را مورد بررسی قرار داده و در ابطال ترکیب اجسام از ذرات اصرار ورزیده است.

۵. *الجدید فی الحکمة*، که در ۱۴۰۳ق به کوشش حمید و عبدالکبیسی در بغداد به چاپ رسیده است و حاوی مسائل عمومی فلسفه است.

۶. *الکاشف*، که همان *رسالهٔ فلسفی* اوست و به نظر می‌رسد کتابی که در *الذریعة* (آقا بزرگ، ۳۰۵/۱۶) با عنوان *فلسفة ابن‌کمونه* آمده، همین اثر باشد که نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۲۴۸ در کتابخانهٔ مرکزی وجود دارد و شامل ۲۹۰ صفحه است. این کتاب شامل یک دورهٔ کامل منطق، طبیعیات و الهیات است. ابن کمونه این اثر را به نام امیر عزالدین معتمدالدوله مجدالملک دولتشاه پسر امیر سیف‌الدین سنجر صاحبی نوشته است. وی در آغاز کتاب، حکمت را به روش اشراقیان، استکمال نفس انسانی دانسته است. کتاب به ۷ باب و هر باب به

1. Moshe Perlmann

فصولی تقسیم شده است. باب اول در منطق شامل ۷ فصل است؛ باب دوم در امور عامه؛ باب سوم در اقسام اعراض و اعتباریات؛ باب چهارم در اجسام و مقومات و احکام آنها؛ باب پنجم در نفوس و خصوصیات و صفات آن است، در فصل ۵ همین باب (صص ۱۹۰ به بعد) مسألهٔ خواب و وحی و الهام را مطرح کرده است؛ باب ششم در عقول و باب هفتم در وحدت واجب الوجود است. درضمن همین باب است (صص ۲۴۹ ـ ۲۵۱) که آنچه بعدها به شبههٔ ابن‌کمونه شهرت یافت، به‌عنوان یکی از فروض مسأله مطرح کرده و پاسخ داده است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌ها موجود است.

۷. *اللمعة الجوینیة*. این اثر چنانکه از مطالب آن برمی‌آید، همان رسالهٔ علم و عمل اوست. ابن‌کمونه خود گوید که این کتاب را برای شمس‌الدین محمد جوینی، به درخواست محمد مؤمن قزوینی در بغداد نوشت (*اللمعة الجوینیة*، برگ ۱۴۲). کتاب مذکور دارای ۲ «جمله» و هر «جمله» شامل ۲ باب و هر باب، متشکل از ۵ فصل است. مؤلف در پایان کتاب دربارهٔ وظایف سلطان و والیان و اخلاق آنها سخن رانده است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌ها موجود است. برای آثار دیگر او می‌توان به مقصود همدانی (ص ۳۲۸)، الهیات تهران، (ص ۴۷۳)، مجلة معهد *المخطوطات العربیة* (۵(۱)/۲۷)، شورا (۲۸۷/۵)، ظاهریه (ص ۱۱۵)، آقا بزرگ (۱۳۱/۱۱)و مدرس (۱۷۴/۸) مراجعه کرد.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق؛ ابن‌سینا، *الشفاء*، تهران، ۱۳۰۳ق؛ ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ق؛ همو، *الحوادث الجامعة*، به کوشش محمدرضا شبیبی، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن‌کمونه، سعدبن منصور، *تنقیح الابحاث للملل الثلاث*، به کوشش موشه پرلمان، کالیفرنیا، ۱۹۶۷م؛ همو، *التنقیحات فی شرح التلویحات*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی، شم ۲۷۳؛ همو، «شبههٔ استلزام»، کتابخانهٔ مرکزی، مجموعه خطی، شم ۷۳۱۸ و ۷۵۹۸؛ همو، *الکاشف یا رسالهٔ فلسفی*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی، شم ۲۴۸؛ همو، «*اللمعة الجوینیة*»، مجموعهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی، شم ۸۶۱؛ الهیات تهران، خطی؛ حسینی، احمد، *فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحیدریة*، نجف، ۱۳۹۱ق؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منظومه، تهران، ۱۲۹۶ ش؛ سرکیس، یعقوب، *مباحث عراقیة*، به کوشش محمدرضا شبیبی، بغداد، ۱۳۶۷ق؛ شورا، خطی؛ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، «رسالة التصور و التصدیق»، ضمیمهٔ کتاب *الجوهر النضید*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ظاهریه، خطی (جغرافیا)؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۵۳ق؛ کربن، هانری، *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۸ ـ ۱۹۶۰م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ مقصود همدانی، جواد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ غرب مدرسهٔ آخوند همدانی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:
Corbin, Henry, Prolégomènes (vide: PB, Corbin).

سید جعفر سجادی

اِبْنِ کُناسه، ابویحیی یا ابوعبدالله‌محمدبن عبدالله‌بن عبدالاعلی (۱۲۳ـ۲۰۷ ق/ ۷۴۱ـ۸۲۲م)، راوی، شاعر و لغت شناس اوایل عصر عباسی. مرزبانی (*معجم*، ۳۵۰) او را از بردگان آزاد شدهٔ بنی شیبان دانسته است. نمی‌دانیم لفظ کناسه از کجا برخاسته، آیا لقب پدرش بوده یا لقب جدش؟ (نک: سمعانی، ۱۵۰/۱۱؛ قفطی، ۱۵۹/۳؛ ذهبی، سیر، ۵۰۸/۹؛ یغموری، ۲۹۷). ابن کناسه در کوفه در خانواده‌ای از تیرهٔ بنی‌اسد زاده شد و همانجا پرورش یافت (ابوطیب، ۷۳؛ ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۳؛ ابوالفرج، ۳۳۷/۱۳). مادرش از قبیلهٔ بنی عجل و خواهر ابراهیم بن ادهم، زاهد معروف است (ابن قتیبه، همانجا؛ ابوالفرج، ۳۴۱/۱۳). پدر و جدش هر دو شاعر بوده‌اند (مرزبانی، همان، ۳۵۱)، از این رو وی نیز به راه ایشان رفت. ابتدا در میان قبیلهٔ خود که یکی از چهار قبیلهٔ فصیح عرب به شمار می‌رفت (نک: بلاشر، ۱۸۶/۱)، به کسب علم پرداخت و نخستین مایه‌های شعر و ادب و لغت را از آنان فرا گرفت (ابن ندیم، ۷۷) و با بسیاری از راویان کوفه از جمله جزی، ابوموصول، ابوصدقه و نیز اعمش و هشام بن عروه و همچنین برخی از فصحای قبیلهٔ طیّ ملاقات کرد و از آنان حدیث و اشعار و اخبار عرب شنید و در زمینهٔ روایت مهارت یافت (جاحظ، *البیان*، ۱۲۹/۱؛ ابن ندیم، یغموری، همانجاها؛ قفطی، ۱۶۱/۳). سپس به بغداد رفت (ابن ندیم، همانجا)، اما از زندگی او در بغداد اطلاعی در دست نیست.

ابن کناسه معاصر راویان بزرگ و معروفی چون حمّاد راویه (د ۱۵۶ ق) و مفضل ضبّی (د ۱۷۰ ق) و شاگردانش ابن اعرابی، فرّاء و خلف احمر بوده، با اینهمه هیچ یک از منابع ما، از روابط او با ایشان گزارشی نداده‌اند. تنها به گفتهٔ ابن خلکان (۲۱۰/۲) وی در رثای حماد راویه قصیده‌ای سروده، اما نمی‌دانیم آیا روابطی نیز با او داشته است یا نه؟ و شاید بر اساس همین روایت باشد که بلاشر (۱۸۴/۱) او و ابن کلبی را گرد آورندهٔ روایات حماد راویه دانسته است.

اگر چه ابن کناسه را نمی‌توان در شمار راویان بزرگی چون اصمعی، ابوعبیده و حماد راویه دانست، اما نمی‌توان نقش او را در نهضت جمع و تدوین اشعار و اخبار عرب کوچک شمرد. چه، می‌دانیم که گردآوری آثار کهن عرب از اواخر سدهٔ نخست و اوایل سدهٔ ۲ ق به دست پیشگامان این نهضت آغاز شد و طی سده‌های بعد انبوهی از ذخایر علمی و فرهنگی که در معرض نابودی بود، فراهم آمد (نک: همو، ۱۷۷/۱ـ۱۸۳). ابن کناسه نیز که در متن این جنبش قرار داشت، راوی شعر کمیت و دیگر شاعران بود (ابن جراح، ۸۶؛ زجاجی، ۱۸۱ـ۱۸۲). وی علاوه بر نقل شفاهی، در نقل کتبی نیز دست داشته است (نک: ابن ابی حاتم، ۳(۲)/۳۰۰). ابن کناسه همانند بسیاری از راویان آن روزگار، علاوه بر شعر، به روایت احادیث نیز می‌پرداخت و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کرد (نک: ابوالفرج، ۳۳۷/۱۳ـ۳۳۸). از وی روایات بسیاری همراه با سلسلهٔ سند بر جای مانده که برخی از آنها را ابن سعد در *طبقات* (۴۸۸/۱، ۳۶۶/۳، ۱۷۶/۴، جم) نقل کرده است. یحیی بن معین (یغموری، همانجا)، عجلی (ص ۴۱۲)، ابن حبان (۴۴۳/۷)، ابن شاهین (ص ۲۹۶)، ابن حجر (۲۵۹/۹) و دیگران او را ثقه دانسته‌اند، اما ذهبی (*المغنی*، ۵۹۶) او را ضعیف خوانده است.

کسانی که از او شعر و حدیث شنیده و از او روایت کرده‌اند، بسیارند از جملهٔ آنهاست: عمربن عیسی، ابن ابی شیبه، احمدبن حنبل، احمد ابن منصور رمادی (نک: بلاذری، ۳/۴۷؛ ابن حبان، همانجا؛ قفطی، ۳/۱۶۰؛ ابن اثیر، ۳/۱۱۱؛ برای اطلاع بیشتر از راویان او و کسانی که وی از آنها روایت کرده، نک: مزی، ۱۶/۳۷۷؛ ذهبی، سیر، ۹/۵۰۹-۵۱۰). زبیر بن بکّار راوی معروف نیز با واسطه از او روایت کرده است (نک: ابوالفرج، ۱۳/۳۳۹-۴۰۰). ابراهیم موصلی و پسرش اسحاق نیز از او روایت کرده‌اند (مرزبانی، *الموشح*، ۳۸؛ یغموری، قفطی، همانجاها).

ابن کناسه احتمالاً تحت تأثیر تعلیمات دایی خود ابراهیم بن ادهم، زندگی نسبتاً زاهدانه‌ای داشت، از این رو هرگز برای راه یافتن به دستگاه خلافت تلاشی نکرد و به رغم توصیهٔ نزدیکان، هرگز مدیحه‌ای برای خلفا و امرا نساخت و تا آخر عمر تنگدستی و فقر را بر ناز و نعمت دربار ترجیح داد (ابوالفرج، ۱۳/۳۴۰). اشعار او نیز، به رغم فضای خاص آن روزگار، بیشتر در مضامین زهد و اعراض از دنیاست و مدح و هجا در آن راه ندارد (همو، ۱۳/۳۳۷، ۳۴۲؛ ضیف، ۴۰۶). قطعاتی از اشعار او در آثار جاحظ (*الحیوان*، ۱/۱۸۲، ۵/۱۳۳، ۵۵۱)، ابن جراح (صص ۸۶-۸۹)، ابوالفرج (۱۳/۳۳۷-۳۴۵)، یغموری (صص ۲۹۷-۳۰۰) و دیگران آمده است. برخی او را در شمار مولّدون نهاده‌اند (ابوطیب، ۷۳).

وی در زمینهٔ لغت نیز مهارت داشت و برخی از متقدمان در مباحث لغوی به گفته‌ها و اشعاراواستنادکرده‌اند. گویاوی در این باره به سماع (شیوهٔ کوفیان) بیشتر توجه داشته تا قیاس (نک: جاحظ، *البیان*، ۱/۱۲۹-۱۳۰، *الحیوان*، ۵/۵۵۱؛ یغموری، ۲۹۹). زبیدی (ص ۲۱۱) او را در طبقهٔ لغویان کوفه قرار داده است (نک: سیوطی، ۱/۱۲۶).

ابن کناسه کنیزکی به نام دنانیر داشت که به فضل و دانش شهره بود، چندانکه برخی از دوستداران شعر و ادب برای مجالست با او و شنیدن اشعارش، نزد او می‌شتافتند. وی قبل از ابن کناسه درگذشت و ابن کناسه در رثای او شعری سرود که دو بیت از آن را نقل کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۱۳/۲۳۹، ۳۴۵؛ ابن ظافر، ۲۱۸-۲۱۹؛ ضیف، ۴۰۸). وی شعری نیز در رثای ابراهیم بن ادهم و شعر دیگری در رثای فرزند خود یحیی سروده است (ابوالفرج، ۱۳/۳۴۱؛ قفطی، ۳/۱۶۱).

ابن کناسه علاوه بر شعر، ادب و لغت، در علم نجوم و گاه شماری نیز چیره دست بود و در همین باب کتابی به نام *الانواء* داشته که احتمالاً نخستین کتاب در نوع خود بوده است (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۳، *ادب الکاتب*، ۹۵؛ قلقشندی، ۲/۱۸۰). فرّاء در کتاب *الایام واللیالی والشهور* (ص ۸۰)، ابن قتیبه در کتاب *الانواء* (صص ۹، ۴۲، ۱۱۶، جم) و ابوریحان بیرونی در *آثار الباقیة* (صص ۲۶۰، ۳۳۶) به گفته‌های ابن کناسه در این زمینه استناد کرده‌اند و گویا او بیشتر دانش خود را در علم نجوم و گاه شماری از ابومحمود جعفربن سعد بن سمره فرا گرفته بوده است (نک: ابوریحان، ۳۳۹).

زندگی ابن کناسه در اواخر عمر رو به سختی و تنگی نهاد و او خود در ابیاتی به این امر اشاره کرده است (نک: ابن جراح، ۸۷-۸۸). وی سرانجام در ۲۰۷ ق و به قولی در ۲۰۹ ق، در کوفه درگذشت. بیشتر منابع قول اول را ترجیح داده‌اند (نک: زبیدی، همانجا؛ خطیب، ۵/۴۰۷-۴۰۸؛ ذهبی، سیر، ۹/۵۰۹).

ابن کناسه علاوه بر کتاب *الانواء* دو اثر دیگر به نامهای *سرقات الکمیت من القرآن* و *معانی الشعر* نیز داشته است که جز نامی از آنها بر جای نمانده است (نک: ابن ندیم، همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن جراح، محمدبن داوود، *الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن حبان، محمد، کتاب *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن شاهین، احمدبن عثمان، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *الانواء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۵۰م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، *المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ عجلی، احمدبن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ فراء، یحیی بن زیاد، *الایام واللیالی والشهور*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۹۸۰م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۱۲۸۴۸؛ یغموری، یوسف بن احمد، *نور القبس المختصر من المقتبس* مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ کَنّان، محمدبن عیسی بن محمود بن محمد بن کنان صالحی دمشقی خلوتی (۱۰۷۴-۱۱۵۳ ق / ۱۶۶۳-۱۷۴۰ م)، مشهور به ابن زین التقاه (یا ابن زین الثقاة)، تاریخ‌نگار حنبلی که به تصوف نیز گرایش داشت. وی در دمشق زاده شد. پدرش عیسی که او نیز به ابن

کنان شهره بود، از فقیهان و دانشمندان و عارفان حنبلی دمشق به شمار می‌آمد. عیسی در شهرهای مختلف دنیای اسلام به سیاحت پرداخت و سرانجام در زادگاه خود در ۱۰۹۳ ق / ۱۶۸۲ م درگذشت. محمدبن عیسی نخست نزد پدر و سپس نزد گروهی از دانشمندان دمشق چون شیخ خلیل موصلی به شاگردی پرداخت. وی نزد شیخ خلیل بخشی از کتاب *جمع الجوامع* در اصول فقه و *الرسالة الاندلسیة* در عروض را فرا گرفت. از حوادث زندگی او بیش از این چیزی دانسته نیست،جز آنکه سفری به حج رفت و در مدینه با شیخ ابراهیم بن حسن کورانی دیدار داشت و نزد او حدیث آموخت. ابن کنان پس از درگذشت پدر به پیشوایی طریقت وی رسید و تا پایان زندگی این سمت را حفظ کرد. ابن کنان سرانجام در دمشق درگذشت و در دامنهٔ کوه قاسیون در صالحیه در گورستانی که مدفن دانشمندان بود، به خاک سپرده شد. بعد از او پیشوایی فرقه به فرزندش شیخ محمد سعید رسید (مرادی، ۸۵/۴ـ۸۶؛ غزی، ۲۷۹ـ۲۸۰). مسلم است که ابن کنان بر مذهب حنبلی بوده، امّا اشتباه ناسخان که گاهی حنبلی را حنفی نوشته‌اند، دسته‌ای از محققان معاصر را به تردید انداخته و او را حنفی خوانده‌اند (برای نمونه، نک‍: *آلوارت*، IX/86؛ ظاهریه، ۵۰/۲).

ابن کنان در دانشها و رشته‌های گوناگون تبحر داشت، به این سبب آثارش از تنوع گسترده‌ای برخوردار است، ولی تخصص اصلی او در تاریخ است. وی یکی از تألیفات خود را به حوادث روزانه اختصاص داد و در ضمن آن وفیات دانشمندان هر دوره را آورد و شرح حالی بدان افزود (مرادی، همانجا). آثار دیگر او در زمینهٔ بلاغت، نحو، کشاورزی و چند رشتهٔ دیگر است.

برجسته‌ترین آثار ابن کنان به این شرح است: ۱. *المروج السندسیة الفسیحة فی تلخیص تاریخ الصالحیة*. این کتاب به تصحیح محمد دهمان در دمشق (۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م) چاپ شد. نسخهٔ خطی آن به خط مؤلف نیز موجود است (منجد، ۳۴۴؛ *فهرست الکتب*، ۲۷۳)؛ ۲. *الحوادث الیومیة من تاریخ احدی عشر والف ومیّة*. این کتاب دوجلدی شامل حوادث تاریخی است که به صورت روزانه مرتب شده‌اند، جلد نخست از محرم ۱۱۱۱ تا آخر ۱۱۳۴ و جلد دوم از آغاز ۱۱۳۵ تا آخر ربیع‌الثانی ۱۱۵۳ را دربر می‌گیرد. نسخه‌هایی از آن دردست است (*آلوارت*، IX/86-87)؛ ۳ *المعانی المرضیة علی الشمعة المضیة* (همان، VI/163-164)؛ ۴. *رسالة الاشباه برفع الاشتباه*. این کتاب در مباحث نحوی است (همان، VI/199)؛ ۵. *حدائق الیاسمین فی ذکر قوانین الخلفاء والسلاطین*. این کتاب به القاب و عناوین سلاطین و خلفای پیشین یا اصطلاحات دیوانی و رسوم برنهادهٔ آنان می‌پردازد. نسخه‌هایی از آن دردست است (همان، V/125-126؛ *فهرس مخطوطات*، ۱۰۳/۱ـ۱۰۴)؛ ۶. *المواکب الاسلامیة فی الممالک والمحاسن الشامیة*، دربارهٔ مدارس و خانقاهها ومطالبی از اینگونه است (همان، ۱۶۷/۱ـ۱۶۸)؛ ۷. *الدّر المنضد فی ذکر اصحاب الامام احمد*. این کتاب گزیده‌ای از کتاب *المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد* است که ابن کنان آن را ترتیب داده، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ احمدیهٔ حلب موجود است (منجد، ۳۴۳؛ سید، ۲ (۲) / ۵۷)؛ ۸. *الرسالة المشتملة علی انواع البدیع فی البسملة*، چند نسخه از آن دردست است. این کتاب در تفسیر و بلاغت است (ظاهریه، ۵۰/۲؛ تیموریه، ۹۷/۱؛ *آلوارت*، VI/416)؛ ۹. *الاکتفاء فی ذکر مصطلح الملوک والخلفاء* (همان، V/126-127)؛ ۱۰. *المحاسن المرضیة فی شرح منظومة البدیعیة*، از این کتاب نسخهٔ دستنویس مؤلف که در ۱۱۳۶ ق نگارش یافته، برجای مانده است (همان، VI/453)؛ ۱۱. *زین‌الربیع فی علم المعانی والبیان والبدیع*، نسخه‌ای از آن را *آلوارت* معرفی کرده است (VI/403)؛ ۱۲. *الانوار المبتهجة علی منظومة المنفرجة*. این کتاب در شرح قصیدهٔ «منفرجه» اثر ابوحامد غزالی است (همان، VI/605-606)؛ ۱۳. *الزّهور البهیّة فی شرح رسالة الاصول الفقهیة*، در شرح *رسالة الاصول* منسوب به شیخ جمال الدین یوسف مقدسی (همان، IV/36)؛ ۱۴. *کتاب الرّسالة المفردة فی اربعین حدیثاً مسندة* (همان، II/238-239)؛ ۱۵. *زهر البان فی نعوت الحیوان*، این کتاب گزیدهٔ اثر دیگری است (همان، V/465-466)؛ ۱۶. *البیان والصراحة بتلخیص کتاب الملاحة فی علم الفلاحة*، گزیده‌ای از کتاب *الملاحة فی معرفة الفلاحة* اثر رضی غزی است که در چند فصل تدوین گردیده است (همان، V/488-489).

مآخذ: تیموریه، *فهرست*؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصوّرة (التاریخ)*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)، خیمی؛ غزی عامری، محمدبن محمد، *النعت الاکمل*، به کوشش محمد مطیع حافظ و نزار اباظه، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ *فهرست الکتب العربیة المحفوظة بدار الکتب الشرقیة فی طوکیو*، توکیو، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، کویت، ۱۹۸۶ م؛ مرادی، محمد خلیل، *سلک الدُّرر فی اعیان القرن الثانی عشر*، بغداد، ۱۳۰۱ ق؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ نیز: *Ahlwardt*.

سیدعلی آل داود

اِبْنِ کَوّاء، ابوعمرو عبدالله بن عَمرو بن نعمان بن ظالم بن مالک بن اُبَیّ بن عُصُم بن سعد بن عمرو بن جُشَم بن کِنانة بن حَرب ابن یَشکُر، از بنی یشکر بن بکر بن وائل بن قاسط، از پیشوایان خوارج در حَروراء. ابن ندیم (ص ۱۰۲) نام پدر اورا عروض آورده است که با توجه به شیاع نام عمرو در مآخذ دیگر، درست به نظر نمی‌رسد. گفته‌اند که عمرو از آن رو که در دوران جاهلیت با داغ مداوا شد، به کوّاء شهرت یافت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۳۰). از تاریخ تولد و مرگ و از زندگی ابن کوّاء جز بعضی وقایع بزرگ چیزی دانسته نیست. در وقایع سال ۳۳ ق/ ۶۵۳ م نام او در زمرهٔ افراد سرشناسی از کوفه مانند اشتر و کمیل و صَعصَعَة آمده است که به سعید بن عاص، حاکم کوفه، پرخاش می‌کردند که «فیء» مسلمانان را از آن خود کرده است (طبری، ۳۱۷/۴ ـ ۳۱۸، ۳۲۳). از این رو به دستور عثمان آنان را که ۹ یا بیش از ۱۰ تن بودند، به دمشق پیش معاویه فرستادند. به روایتی آنان در دمشق نیز ضمن مجادله‌ای با معاویه درآویختند و از آنجا به جزیره (شمال بین‌النهرین) و سرانجام به حمص پیش عبدالرحمن بن خالد بن

ولید تبعید شدند (همو، ۳۱۸/۴ ـ ۳۲۱). حضور ابن کواء در میان تبعیدیان تنها در دو روایت سیف بن عمر (همو، ۳۱۸/۴) و عوانه (ابن عساکر، ۳۹۰) گزارش شده است و عدم ذکر نام او در گزارشهای ابو مِخْنَف (بلاذری، ۳۹/۵ ـ ۴۲؛ ابن شبه، ۱۱۴۰/۳ ـ ۱۱۴۱؛ ابن اعثم، ۳۸۳/۱ ـ ۳۸۷) و شعبی (طبری، ۳۲۲/۴) و ابواسحاق همدانی (همو، ۳۲۶/۴) نکته‌ای است در خور تأمل. ابن کواء در جنگ صفین جزو سپاه علی (ع) بود، اما هنگامی که کار به «تحکیم» کشید، وی به عنوان سخنگوی گروهی که ابوموسی اشعری را به حکمیت برگزیدند، مخالفت آن گروه را نسبت به انتخاب عبدالله بن عباس به سبب خویشاوندی وی با علی (ع) اعلام کرد (نصر بن مزاحم، ۵۰۲؛ قس: ابن اعثم، ۱۹۳/۲) و در واقع او بود که ابو موسی را برای حکمیت فرستاد (ابن عبدربه، ۳۵۱/۴). این گروه که «اصحاب البرانس» نام گرفتند و به تعبیر اشتر از فرط عبادت پیشانی سیاه داشتند (طبری، ۵۰/۵)، در بازگشت از صفین با علی (ع) وارد کوفه نشدند و ۱۲،۰۰۰ نفر از آنان در حروراء، در نیم فرسخی کوفه از وی کناره گرفتند (ربیع الاول ۳۷) و از این رو حروریه نامیده شدند. در این هنگام ابن کواء «امیر الصلاة» و شَبَث بن رِبعی «امیر القتال» آنان بود (اسکافی، ۱۹۴). علی (ع) نخست ابن عباس را برای گفت و گو فرستاد و سپس خود نزد آنان رفت و آنان را برای مناظره به کوفه خواند (یعقوبی، ۱۹۱/۲). پاسخ علی (ع) به خرده گیریهای حروریه در بارهٔ مسألهٔ حکمیت، حذف عنوان امیری مؤمنان در عهدنامه و مسائل دیگر، ابن کواء را به تصدیق وادار کرد (اسکافی، ۱۹۸ ـ ۲۰۰). از مقایسهٔ مجموع روایات طبری در این مورد (۶۴/۵ ـ ۶۶، ۷۲ ـ ۹۲) چنین برمی‌آید که پس از نخستین گفت و گوی امام با ابن کواء در حروراء گروه خوارج به کوفه بازگشتند و مدتی در آنجا ماندند، اما همچنان به مخالفت با علی (ع) در مسألهٔ تحکیم پا فشردند. سپس از کوفه به سوی نهر آمدند و در آنجا به خوارج بصره پیوستند. عاقبت کار به جنگ نهر (نهروان) انجامید (همو، ۷۲/۵ ـ ۷۷، ۸۶ ـ ۸۷). ظاهراً آنگاه که خوارج از کوفه به سوی نهر درآمدند، ابن کواء در حروراء بود و همراه شبث بن ربعی با فرستادگان علی (ع) مناظره می‌کرد (همو، ۹۱/۵). پیشوایی ابن کواء بر خوارج ۷ ماه به درازا کشید. بعداً ۱۰ روز مانده به آخر شوال ۳۷ ق، عبدالله بن وهب راسبی جای او و شبث بن ربعی را گرفت (اشعری، ۱۲۸). در پایان این ۷ ماه که همراه با گفت و گو میان طرفین بود، ابن کواء با ۲،۰۰۰ نفر از مریدانش از گروه جدا شدند (مقدسی، ۲۲۲/۵ ـ ۲۲۴). بنابر بعضی روایات، ابن کواء و نیز شبث بن ربعی پس از اجتماع حروراء و پیش از جنگ نهروان از گروه خوارج جدا شدند و به منازل خود بازگشتند (بلاذری، ۳۴۲/۲). شبث پس از این به هواداران امام پیوست و در جنگ نهروان فرماندهی جناح چپ لشکر را بر عهده گرفت (همو، ۳۷۱/۲؛ ابن قتیبه، *الامامة*، ۱۴۹)، اما به نظر می‌رسد که ابن کواء اگر از خوارج حروراء و نهروان گسیخت، به علی (ع) نپیوست. اگر هم حضور او در زمرهٔ خوارج در نهروان قابل تصور باشد، روایات حاکی است که از شرکت در جنگ خودداری کرده است (بلاذری ۳۶۲/۲، ۳۷۵). تردید و بعد تصدیق ابن کواء در مورد صحت عمل و عقیدهٔ علی (ع) اختصاص به دورهٔ پس از صفین نداشت. او در جریان نبرد صفین هم عدم اطمینان خاطر خود را از چگونگی تصمیم علی (ع) به جنگ با معاویه به صورت پرسشی ابراز داشته، پس از گرفتن پاسخ، صدق گفتار امام را تأیید کرده، به سوی او آمده بود (ابن عبدربه، ۳۰۳/۴ ـ ۳۰۴). در صورت درست بودن گفتهٔ بغدادی (ص ۶۷) در مورد امان جستن ابن کواء با ده سوار در لشکر علی (ع) و با توجه به برافراشتن پرچم امان به دستور علی (ع) در روز جنگ نهروان، باید گفت که این بازگشت ابن کواء در همان روز نبرد بود که بسیاری قبل از آغاز جنگ از میدان خارج شدند و در حدود ۱۰۰ نفر به امام پیوستند (طبری، ۸۶/۵).

بیشتر منابع برآنند که ابن کواء در همان دورهٔ مناظره با گروهی از یاران خود از خوارج جدا شد و به علی (ع) پیوست (اربلی، ۲۶۵/۱؛ ابن کثیر، ۲۸۱/۷؛ ابن حجر، ۳۲۹/۳). طبرسی (ص ۳۸۸) روایتی را نقل کرده است که بر طبق آن ابن کواء در روز نهروان در برابر علی (ع) و از کشتگان آن جنگ بوده است، در حالی که طبری (۱۷۹/۵) ابن کواء را در ۴۲ ق جزو کسانی یاد می‌کند که حاکم کوفه به دستور معاویه می‌بایست آنان را همراه خود به نماز جماعت می‌برد. به روایتی دیگر از طبری (۲۱۲/۵ ـ ۲۱۳) ابن کواء در ۴۴ ق در حضور معاویه بود و سخن او در بیان ضعف عمل عبدالله بن عامر موجب عزل او از حکومت بصره شد. اگر گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی (۵۴/۱۳) را بپذیریم، ابن کواء در ۷۴ و ۷۵ ق زنده و جزء شُراتی بوده است که مُهَلَّب با آنان می‌جنگید. از تاریخ فوت ابن کواء هم مانند تولد و جزئیات دیگر حیاتش چیزی دانسته نیست.

برخی از پرسشهای ابن کواء از علی (ع) در مآخذ نقل شده است، مانند پرسش او در مورد سیاهی مشهود در روی ماه (طبری، ۷۵/۱، ۷۶)، محلی که علی (ع) به هنگام نزول آیهٔ «ثانی اثنین» (توبه/۹/۴۰) در آنجا بود (شریف رضی، ۵۸ ـ ۵۹)، نام و نسبت علی (ع) به صورتی غیر معروف، سخن گفتن خداوند با فرزندان آدم پیش از موسی و فاصلهٔ میان مشرق و مغرب (همو، ۶۸، ۸۷، ۸۹)، معانی بعضی آیات قرآن (طبرسی، ۳۳۸ ـ ۳۳۹، ۳۸۶)، هویت ذوالقرنین و مقام برخی از صحابه (همو، ۳۴۰، ۳۸۷ ـ ۳۸۸). به نظر می‌آید که این پرسشها بیشتر برای به زحمت انداختن آن حضرت بوده باشد، زیرا گاه ابن کواء در برابر سخنان علی (ع) موضع مخالف می‌گرفت (ابن سعد، ۲۲۵/۳؛ طبری، ۷۶/۱؛ طبرسی، ۳۸۶؛ ابن درید، ۳۴۰). از سخنان مشهور ابن کواء پاسخهای او به پرسشهای معاویه در مورد شخص خود او و فتنه جویان بلاد است. روایت بلاذری (۱۷/۴) در بارهٔ نظر ابن کواء در مورد معاویه او را مردی صریح اللهجه و بی‌باک می‌نمایاند، در حالی که نقل طبری در این خصوص (۳۲۹/۴) او را مردی دنیادار و مصلحت‌جو معرفی می‌کند.

ابن قُتَیبه (*المعارف*، ۵۳۰)، و ابن ندیم (ص ۱۰۲) ابن کواء را «ناسب» (نسب شناس) و عالم گفته‌اند. گر چه برخی کلمهٔ «ناسب» را تصحیف شدهٔ «ناسک» دانسته‌اند (مامقانی، ۲۰۴/۲)، اما شعری که در مآخذ مذکور به عنوان شاهد آمده است، جایی برای شبههٔ تصحیف باقی نمی‌گذارد. ابن کواء شعر نیز می‌گفته است. نصر بن مزاحم چند بیت از اشعار او را در کتاب خود (ص ۲۹۵)آورده است. وی مانند بعضی دیگر از همگنانش از قُرّاء بود (دینوری، ۱۹۱).

ابن حجر به نقل از بخاری ابن کواء را صحیح الحدیث نمی‌شناسد (ص ۳۲۹). مؤلفان شیعه او را خارجی ملعون (طوسی، ۵۰؛ ابن داوود حلی، ۴۷۱/۲؛ قُهپایی، ۳۶؛ اردبیلی، ۵۰۱/۱؛ قمی، ۸۴؛ خویی، ۲۸۹/۱۰) نامیده‌اند. مامقانی (همانجا) از اینکه ابن ندیم او را شیعه و از اصحاب علی (ع) دانسته است، اظهار شگفتی می‌کند و این نسبت را «غلط» می‌داند.

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد بن علی، *الفتوح*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، *کتاب الرجال*، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن درید، محمد بن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، جده، ۱۳۹۳ ق؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ ق؛ ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، *الامامة و السیاسة* (تاریخ الخلفاء)، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش صلاح یوسف خلیل، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اسکافی، محمد بن عبدالله، *المعیار و الموازنة*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفَرْق بین الفِرَق*، اختصار عبدالرزاق بن رزق الله، به کوشش فیلیپ حتی، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ همان (ج ۲)، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ ق؛ همان، قسمت ۴(۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ دینوری، احمد بن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق؛ شریف رضی، محمد ابن حسین، *خصائص الائمة* (ع)، *خصائص امیر المؤمنین* (ع)، به کوشش محمد هادی امینی، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمد باقر الخرسان، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ قمی، عباس، *هدیة الاحباب*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قهپایی، عنایة الله علی، *مجمع الرجال*، به کوشش سید ضیاء الدین اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۴ ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶ م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

یوسف رحیم‌لو

اِبْنِ کوفی، نک: ابن زبیر.

اِبْنِ کَیّال، برکات بن احمد بن محمد ذهبی دمشقی صالحی ملقب به‌زین‌الدین (۸۶۳ ـ ۹۲۹ ق / ۱۴۵۹ ـ ۱۵۲۳ م)، واعظ، محدث و فقیه شافعی. وی در آغاز تاجر بود و چون دیون فراوان پیدا کرد، تجارت را رها ساخت و ملازم شیخ برهان الدین تاجی شد و صحیح بخاری را نزد او خواند. سپس به‌گفتن حدیث در جامع اموی پرداخت. بعد از مرگ برهان الدین تاجی ریاست شافعیان دمشق به‌او رسید. پس از این از زندگی او بجز ملازمت جامع اموی و وعظ در مسجد اقصاب و جامع جوزه و خطابت در صابونیه چیزی نمی‌دانیم (غزی، ۱۶۵/۱). تنها اثر چاپی او *الکواکب النَّیرات فی معرفة من اختلط من الرواة والثقات* در علم حدیث است که با تحقیق کمال یوسف الحوت در ۱۹۸۷ م در بیروت به‌چاپ رسیده است. وی نام نویسنده را ابوالبرکات محمد بن احمد آورده است. از آثار خطی او *الانجم الزواهر فی تحریم القراءة بلحون اهل الفسق والکبائر* (آربری، شم 3419(2))، *الجواهر الزواهی فی ذم الملاعب والملاهی* (همان، شم 3419(1)) و تعلیقات او بر *الاکتفاء* کلاعی (ظاهریه، ۴۵/۱) را می‌توان ذکر کرد. همچنین اجازه‌ای از او خطاب به‌زین‌الدین عبدالرحمن بن یوسف بن عربی شافعی در برلین موجود است که تاریخ ۹۲۶ ق را دارد (*آلوارت*، شم 169). غزی (همانجا) از دو اثر دیگر با عناوین *اسنی المقاصد فی معرفة حقوق الولد علی الوالد* و *حیاة القلوب ونیل المطلوب* یاد کرده است.

مآخذ: غزی، نجم الدین، *الکواکب السائرة*، به‌کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، عش؛ نیز: *Ahlwardt; Arberry.*

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ کَیْسان، ابوالحسن محمدبن احمد (د ۲۹۹ ق /۹۱۲م)، نحوی و لغت‌شناس بزرگ بغداد. دانسته نیست که وی به چه سبب به ابن‌کیسان شهرت یافته است. آیا «کیسان» که به قول ابن‌ندیم (ص ۸۹) در یکی از لهجه‌های عرب، به معنی غدر و حیله است، لقب پدروی بوده یا به قول یاقوت (۱۳۷/۱۷) لقب جدّش (دربارهٔ این لفظ و اطلاق آن بر نیا یا پدر او، نک: یاقوت، همانجا؛ ابن انباری، ۱۶۲؛ خطیب، ۳۳۵/۱؛ قفطی، ۵۷/۳). از تاریخ و محل ولادت وی نیز اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در بغداد می‌زیسته و نحو را نزد دو قطب مکتب کوفه‌وبصره، ثعلب‌ومبرّد، آموخته‌است. از این‌رو بیشتر شرح‌حال نویسان، وی را بصری ـ کوفی خوانده‌اند (سیرافی، ۱۰۸؛ زبیدی، ۱۵۳؛ قفطی، یاقوت، ابن‌انباری، همانجاها). گویا وی با هوشمندی بسیار توانست با این دو استاد که در زمینهٔ زبان و نحو با یکدیگر سخت در معارضه بودند، پیوندی تنگاتنگ برقرار کند. در روایت جالب توجه یغموری (صص ۳۲۷ ـ ۳۲۸) می‌بینیم که ابن‌کیسان چگونه از مجلس این استاد به مجلس آن استاد می‌رفته و هجویّه‌هایی را که آن دو رقیب بر ضد یکدیگر می‌سرودند، برایشان نقل می‌کرده، اما او خود جانب هیچ‌یک را نمی‌گرفته است (قس: قفطی، ۵۸/۳).

با اینهمه بعید نیست که وی نحو را نخست نزد ثعلب آموخته باشد، زیرا چنانکه از *ایضاح* زجاجی (ص ۷۹) برمی‌آید، وی و ابن‌خیاط و ابن‌شُقَیر نخست بر مکتب کوفیان استناد می‌کردند و سپس چون «علم

بصریان را آموختند، آن علم را با علم کوفی بههم آمیختند». شاید بتوان از این روایت چنین نتیجه گرفت که وی پیش از رسیدن به خدمت مبرّد بصری، در خدمت ثعلب کوفی بوده است.

نویسندگان کهن درگرایش نحوی وی نظر واحدی ابراز نداشته‌اند. سیرافی (همانجا) وی را از اصحاب مبرد (یعنی پیرو مکتب بصره) معرفی کرده و پس از مبرد، او و زجاج را از بزرگ‌ترین نحوشناسان دانسته است. زبیدی (همانجا) نیز او را به مکتب بصره، متمایل‌تر می‌داند (نیز نک: یاقوت، همانجا؛ یمانی، ۲۸۹؛ فیروزآبادی، ۲۰۲). حال آنکه زجاجی (همانجا) او را کوفی خوانده و زبیدی وی را در دسته‌بندی علما، در شمار اصحاب ثعلب و در طبقهٔ ششم نهاده است (صص ۱۵۱، ۱۵۳؛ نیز نک: مخزومی، ۸۰)، اما اغلب منابع او را از جمله نحویانی می‌دانند که دو مکتب را بههم آمیختند (ابن‌ندیم، همانجا؛ قفطی، ۵۷/۳). شاید به‌همین دلیل، محققان معاصر وی را پایه‌گذار مکتب بغداد دانسته و از او به عنوان نمایندهٔ آن مکتب التقاطی یاد کرده‌اند (ضیف، ۲۴۸؛ مخزومی، ۸۳؛ بستانی، ۲۸۶/۲؛ مبارک ۲۸۸؛ محمود، ۱۸۱ به بعد). از سوی دیگر، بسیاری دیگر از معاصران معتقدند که مکتب بغداد آنچنانکه پنداشته‌اند، «مکتبی» نبوده است و شاید این عنوان خود، ساختهٔ ذهن نحویان سده‌های بعد از ابن‌کیسان بوده است (دربارهٔ این موضوع، نک: د، ابن‌قتیبه).

به هر حال وی با هوشمندی و زیرکی بسیار توانست در طریق دو مکتب گام زند و هیچ‌یک را از سر تعصب نسبت به دیگری، فرو نگذارد (قفطی، ۵۸/۳) و چنان شهرتی کسب کند که ابن مجاهد، شیخ قرّاءِ بغداد، وی را از مبرد و ثعلب نیز در نحو داناتر داند (ابن‌انباری، همانجا). غور و بررسی در آراءِ دو گروه کوفی و بصری، وی را چنان به اختلاف میان آنان آگاه کرد که توانست کتاب *المسائل علی مذهب النحویین مما اختلف فیه البصریون والکوفیون* را بنویسد. پیش از او ثعلب نیز کتابی با عنوان *اختلاف النحویین* نوشته بوده و اینک مقایسه میان عناوین دو کتاب، این امر را آشکار می‌سازد که ثعلب، از اختلاف میان نحویان سخن می‌گوید، اما به «مکتبی» اشاره ندارد، حال آنکه در عنوان کتاب ابن‌کیسان، اختلاف میان دو مکتب کوفه و بصره تجزیه شده و ظاهراً این نخستین‌بار است که لفظ «کوفی» در این باب به کار رفته است. پیش از او، مبرد نیز که شارح بزرگ *الکتاب* سیبویه است، مکرر از بصریان نام برده، اما به کوفیان اشاره نکرده است (فلایش، EI², III/820-821; I/14, 19).

اطلاعات ما از زندگی و شیوهٔ کار ابن‌کیسان سخت ناقص است. یاقوت (۱۳۹/۱۷ ـ ۱۴۰) در قطعه‌ای دلنشین از قول ابوحیان توحیدی، روایاتی آورده است که جوانبی چند از زندگی وی را بر ما آشکار می‌سازد: وی با صراحت می‌گوید که مجلسی همانند مجلس درس ابن‌کیسان که گونه‌های مختلف علوم درآن جلوه‌گر است وفایده‌های بسیار دارد، ندیده است. سپس گوید: ابن‌کیسان ابتدا مجلس درس خود را با قرآن آغاز می‌کرد، آنگاه به ذکر احادیث نبوی می‌پرداخت و هنگامی که خبری غریب یا لفظی شاذ بر او خوانده می‌شد، آن را تبیین می‌کرد. در آغاز و انجام روز نیز «مجالسات» ثعلب را نزد وی می‌خواندند. از مجالس درس وی آنچنان استقبال می‌شد که گفته‌اند بر درِ مسجد وی، حدود ۱۰۰ مرکب بسته می‌شد که بیشتر از آنِ بزرگان، کاتبان، اشراف و اعیان بود. با اینهمه وی ثروتمندان نیکو جامه را که با خدمهٔ خویش به مجلس می‌آمدند با آن ژنده‌پوشان بی‌نوا، به یک چشم می‌نگریست. گیرایی مجلس وی چندان بود که صابی بی‌اختیار می‌گوید: این مرد از پریان است که اینک به شکل آدمیزاد درآمده است، سپس ۴ بیت از او نقل می‌کند (یاقوت، ۱۴۰/۱۷ ـ ۱۴۱). ابوحیان (۶/۳) که گویی شیفتهٔ ابن‌کیسان بوده، در فضیلت او چنین نقل می‌کند که بر درِ خانهٔ او نوشته بودند «درآیید و بخورید». آنچه ما در آثار ابوحیان یافته‌ایم از همین یک عبارت کوتاه درنمی‌گذرد و متأسفانه روایت مفصل یاقوت دچار چنان تناقضاتی است که خود نیز آنها را دریافته است. تردیدی نیست که این امر موجب ضعف روایت می‌گردد: وی (۱۴۱/۱۷) اولاً اشاره می‌کند که ابوحیان (د ح ۴۱۴ ق) نمی‌توانسته است در مجلس ابن‌کیسان که صدوچند سال پیش از وی می‌زیسته، حضور یافته باشد. دوم آنکه حضور صابی نیز در مجلس وی دچار اشکال زمانی است (ظاهراً منظور از صابی همان ابواسحاق ابراهیم بن هلال: ۳۱۳ ـ ۳۸۴ ق، از منشیان و کاتبان معروف بغداد در دولت آل‌بویه است). بدین‌سان روایت زیبایی که ما از احوال ابن‌کیسان در دست داریم، دچار ضعف می‌گردد.

روایاتی که بر هوشمندی و حاضرجوابی او دلالت می‌کند، در میان منابع فراوان است. مثلاً قاضی اسماعیل سخت شیفتهٔ قیاس‌سازیهای او در نحو بود، به همین سبب روزهای جمعه بعداز نماز ظهر در جامع منصور بغداد با وی مجلسی تشکیل می‌داده است (قفطی، همانجا). مثال جالب دیگر مجالسی است که وی با مبرد و ثعلب داشته و زجاجی در *مجالس العلماء* خویش به تفصیل آنها را آورده است (صص ۱۳۴ـ۱۳۷، ۲۱۸ـ۲۲۶، ۲۷۶ـ۲۸۱، ۳۱۸ـ۳۲۱). گویا وی به *الکتاب* سیبویه، عنایتی خاص داشت و آن را شایستهٔ مقام و شهرتی که یافته بود، می‌دانست، اما لازم می‌دید که کتاب شرح و تفسیر شود (نک: بغدادی، ۱۷۹/۱). خود او نیز زمانی، *الکتاب* را تدریس می‌کرد (نک: یاقوت، ۳۲/۱۸)، اما دانسته نیست که وی از چه زمان، از تدریس آن سر باز زده است، زیرا هنگامی که ابوبکر مَبْرَمان به قصد خواندن *الکتاب* نزد ابن‌کیسان رفت، او از تدریس آن امتناع کرده، وی را به خدمت زجاج راه نمود (زبیدی، همانجا).

از شاگردان وی بجز زجاجی (*الایضاح*، همانجا) و ابوبکر شیبانی معروف به الجعد، کسی را نمی‌شناسیم (ابن انباری، ۲۱۳). نظر فلایش (EI²، همانجا) که محمد بن بحر رهنی را از شاگردان او برشمرده، ظاهراً صحیح به نظر نمی‌رسد.

در تاریخ مرگ وی اختلاف است. زبیدی (همانجا) و ابن انباری (ص ۱۶۲) مرگ وی را ۸ ذیقعدهٔ ۲۹۹ و در زمان خلافت المقتدر بالله

دانسته‌اند. با اینکه قفطی (۵۹/۳) آن را تأیید می‌کند، اما می‌گوید زبیدی این تاریخ را غلط می‌داند؛ گرچه این روایت در *طبقات* وی دیده نشد. سالی که یاقوت (۱۴۱/۱۷) پیشنهاد کرده، با سنوات بالا تفاوت فاحش دارد. وی به نقل از *تاریخ* ابوغالب مغربی، وفات ابن‌کیسان را در ۳۲۰ق دانسته است (نیز نک‌: صفدی، ۳۱/۲).

آثار: ابن کیسان در چند زمینه، آثاری از خود به جای گذاشته که سزگین (GAS, IX/159 - 160) آنها را برحسب موضوع تقسیم‌بندی کرده است: ۱۱ کتاب در نحو (شم ۳، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۰ و ۲۱)؛ ۹ اثر در ادب (شم ۴، ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۴ و ۲۶)؛ ۴ کتاب در علوم قرآنی (شم ۱۵، ۱۷، ۲۳ و ۲۵) و ۲ کتاب در باب شعر (شم ۱ و ۲).

الف ـ چاپی: ۱. *تلقیب القوافی و تلقیب حرکاتها*. این کتاب سه بار به چاپ رسیده است: در مجموعهٔ *جرزة الحاطب و تحفة الطالب*، به کوشش رایت، لیدن، ۱۸۵۲ م؛ در «رسائل عربی[1]»، لیدن، ۱۸۵۹ م و در مجلهٔ *الجامعة المستنصریة*، به کوشش ابراهیم سامرایی در بغداد (۱۹۷۱ م، شم ۲)؛ ۲. *شرح السبع الطوال*، که ابن انباری (ص ۱۶۲) بدان اشاره کرده است و از آن تنها شرح معلقهٔ امرؤ القیس، طرفه، لبید، عمر و بن کلثوم و حارث بن حلّزه موجود است (*آلوارت*، شم 7440؛ GAL, S, I/35). از میان آنها شرح معلقهٔ عمر و بن کلثوم به کوشش شلوسینگر[2] در مجلهٔ «آشور شناسی[3]»، شم ۱۶، نیز در قاهره (۱۹۸۰ م) به کوشش محمد ابراهیم بنّا انتشار یافته است. برنشتاین[4] نیز شرح معلقهٔ امرؤالقیس را در مجلهٔ «آشورشناسی»، شم ۲۹ به چاپ رسانیده است؛ ۳. *الموفّقی فی النحو*. این کتاب که ظاهراً به خواهش ابن حسان و برای الموفق بالله (د ۲۷۸ ق/۸۹۱ م) تدارک دیده شده، رساله‌ای است در صرف و نحو (ابن کیسان، ۱۰۶). این اثر به کوشش عبدالحسین فتلی و هاشم طه شلاش، در مجلهٔ *المورد*، بغداد، ۱۹۷۵ م به چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۴. *الفرق بین السین و الصاد*. ظاهراً بخش بسیار کوچکی از آن در کتابخانهٔ کفوشلار موجود است (GAS, IX/160)؛ ۵. *کتاب المسائل علی مذهب النحویین مما اختلف فیه البصریون والکوفیون* (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۱۳۹/۱۷) یا *نحو اختلاف البصریین و الکوفیین* (قفطی، همانجا) که این عنوان ظاهراً مغلوط است، اما حاجی خلیفه (۱۴۵۵/۲) آن را کتاب *ما اختلف البصریون والکوفیون فیه* معرفی می‌کند. ظاهراً بخشی از این اثر در کتاب *مسائل فی العطف علی عاملین* آمده است (GAS, IX/159)؛ ۶. ظاهراً ابن کیسان را کتابی بوده است به نام *مصابیح الکتاب* (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۳۱/۲ ـ ۳۲)، اما آربری (شم 3538) به کتابی به نام *المصابیح فی تفسیر القرآن العظیم* از او اشاره کرده است (GAS, I/48). پلا[5] در انتساب این کتاب به ابن کیسان تردید کرده و آن را اثر ابوالقاسم مغربی شیعی دانسته است (نک‌: EI², S, 389-390؛ قس: زرکلی، ۳۰۸/۵، حاشیهٔ ۲). با توجه به اینکه ابن کیسان در زمینهٔ قرآن و ادب آثاری داشته و نیز در *الکتاب* سیبویه صاحب نظر بوده است (بغدادی، همانجا)، ناچار در قرائت ومعنی «کتاب» تردید می‌کنیم؛ ۷. *المهذّب فی النحو*. تنها نسخه‌ای که از آن به دست آمده، در کتابخانهٔ محمد عطیه کهربایی، در قاهره است (نک‌: فتلی، ۱۰۴؛ GAS, IX/159).

آثار یافت نشده: ۸. *امالی*. ظاهراً یکی از منابعی که مورد استفادهٔ زجاجی در نگارش *اشتقاق اسماء الله* قرار گرفته بود، همانا *امالی* ابن کیسان بوده است، اما در منابعی که در دسترس ما قرار داشت، نامی از این اثر نیافتیم (زجاجی، *اشتقاق*، ۸۰؛ نیز نک‌: مبارک، ۲۸۹؛ GAS، همانجا)؛ ۹. *البرهان*؛ ۱۰. *التصاریف*؛ ۱۱. *حد الفاعل و المفعول به*؛ ۱۲. *الحقائق*؛ ۱۳. *الشاذانی فی النحو* (ابن ندیم، ۸۹)؛ ۱۴. *علل النحو* (حاجی خلیفه، ۱۱۶۰/۲)؛ ۱۵. *غریب الحدیث*، که حدود ۴۰۰ ورق بوده است (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۶. *غلط ادب الکاتب* (یاقوت، همانجا؛ GAS, IX/156)؛ ۱۷. *القراءات* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۸. *الکافی فی النحو* (GAS, IX/159)؛ ۱۹. *اللامات* (یاقوت، همانجا)؛ ۲۰. *المختار* (ابن ندیم، همانجا) یا *المختار فی علل النحو* که به گفتهٔ یاقوت (همانجا) ۳ جلد یا بیشتر بوده است؛ ۲۱. *مختصر النحو* (ابن ندیم، همانجا) یا *مختصر فی النحو* (یاقوت، همانجا)؛ ۲۲. *المذکر و المؤنث* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲۳. *معانی القرآن* که به *العشرات* نیز معروف بوده است (ابن ندیم، ۳۷)؛ ۲۴. *المقصور والممدود* (ابن ندیم، ۸۹)؛ ۲۵. *الوقف والابتداء* (ابن ندیم، ۳۸)؛ ۲۶. *کتاب الهجاء* (ابن ندیم، ۸۹) یا *الهجاء والخط* (یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن کیسان، محمد بن احمد، «الموفقی فی النحو»، به کوشش عبدالحسین فتلی و هاشم طه شلاش، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۵ م، ج ۴، شم ۲؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۴ م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، دارمارون عبود، ۱۹۷۹ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، دار صادر؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ زبیدی، محمد بن حسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق، *مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲ م؛ همو، *الایضاح*، به کوشش مازن المبارک، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، *اشتقاق اسماء الله*، به کوشش عبدالحسین مبارک، نجف، ۱۳۹۴ ق /۱۹۷۴ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیرافی، حسن بن عبدالله، *اخبار اللغویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ فتلی، عبدالحسین، مقدمه و تحشیه بر «الموفقی فی النحو» (نک‌: ابن کیسان در همین مآخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ مبارک، عبدالحسین، «الزجاجی و کتابه اشتقاق اسماءالله»، *المورد*، بغداد، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م، ج ۳، شم ۱؛ محمود، محمود حسینی، *المدرسة البغدادیة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ مخزومی، مهدی، *مدرسة الکوفة*، قاهره، ۱۳۷۷ ق /۱۹۵۸ م؛ یاقوت،

1. *Opuscula arabica.* 2. M. Schlössinger 3. *Zeitschrift für Assyriologie.* 4. Bernstein 5. Pellat

ادبا؛ یغموری، یوسف بن احمد، نور القبس المختصر من المقتبس (مرزبانی)، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، اشارة التعیین فی تراجم النحاة و اللغویین، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; *Arberry*; EI[2]; EI[2], S; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; GAL, S; GAS.

ایران‌ناز کاشیان

اِبْنِ کَیْغَلَغ، شهرت چندتن ازامیران ترک درسده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م که در دورهٔ عباسیان به مقاماتی دست یافتند.

کیغلغ، سرسلسلهٔ این خاندان، از امیران بنام عباسی در اواسط سدهٔ ۳ ق است. اطلاعات بسیاری از زندگی او در دست نیست. آنچه از او می‌دانیم این است که در روزگار خلافت مهتدی (۲۵۵ ـ ۲۵۶ ق) و معتمد (۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق) در اوج شهرت قرار داشته و در عصر این دو خلیفه دارای مناصب نظامی و سیاسی بوده و به طور خاص از نزدیکان معتمد به شمار می‌آمده است (*العیون*، ۴(۱)/۱۳۵). به گفتهٔ مقریزی (ص ۱۰۹) وی از شمار کسانی بود که در ۲۴۷ ق در کشتن متوکل دست داشته است. به گزارش طبری به‌طور مشخص نخستین بار نام او در ۲۵۶ ق در جریان حوادث اواخر دورهٔ مهتدی که منجر به برکناریش شد، به چشم می‌خورد. در آن ایام ترکان ساکن کرخ و دور بغداد برای گرفتن مستمرّی به پاخاستند. مهتدی برادرش عبدالله، کیغلغ و عده‌ای دیگر را برای آرام کردن ترکان فرستاد و آنان موفق شدند که معترضان را خاموش سازند. پس از آن، هنگامی که محمدبن بُغا و برادرش حَبْشون زندانی شدند، کیغلغ نیز با آن دو زندانی شد (طبری، ۴۵۹/۹ ـ ۴۶۰). در ۲۶۲ ق/ ۸۷۶ م صلّانی (یا صلّابی)، والی ری، درگذشت و کیغلغ برجای او نشست (همو، ۵۲۶/۹؛ ابن اثیر، ۳۰۵/۷). در ۲۶۳ ق پس از درگذشت عبیدالله بن یحیی خاقان، خانهٔ او را به کیغلغ دادند (طبری، ۵۳۲/۹). در ۲۶۴ ق او در سرکوب سلیمان بن وهب که بر خلیفه شورش کرده بود، شرکت کرد و همراه برخی دیگر از سران سپاه از معتمد خلعت گرفت (همو، ۵۴۰/۹). در ۲۶۶ ق به سوی جبل رفت (همو، ۵۵۴/۹). در صفر ۲۶۷ بین یاران کیغلغ ــ که احتمالاً از طرف خلیفه مأمور سرکوب یاران احمدبن عبدالعزیز بود ــ و سپاهیان احمد بن عبدالعزیز بن ابی‌دُلف در ناحیهٔ قرماسین (کرمانشاهان) برخوردی روی داد. کیغلغ آنان را شکست داد و به سوی همدان رفت، اما احمد با کسانی که پس از آن به او و یارانش پیوسته بودند، به همدان رفت و با کیغلغ به نبرد برخاست و او را شکست داد و کیغلغ به صیمره رفت (همو، ۵۷۱/۹). در ۲۶۸ ق کیغلغ خلیل بن ریمال را امارت حُلوان داد (همو، ۶۰۷/۹).

مقریزی (همانجا) گفته است که وی در آغاز جانشین عبدالله بن بغا در سرّمن‌رأیٰ (سامرا) بود و پس از آن خود مستقلاً در آنجا امارت کرد. از آن پس، از وی نشانی نیست. کیغلغ برادرانی نیز داشته که دارای مناصب نظامی و سیاسی بوده‌اند. ابن اثیر در حادثهٔ حملهٔ اساتکین به سجستان، ری و قزوین از امارت برادر کیغلغ در قزوین یاد کرده است (۳۳۲/۷). همو در ماجرای چیرگی محمدبن هارون بر ری در ۲۸۹ ق می‌گوید که کسانی در ری کشته شدند که از آن میان برادر کیغلغ، یکی از سرداران خلیفه، بود (۵۱۷/۷).

کیغلغ، دارای فرزندان و نوادگانی بوده که مشهورترین آنان به این شرحند:

۱. **ابوالعباس احمد بن کیغلغ**، امیر و فرمانده نظامی در دوران چهارتن از خلفای عباسی. از تاریخ تولد و مرگ او اطلاع دقیقی در دست نیست، اما از گفتهٔ صفدی (چ عباس، ۳۱/۷) که می‌گوید وی آخرین بار که به امارت رفت (۳۲۲ ق)، ۸۰ سال داشت و نیز از این گفتهٔ ابن اثیر (۲۲۹/۸) وابوعلی مسکویه (۲۱۴/۵) که او هنگام امارت اصفهان در ۳۱۹ ق، بیش از ۷۰ سال داشت، می‌توان چنین دریافت که باید حدود ۲۴۲ ق/ ۸۵۶ م زاده شده باشد. از اوایل زندگی و آگاهی در دست نیست. احتمالاً در عراق پرورش یافته و در همانجا به مناصب بالای نظامی و سیاسی رسیده است. به نظر می‌رسد که از اوایل خلافت المکتفی (۲۸۱ ـ ۲۹۵ق)، هفدهمین خلیفهٔ عباسی، در دستگاه خلافت به شهرت رسیده و پس از آن در دوران خلافت المقتدر (۲۹۵ ـ ۳۲۰ ق)، القاهر (۳۲۰ ـ ۳۲۲ ق) و الراضی (۳۲۲ ـ ۳۲۹ ق) حشمت و اعتباری داشته و دارای مقاماتی بوده است. نام او نخستین بار در حادثهٔ سرکوبی قرمطیان شام به چشم می‌خورد که به سال ۲۹۱ ق/ ۹۰۴ م روی داد. او دراین واقعه همراه برادرش ابراهیم در سپاه محمدبن سلیمان کاتب بوده و پس از آن از خلیفه مکتفی خلعت گرفته است (طبری، ۱۱۰/۱۰، ۱۱۵).

در اوایل ۲۹۳ ق خبر رسید که محمدبن علی الخلیج معروف به خلیجی (ابن اثیر، ۵۴۰/۷: خلنجی) بر مصر چیره شده است. مکتفی، احمد وجماعتی از فرماندهان را برای سرکوب وی فرستاد. آنان در حوالی عریش با سپاهیان خلیجی برخورد کردند، اما در نبرد شکست خورده، پراکنده شدند. در همان سال، خلیفه سپاه دیگری که ابراهیم بن کیغلغ از جملهٔ سران آن بود، به مصر گسیل داشت و آنان سپاه خلیجی را شکست داده، پیروز بازگشتند (طبری، ۱۲۱/۱۰؛ قرطبی، ۹؛ ابن اثیر، ۵۴۰/۷ ـ ۵۴۱). در ۲۹۴ ق احمد به سرکردگی سپاهیان خود وارد طرسوس، در نواحی روم، شد و قلعهٔ سلندوا را فتح کرد و تا آلس پیش رفت و بسیاری را کشت و عدّه‌ای را اسیر گرفت و با غنایم بسیار بازگشت (طبری، ۱۳۰/۱۰). از نوشتهٔ قرطبی (ص ۲۳) می‌توان دریافت که در ۲۹۵ ق به هنگام بیعت با خلیفهٔ جدید مقتدر، کسانی دست به شورش زده و قصد داشتند که درِ زندانها را بگشایند و احمد مأمور سرکوب آنان شدو در این راه توفیق یافت و چنانکه از روایت مسعودی (۲۷۸/۴) برمی‌آید، در ۳۰۰ ق، وی در سرکوب جنبش محسن ابن‌رضای علوی در دمشق نیز نقش داشته است. اما این مطلب مورد تأیید سایر منابع نیست. در ۳۰۲ ق به امارت حلب و دمشق گمارده شد (ابن عدیم، ۹۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۵۴/۷). به روایت مقریزی (ص ۱۰۹) در این سال، هنگامی که حباسة بن یوسف از افریقیه با سپاهیانی آهنگ

مصر کرد، مقتدر گروهی از نظامیان را به همراهی احمد برای سرکوبی حباسه به مصر فرستاد. وی در ماه رمضان احتمالاً از مصر به عنوان امیر به شام رفت. از روایت طبری (۱۲۲/۱۰) چنین برمی‌آید که تا ۲۹۳ ق فرمانروایی او بر شام ادامه داشته است.

در اول محرم ۳۰۳، هنگامی که حسین بن حمدان در جزیره سر از اطاعت خلیفه المقتدر برتافت، مونس خادم که در مصر بود، آهنگ جزیره و سرکوب حسین کرد. در این سفر، احمد نیز همراه وی شد (ابن اثیر، ۹۲/۸ ـ ۹۳). در ۳۱۱ ق از طرف مقتدر به امارت مصر گمارده شد و همراه محمدبن حسین ماذرائی به آنجا رفت. اما به سبب خروج و فتنه‌انگیزی سپاهیان مصری، نتوانست وارد آنجا شود (کندی، ۲۷۹ ـ ۲۸۰). در ۳۱۲ ق از سوی مقتدر مجدداً به امارت دمشق منصوب شد، ولی در ۳۱۳ ق معزول گردید (ابن عساکر، همانجا). در ۳۱۶ ق بین لشکریان خلیفه و قرمطیان در عراق نبردی درگرفت و احمد در این جنگ مدت کوتاهی نیز، به سبب بیماری نصر حاجب، به جانشینی او برگزیده شد (ابن اثیر، ۱۸۲/۸). در همان سال، هارون بن غریب او را از طرف خود به امارت نهاوند و همدان گماشت (قرطبی، ۱۳۸). در ۳۱۷ ق وی دومین بار به حکومت حلب رفت (ابن عدیم، ۹۶/۱). در شعبان ۳۱۹ لشکری (= اشکری، یشکری)، فرمانده گروهی از دیلمیان در ایران، برضد خلافت سر به شورش برداشت. در این زمان حکومت اصفهان با احمد بود. میان آن دو نبردی درگرفت و احمد شکست خورد و لشکری اصفهان را به تصرف درآورد. پس از چندی در یکی از روستاهای پیرامون اصفهان برخوردی بین آن دو پیش آمد و سرانجام لشکری به‌دست احمد کشته شد (قرطبی، ۱۶۱ ـ ۱۶۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۱۳/۵ ـ ۲۱۴).

در ۳۲۰ ق مونس و گروهی دیگر از لشکریان بر خلیفه مقتدر شوریدند. مقتدر در این هنگامه کشته شد و احمد هم به اسارت مخالفان درآمد (همو، ۲۳۶/۵). در ۳۲۱ ق پس از عزل محمد بن طُغج از امارت مصر، القاهر بار دیگر احمد را به امارت مصر منصوب کرد (کندی، ۲۸۲؛ ابن تغری بردی، ۲۴۲/۳). وی در رجب همان سال، وارد مصر شد و قدرت را به دست گرفت، اما در این هنگام القاهر برکنار شد و الراضی بالله به خلافت نشست. محمد بن تکین رقیب وی در این هنگام، بار دیگر وارد مصر شد و با سپاهیان احمد در شرق مصر بین بُلبیس و فاقوس به نبرد پرداخت. محمد شکست خورد و اسیر گشت. پس از مدت کوتاهی خلیفه، احمد را عزل کرد و محمد بن طغج را به جایش گماشت. اما احمد، ابن طغج را نپذیرفت و با او به نبرد پرداخت. در ۱۷ شعبان ۳۲۳ بین ابن طغج و سپاهیان احمد جنگی شدید روی داد و احمد شکست خورد و ابن طغج در آخر شعبان وارد مصر شد و حکومت آنجا را برعهده گرفت. مدت حکومت احمد در این بار ۲ سال بود (کندی، ۲۸۲ ـ ۲۸۶؛ ابن تغری بردی، ۲۴۲/۳ ـ ۲۴۴م). وی به روایت قلقشندی (۲۹۱/۱) از ۳۲۴ تا ۳۲۸ ق از طرف اخشید بر دمشق حکومت می‌کرد که پس از چیرگی ابن رائق بر آن شهر از آنجا اخراج شد. از آن پس از زندگی احمد اطلاعی در دست نیست.

احمد بن کیغلغ را شاعر و ادیب هم خوانده‌اند (ابن عدیم، ۹۵/۱). نمونه‌هایی از اشعار او را در *یتیمة الدهر* (ثعالبی، ۷۶/۱ ـ ۷۷) و *تاریخ دمشق* (ابن عساکر، ۱۵۵/۷) می‌توان دید.

۲. **ابواسحاق ابراهیم بن کیغلغ،** امیر، سردار سپاه، ادیب و شاعر. از تاریخ تولد، زندگی و مرگ او اطلاعی در دست نیست. او از امیران دورهٔ مکتفی و مقتدر عباسی است که بارها از سوی آنان به مأموریت جنگی رفته و در سرکوبی مخالفان و شورشیان برضدّ خلافت شرکت جسته و بدین ترتیب نزد آنان از اعتباری برخوردار بود. نخستین باری که از او یاد شده است، شرکت او همراه برادرش احمد در سرکوبی جنبش قرمطیان شام است که در ۲۹۱ ق صورت گرفت و بدین جهت او از شمار امیرانی بود که از خلیفه مکتفی خلعت گرفت (طبری، ۱۱۵/۱۰). پس از آن در ۲۹۳ ق در سپاهی که به دستور خلیفه از عراق به منظور خواباندن شورش خلیجی به مصر می‌رفت، شرکت کرد (همو، ۱۲۱/۱۰). در ۲۹۶ ق با حمایت ابن فرات، وزیر قدرتمند مقتدر، به مقاماتی در دیوان خلافت دست یافت (ابوعلی مسکویه، ۱۳/۵ ـ ۱۴). از روایت ابوعلی مسکویه چنین برمی‌آید که در آن اوان روابط ابراهیم و خلافت تیره بوده است. به روایت مقریزی (ص ۴۳) در اواخر ربیع‌الثانی ۳۰۷/ سپتامبر ۹۱۹ به مصر رفت، اما هنگامی که مونس برای سرکوبی ابن مهدی، فرمانروای افریقیه، به مصر آمد، ابراهیم را به جزیرهٔ اشمونین فرستاد و او مدت کمی در آنجا ماند. هرچند که عده‌ای (ابن عساکر، ۱۵۵/۷؛ مقریزی، همانجا) مرگ او را در ۳۰۸ ق دانسته‌اند، اما به گفتهٔ صفدی (چ ددرینگ، ۹۶/۶) وی از سوی مقتدر به امارت شهرهایی بر ساحل شام ازجمله لاذقیه، جبله، صیدا و سویدیه گمارده شد و در ۳۱۶ ق وارد موصل شد و در آنجا برای او خیمه‌ای در صحرا زده شد و ادیبان به دیدارش رفتند.

ابراهیم دانشمند و شاعر بود و ابیاتی از او را صفدی (همان، ۹۵/۶ ـ ۹۶) و مقریزی (صص ۴۳ ـ ۴۴) نقل کرده‌اند.

۳. **منصور بن کیغلغ** (ح ۳۵۰ ق/۹۶۱ م)، ادیب و شاعر، وی برادر احمد و ابراهیم است. از مشاغلی که برعهده داشته، آگاهی دردست نیست. از او به عنوان شاعر خوب و غزل‌سرایی نغزگو یاد کرده‌اند (فروخ، ۴۵۴) و برخی از اشعار او در *یتیمة الدهر* (ثعالبی، ۷۵/۱ ـ ۷۶) آمده است. قصیده‌ای از او در یک نسخهٔ خطی در اسکوریال (ESC^2، شم 470(15)) موجود است. فروخ (همانجا) تاریخ مرگ او را بین ۳۵۰ تا ۳۶۰ ق می‌داند.

۴. **اسحاق بن ابراهیم،** امیر، شاعر و ادیب. از زندگی و مرگ او چندان چیزی دانسته نیست. همین اندازه گفته شده است که از سوی مقتدر به امارت طرابلس گمارده شد (صفدی، چ یوسف نجم، ۴۰۱/۸) و مدتی در آن دیار حکمرانی کرد. وی در زمان دعوی متنبی (ح سالهای ۳۲۰ ق) حاکم حمص بود و تا ۳۳۳ ق/۹۴۵ م که سربازان سیف‌الدوله حمص را گرفتند، در این شهر امارت داشت (بستانی). تقریباً تمامی

شهرت اسحاق مربوط به برخوردهای او با متنبی و قصیده‌ای است که متنبی در هجو وی سروده است (۹۸/۳ ـ ۱۰۰). او شاعر را به زندان انداخت و در اواخر ۳۲۴ ق/ ۹۳۶ م پس از ۲ سال رهایش کرد. در ۳۳۶ ق متنبی آهنگ انطاکیه کرد. اسحاق در طرابلس راه را بر او بست و از او خواست تا او را مدح گوید، ولی متنبی تن زد و بدین سبب سفرش روزها به تأخیر افتاد و او در توقیف اسحاق بود، اما روزی از غفلت نگهبانان استفاده کرد و به شام گریخت. پس از آن بود که وی قصیدهٔ میمیّه را در ذمّ اسحاق سرود (۲۴۷/۴ ـ ۲۶۱). هرچند تاریخ درگذشت او معلوم نیست، اما قطعاً گفتهٔ صفدی (همانجا) که سال مرگ او را حدود ۳۲۰ ق می‌داند، نادرست است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، *زبدة الحلب من تاریخ حلب*، به کوشش سامی دهّان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش عبدالغنی دقر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴ م؛ بستانی؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، همان، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ همو، همان، به‌کوشش یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۸ م؛ *العیون والحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قلقشندی، احمد بن عبدالله، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ کندی، محمد ابن‌یوسف، *الولاة والقضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ متنبی، احمد بن حسین، *دیوان* همراه شرح عبدالرحمن برقوقی، بیروت، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *المقفّی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نیز: ESC².

حسن یوسفی اشکوری

اِبْنِ لاجین، نک‌: لاجین.

اِبْنِ لَبّاد، نک‌: عبداللطیف بغدادی.

اِبْنِ لَبّان، شمس‌الدین ابو عبدالله محمدبن احمدبن عبدالمؤمن اِسْعِردی دمشقی (۶۷۹ ـ ۲۴ یا ۲۵ شوال ۷۴۹ ق/ ۱۲۸۰ ـ ۱۵ یا ۱۶ ژانویهٔ ۱۳۴۹م)، فقیه شافعی، محدث، صوفی، ادیب و مفسر. او در دمشق به دنیا آمد و در همانجا نشأت یافت (یافعی، ۳۳۳/۴). مقدمات ادب را از شمس‌الدین محمدبن ابی‌الفتح آموخت و شاطبیه را نزد پدرش شهاب‌الدین خواند (یافعی، همانجا) و از ابوحفص ابن قواس، ابوالحسین یونینی و شرف‌الدین فزاری حدیث شنید (صفدی، ۱۶۸/۲؛ داوودی، ۸۰/۲). سپس به مصر رفت و از عبدالمؤمن بن خلف دِمیاطی در قاهره، عبدالرحمن بن عبدالقوی خثعمی در جیزه، علی بن احمد غَرّافی در اسکندریه و حسن بن عبدالکریم غماری سبط زیادة حدیث شنید (صفدی، همانجا؛ ابن رافع، ۱۰۴/۲). فقه را از جمال‌الدین شریشی، نجم‌الدین ابن رفعه، کمال‌الدین ابن زملکانی و صدرالدین ابن وکیل فرا گرفت و همگی به او اجازهٔ فتوا دادند (یافعی، همانجا). ابن لبان بر اثر آشنایی و مصاحبت با یاقوت حبشی شاذلی در اسکندریه (نک‌: یوسفی، ۳۳۹)، بدو گرایش یافت، و به دامادی وی درآمد (شعرانی، ۲۰/۲). او در مصر ابتدا در جامع عتیق مجالس درس و وعظ داشت و بر طریق شاذلیه سخن می‌گفت (اسنوی، ۳۷۰/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۶۹/۳). وی علاوه بر خطابت جامع اَقْرَم و سپس جامع آقسنقر ناصری، تدریس در مدرسهٔ خشابیه را برعهده داشته است (اسنوی، همانجا؛ ابن‌دقماق، ۲۰۵/۱۳؛ ابن قاضی شهبه، ۶۸/۳). از شاگردان او در فقه و اصول ابن ام قاسم و تقی‌الدین محمدابن بیانی را می‌توان نام برد (ابن قاضی شهبه، ۹۳/۳؛ ابن حجر، ۱۳۹/۲).

فردی مالکی به نام عبدالواحد ابن مغربی بر ضد ابن‌لبان اقامه دعوا کرده، مدعی شد که او قائل به عدم حرمت سجود بر بت و تفضیل یاقوت حبشی بر بعضی از صحابه و غلو در حق اوست، ولی با وساطت چند تن از امیران، سلطان از قضات خواست که به توبه دادن ابن‌لبان اکتفا کنند (یوسفی، همانجا). در ۱۰ محرم ۷۳۷ ق/ ۱۹ اوت ۱۳۳۶م، بار دیگر ابن‌لبان به اتهام قول به حلول و اتحاد و غلو در عقاید قرمطی به محکمه احضار شد و به بعضی از موارد اتهام اعتراف نمود، اما با شفاعت برخی از بزرگان از قتل او صرف‌نظر شد، ولی از تبلیغ منع گردید (ابن کثیر، ۱۷۷/۱۴؛ نیز نک‌: ابن‌حجر، ۶۰/۵؛ مقریزی، ۲(۲) /۴۰۸). ابن لبان چند سال بعد، در ۷۴۴ ق/ ۱۳۴۳م در آرامگاه شافعی در قرافه به تدریس پرداخت (حسینی، ۱۴۹؛ اسنوی، همانجا) و سرانجام در اثر ابتلا به طاعون درگذشت (همانجا).

ابن لبان شعر نیز می‌سرود و یافعی اشعار او را ستوده است (۳۳۴/۳) و نمونه‌ای از اشعار وی توسط سبکی (۹۵/۹ ـ ۹۶)، ابن ایاس (۱(۱)/۵۲۷) و داوودی (۸۲/۲) نقل شده است. نقشبندی (ص ۵۴۴) نسخه‌ای خطی را در موزهٔ عراق معرفی کرده که دربردارندهٔ اشعاری از ابن لبان است.

تنها اثر چاپ شدهٔ ابن لبان *رد معانی الآیات المتشابهات الی معانی الآیات المحکمات* است که در قاهره در مطبعة المحمودیة و نیز در بیروت در ۱۳۲۸ ق و بار دیگر به کوشش حافظ وهبه در استانبول در ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳م به چاپ رسیده است. همچنین از کتاب تفسیر او که گویا در اواخر عمر آن را شروع کرده و ناتمام مانده است (نک‌: یافعی، همانجا)، نسخه‌هایی در کتابخانه‌های سلیمانیهٔ استانبول و دارالکتب قاهره (GAL, S, II/137؛ خدیویه، ۱۴۱/۱) موجود است (برای نسخهٔ خطی یک اجازه و یک فتوا از او، نک‌: نموی، شم‌ 1588؛ GAL, S، همانجا؛ قس: کوپریلی، ۳۰۹/۲؛ برای دیگر آثار یافت نشدهٔ وی، نک‌: یافعی، همانجا؛ ابن حجر، ۶۱/۵).

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *ترجمان الزمان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق /۱۹۷۹م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ اسنوی، عبدالرحمن بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به

کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ حسینی دمشقی، محمدبن علی، «ذیول العبر»، همراه با *العبر* ذهبی، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ خدیویه، *فهرست*؛ داوودی، محمدبن علی، *طبقات المفسرین*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *لواقح الانوار*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی*، به کوشش ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ کوپریلی، خطی؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۲م؛ نقشبندی، اسامه ناصر وظمیاء محمدعباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق؛ یوسفی، موسی بن محمد، *نزهة الناظر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نیز:
GAL, S; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University*, New Haven, 1956.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ لَبّانه، ابوبکر محمد بن عیسی لخمی دانی (د ۵۰۷ ق/ ۱۱۱۳ م)، ادیب و شاعر عصر ملوک‌الطوایف در اندلس. وی در دانیه به دنیا آمد (مراکشی، ۱۴۹؛ ابن ابار، *التکملة*، ۴۱۰/۱) و نسبت «دانی» او از همین جاست. چون مادرش شیرفروش بود، به ابن لبّانه شهرت یافت (ابن بسام، ۳(۲)/۶۶۷؛ ابن سعید، ۴۰۹/۲). وی برادری به نام عبدالعزیز داشت که گرچه از ذوق شعری و قریحهٔ ادبی بی‌بهره نبود، تجارت را پیشهٔ خود ساخت. ابن لبانه در دانیه پرورش یافت و همینکه در شاعری آوازه‌ای یافت، آن را وسیلهٔ تأمین معاش قرار داد و پس از اندکی، راه دربار ملوک‌الطوایف را که مقصد بیشتر شاعران هم‌روزگارش بود، درپیش گرفت (ابن بسام، مراکشی، همانجاها). وی حدود ۴۶۰ ق به المریه رفت و به مدح معتصم بن صمادح (حک ۴۴۴ - ۴۸۰ ق) پرداخت و نزد او منزلتی یافت. اما همینکه ابن حداد (هم) شاعر معتصم به وزارت رسید، به سبب خصومتی که با ابن لبانه داشت، معتصم را برضدّ او برانگیخت (مقری، ۴۹/۴؛ عوض کریم، ۱۲۸؛ قس: بستانی؛ فروخ، ۸۰/۵)، ابن لبانه ناچار دربار وی را ترک گفت و به بطلیوس رفت (ابن بسام، ۳(۲)/۶۷۰). در آنجا به خدمت متوکل افطسی (حک ۴۶۰ - ۴۸۷ ق) درآمد، اما پس از چندی روابط بین آن دو نیز به تیرگی گرایید و سرانجام شاعر قصیده‌ای در هجو یکی از کارگزاران متوکل و قصیده‌ای دیگر در طعن خود او سرود و دربار وی را ترک گفت و راهی قرطبه شد (ابن خاقان، ۲۵۰؛ ابن بسام، ۳(۲)/۶۷۱ - ۶۷۳). به گفتهٔ ابن بسام (همانجا) که ابن لبانه را در قرطبه ملاقات کرده بود، وی از ترک بطلیوس ناخشنود بوده است (قس: عمادالدین، ۱۳۶/۲، ابیاتی که شاعر در این باره سروده است). در آن زمان معتمد بن عباد (حک ۴۶۱ - ۴۸۴ ق) که خود شاعری برجسته و از حامیان علم و ادب بود، بر قرطبه حکم می‌راند. وی ابن لبانه را به گرمی پذیرفت و به زودی او را از جملهٔ خواص و ندیمان خود گردانید. شاعر که پس از مدتها پایگاه امنی یافته بود، دربار وی را برای رفاه خود مناسب دید و بهترین مدایح خود را تقدیم او کرد (ابن خاقان، ۲۴۴؛ عمادالدین، ۱۱۵/۲ - ۱۱۷؛ ابن خلکان، ۲۷/۵). پس از آنکه اشبیلیه به دست مرابطون افتاد (۴۸۴ ق) و معتمد همراه خانواده‌اش به زندانی در اغمات، در نزدیکی مراکش، منتقل شد، ابن لبانه همچنان به او وفادار ماند و گه‌گاه برای ملاقات او راه مغرب را درپیش می‌گرفت. منابع فقط به دو سفر او، یکی در ۴۸۵ ق و دیگری در ۴۸۶ ق اشاره کرده‌اند (ابن بسام، ۳(۲)/۶۶۷ - ۶۶۸؛ عمادالدین، ۱۰۸/۲، ۱۱۲؛ مراکشی، ۱۵۶؛ ابن خلکان، ۳۰/۵ - ۳۲، ۳۳، ۳۴). شهرت وی نیز بیشتر ناشی از همین وفاداری و مدیحه‌گویی به ابن عباد بوده، چنانکه او را سَمَوْءَلِ شعراء خوانده‌اند (ابن سعید، ۴۰۹/۲، ۴۱۱).

ابن لبّانه ظاهراً پس از سقوط اشبیلیه و اسارت معتمد مدتی دربارهای امرا را رها کرده و به تدریس اشتغال ورزیده است، چنانکه در ۴۸۶ ق در المریه جمعی از اهل علم از جمله ابوعبدالله ابن‌صفار را در محضر او می‌یابیم (نک: ابن ابار، *التکملة*، ۴۱۱/۱). اما او که گویی نمی‌توانست از حمایت درباریان و امرا چشم بپوشد، در ۴۸۹ ق به میورقه رفت و به خدمت ناصرالدوله مبشر بن سلیمان درآمد و قصاید بسیاری در مدح او سرود که البته به نظر برخی به پای قصایدی که وی در مدح معتمد سروده، نمی‌رسد (ابن خاقان، ۲۴۸؛ مراکشی، ۱۵۰؛ عمادالدین، ۱۱۸/۲؛ ابن دحیه، ۱۷۸؛ ابن خلکان، ۳۹/۵؛ مقری، ۲۵۹/۴ - ۲۶۰). وی پس از چندی به‌سبب اختلافاتی که با یکی از وزرای امیر پیدا کرد، مجبور شد از آنجا بگریزد و به بجایه نزد بنی حمود رود (ابن خاقان، ۲۴۸ - ۲۴۹؛ ابن سعید، ۴۱۳/۲؛ نیکل، 163).

به گفتهٔ ابن بسام (۳(۲)/۶۹۲) غرور و هواپرستی او مایهٔ بی‌آبرویی و درنتیجه فرار او از میورقه بوده است. گویا در همین ایام بود که وی عزالدوله پسر معتصم بن صمادح را که پس از سقوط المریه به آنجا گریخته بود، ملاقات کرد (نک: ابن ابار، *الحلة السیراء*، ۹۱/۲؛ مقری، ۳۶۷/۳ - ۳۶۸). شاعر مدتی را نیز در شهرهای تلمسان و وادی‌آش سپری کرد و سرانجام به میورقه بازگشت و در همانجا درگذشت (ابن بسام، ۳(۲)/۶۹۷؛ ابن ابار، *التکملة*، ۴۱۱/۱؛ صفدی، ۲۹۷/۴؛ فروخ، ۸۱/۵).

آنچه از اشعار ابن لبانه به جای مانده، عمدتاً در مدح است، و شاعر در آنها با اغراق، به وصف رشادتها و دانش و تدبیر و گشاده‌دستی ممدوحین پرداخته و بسیاری از جنبه‌های زندگی در دربار ملوک‌الطوایف را تصویر کرده است (ابن بسام، ۳(۲)/۶۷۰ - ۶۷۱، ۶۷۸ - ۶۸۰، ۶۸۲). وی غزل نیز سروده است و در اینگونه اشعار ــ که البته از واقع‌گرایی بی‌بهره نیست ــ در قالب جوان عاشق پیشه‌ای جلوه می‌کند که باده نوشی و نظربازی را راه و رسم زندگی خود ساخته است (نک: ابن بسام، ۳(۲)/۶۹۷، ۷۰۰). اشعار وی طبیعتاً از شعر پیشینیان رنگ‌پذیرفته، اماگاه‌ویژگیهایی چون‌عنصرخیال وتصویرپردازی‌های قوی و بدیع به سروده‌های او لطف و زیبایی خاصی بخشیده است.

مرثیه‌های او نیز، از جمله آنچه دربارهٔ اسارت معتمد و مصیبتهای او و خانواده‌اش سروده، مخصوصاً ابیاتی که در آنها با غم و اندوه، عزیمت به تبعیدگاه و آوارگی معتمد و دربه‌دری فرزندان او را شرح

داده است، از بهترین و غم‌انگیزترین اشعار او شمرده می‌شوند (عمادالدین، ۱۰۷/۲ ـ ۱۱۴؛ قس: نیکل، 165-164).

ازجمله اشعار وی که موردپسند برخی از متقدمین قرار گرفته، قصیده‌ای است که مصراع اول تمام ابیات آن غزل و مصراع دوم آنها مدح است (نک: مراکشی، ۱۵۰). از میان سروده‌های وصفی او نیز به ویژه می‌توان به اشعاری اشاره کرد که وی در وصف نوروز و مهرگان سروده است (عمادالدین، ۱۲۹/۲ ـ ۱۳۱؛ مراکشی، ۱۵۳؛ قس: پرس، 216). ابن لبانه از موشّح سرایان معروف به‌شمار می‌رود. ۱۲ موشّحه از موشحات او را ابن سناء الملک (صص ۶۸ ـ ۷۰، ۷۳ ـ ۷۹) و ابن خطیب (صص ۵۹ ـ ۷۲) نقل کرده‌اند.

اشعار او ازنظر تاریخی نیز حائز اهمیت است. جزئیاتی که وی از اخبار بنی عباد به دست داده، وصف جنگها و رخدادهای تاریخیی که خود شاهد آنها بوده، ذکر برخی از آداب و رسوم دربار امرا ازقبیل جشنها و نیز جزئیاتی از برخی حرفه‌هاهمه اطلاعاتی هستند که اغلب جز اشعار او منبع دیگری برای آنها یافت نمی‌شود (نک: عمادالدین، ۱۰۷/۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۱؛ پرس، 90, 215, 216, 288).

مقری قطعاتی از نثر مسجع او را از کتاب مفقود وی، *نظم السلوک فی وعظ الملوک*، در *نفح الطیب* (۳۶۸/۳، ۹۴/۴ ـ ۹۶، ۲۱۵ ـ ۲۱۷، ۲۴۱ ـ ۲۴۲) آورده است. به علاوه، کتابهای دیگری نیز با نامهای *الاعتماد فی اخبار بنی عباد*، *سقیط الدرر ولقیط الزهر* و *مناقل الفتنة* به وی منسوب است که در اخبار و مدح معتمد بن عباد بوده است (صفدی، ۲۹۷/۴؛ مقری، ۲۵۵/۴؛ شکیب ارسلان، ۳۰۲/۳). به گفتهٔ برخی، اشعار او مدوّن بوده است (ابن ابار، *التکملة*، ۴۱۱/۱؛ ذهبی، ۳۷۳/۱۹ ـ ۳۷۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛همو، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره/ بغداد، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی/ تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد العقیان*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *جیش التوشیح*، به کوشش هلال ناجی، تونس، ۱۹۶۷ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن سناء الملک، هبة الله بن جعفر، *دارالطراز فی عمل الموشحات*، به کوشش جودت رکابی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بستانی؛ ذهبی، محمد ابن‌احمد، *سیراعلام النبلاء*،به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ عمادالدین کاتب، محمد ابن‌محمد، *خریدة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۱ م؛ عوض کریم، مصطفی، *فن التوشیح*، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مراکشی، عبدالواحد بن علی، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقری تلمسانی، احمد ابن‌محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:
Nykl, A. R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ لَبّودی، عنوان دو تن از دانشمندان برجستهٔ سوری به روزگار ایوبیان و ممالیک که در طب و حکمت و ریاضی مشهور بودند:

۱. **شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن عبدان بن عبدالواحد بن لبودی** (۵۷۰ ـ ۶۲۱ ق /۱۱۷۴ ـ ۱۲۲۴م). اطلاعات چندانی از زندگی او در دست نیست. ابن ابی‌اصیبعه که ظاهراً نخستین مؤلفی است که از شمس‌الدین نام برده، تنها به گوشه‌هایی از حیات و آثار او اشاره کرده است. بر اساس گزارش او، شمس‌الدین ابن لبودی در طلب علم به ایران سفر کرد و نزد نجیب‌الدین اسعد همدانی به تحصیل حکمت و نزدِ یکی از پزشکان مشهور ایران که نام او را نمی‌دانیم، به تحصیل طب پرداخت و دانش بسیار اندوخت. آنگاه به شام بازگشت و به خدمت الملک الظاهر غیاث‌الدین، امیر ایوبی حلب درآمد و پزشک خاص او شد. شمس‌الدین تا هنگام مرگ امیر (جمادی‌الآخر ۶۱۳) در آن شغل بود. پس از آن به دمشق رفت و در بیمارستان نوری آن شهر به مداوای بیماران مشغول شد و به تدریس طب نیز پرداخت و سرانجام در همانجا درگذشت. ابن ابی‌اصیبعه که می‌بایست چندسالی از زندگی شمس‌الدین را درک کرده باشد، او را مردی بسیار هوشمند و دانش‌دوست و برجسته‌ترین حکیم و طبیب روزگار خود که به‌ویژه در فن جدل نیز دستی به غایت قوی داشت، وصف کرده است (۱۸۴/۲).

آثار: از هیچ‌یک از آثاری که به وی نسبت داده‌اند، نشانی در دست نیست. عناوین این آثار بدین قرار است: *الرأی المعتبر فی معرفة القضاء والقدر* (همو، ۱۸۵/۲)؛ *شرح فصول ابقراط* در طب (نعیمی، ۱۳۶/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۷/۲، ۱۲۶۸)؛ *شرح کتاب المسائل* حنین ابن اسحاق (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ *شرح کتاب الملخص* ابن خطیب (همانجا؛ صفدی، ۲۰۳/۳)؛ *رسالة فی وجع المفاصل* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). در فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ اوقاف موصل (احمد، ۱۳۱/۳) از رساله‌ای خطی به نام *الدّرر الملتقطة من بحار العلماء اهل الیقظة* از کسی به نام محمدبن لبودی حنفی ضمن مجموعه‌ای یاد شده است. اما نشانه‌ای که بتوان این اثر را به‌طور قطع از شمس‌الدین محمد بن لبودی دانست، در دست نیست.

۲. **نجم الدین ابوزکریا یحیی بن محمد بن عبدان بن عبدالواحدبن لبودی** (۶۰۷ ـ ۶۷۰ ق / ۱۲۱۰ ـ ۱۲۷۲م). در حلب زاده شد (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ قس: ابن‌شاکر، عیون، ۴۲۹/۲۰، که زادگاه او را دمشق دانسته است). خردسال بود که پدرش شمس‌الدین به دمشق کوچید و نجم‌الدین دوران رشد و تحصیل خود را در آنجا سپری کرد. تنها استاد او که نامش در منابع ذکر شده، مهذب‌الدین عبدالرحیم بن علی دخوار پزشک برجستهٔ دمشقی است که نجم‌الدین نزد او به تحصیل طب پرداخت. وی پس از آن نزد استادان دیگر به تحصیل علوم مختلف همت گماشت، ولی از نام آنان یاد نشده است. دانسته نیست که نجم‌الدین چه‌وقت به خدمت الملک المنصور ابراهیم، امیر ایوبی حِمْص درآمد، ولی امیر ایوبی که در آغاز نجم‌الدین را به طبابت خاص خود برگزیده بود، به تدریج وی را در امور سیاسی دولت وارد کرد و سرانجام به وزارت برگماشت و همهٔ کارها را به وی

واگذاشت. در ۶۴۳ ق/۱۲۴۵م الملک المنصور درگذشت و نجم‌الدین به الملک الصالح نجم‌الدین ایوب امیر مصر و شام پیوست. فرمانروای آن دیار نیز او را بسی گرامی داشت و در اسکندریه به نظارت دیوان گماشت. ابن لبودی مدتی در اسکندریه ماند و سپس به شام رفت و منصب نظارت بر دیوان مالیات سراسر شام یافت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). چنانکه از منابع برمی‌آید، وی سالیان دراز یعنی بقیهٔ دورهٔ حکومت الملک الصالح و سپس الملک المعظم توران‌شاه و نیز سراسر ایام الملک الناصر صلاح الدین یوسف و تسلط هلاکوییان و ایام ممالیک تا اواسط حکومت بیبرس (۶۵۸ ـ ۶۷۶ ق) در همان شغل پایدار بود (صقاعی، ۱۷۰). در ۶۶۶ ق/۱۲۶۸م که بدرالدین جعفربن محمد آمدی از سوی بیبرس امارت دمشق یافت، نجم‌الدین را از نظارت بر دواوین عزل کرد و با مقرری ناچیزی وی را به حد کارگزار سادهٔ دیوان تنزل داد. شاید در همین ایام بود که اموالش را نیز مصادره کردند (همو، ۶۱، ۱۷۰). از این زمان تا هنگام مرگ از احوال او خبری در دست نیست و به نظر می‌رسد که در این دوره بیشتر به‌کار تألیف و احتمالاً تدریس روزگار می‌گذرانیده است. پیکر وی را پس از مرگ نزدیک مدرسه‌ای که خود بنا کرده بود، به خاک سپردند (ابن‌شاکر، همانجا). ابن‌ابی‌اصیبعه که در ۶۶۱ ق نجم الدین را در دمشق دیده و شعرش را شنیده، وی را همانند پدرش شمس‌الدین به هوشمندی و علم دوستی و حکمت و طبابت ستوده و در شعر با لبید، و در ترسل با عبدالحمید سنجیده و قطعاتی از شعر و نثر او را نقل کرده است (۱۸۵/۲ ـ ۱۸۹؛ نیز نک‍: ابن‌شاکر، *فوات*، ۲۵۸/۲، ۲۵۹). ابن‌عبری نیز او را در ریاضیات چیره‌دست خوانده است (ص ۲۷۵). این معنی از آثار او نیز هویداست.

نجم‌الدین در ۶۶۴ ق در بیرون دمشق مدرسه‌ای ساخت (ابن‌شداد، ۲۶۶). این مدرسه باید همان مدرسهٔ لبودیهٔ نجمیه باشد (نعیمی، ۱۳۵/۲) که وی جهت تدریس طب و ریاضیات بنا کرد و اوقافی برای آن مقرر داشت (ابن‌شاکر، عیون، همانجا؛ ابن‌کثیر، ۲۷۷/۱۳). وی پس از مرگ خود نظارت بر آن مدرسه و اوقاف آن را به عزالدین ابن صائغ واگذاشت و او تا هنگام مرگ به خوبی آن را راه برد، ولی پس از او مدرسه از رونق افتاد و رو به ویرانی نهاد و اوقافش از میان رفت (ابن شاکر، همانجا). گویا بستان لبودی که امروزه در اراضی باب‌السریجهٔ دمشق هست (حسنی، ۱۳۵/۲، حاشیهٔ ۲)، در محل آن مدرسه و منسوب به ابن لبودی است. به گفتهٔ نعیمی، شمس‌الدین و پسرش نجم‌الدین هر دو در نزدیکی همان مدرسه مدفون شده‌اند (۱۳۶/۲).

آثار: کتابها و رسایل متعددی در طب و نجوم و ریاضیات به نجم‌الدین نسبت داده‌اند که از غالب آنها اکنون نشانی در دست نیست. از آن جمله است: *آفاق‌الاشراق* در حکمت (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۹/۲). حاجی خلیفه (۱۳۱/۱) در انتساب این کتاب به نجم‌الدین یا شمس‌الدین تردید کرده، ولی بغدادی به صراحت آن را از شمس‌الدین دانسته است (۵/۱)؛ *تدقیق المباحث الطبیة فی تحقیق المسائل الخلافیة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا). نسخه‌ای از این اثر در اسکوریال موجود است (GAL,I/651). احتمالاً این همان کتابی است که سارتن با عنوان «مجموعهٔ مسائل مربوط به‌پنجاه موضوع طبی و وظایف الاعضاشناسی» از آن یاد کرده است (۲(۲)/ ۱۷۹۹)؛ *الرسالة الکاملة فی علم الجبر والمقابلة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ *الرسالة المنصوریة فی الاعداد الوفقیة*، دربارهٔ مربعهای وفقی (همانجا)؛ *الزاهی فی اختصار الزیج الشاهی*؛ *الزیج المقرب المبنی علی الرصد المجرب*، که آن را بر اساس رصدهای خودش تألیف کرد؛ *مختصر الاشارات والتنبیهات* ابن‌سینا؛ *مختصر الکلیات من کتاب القانون* ابن‌سینا (ابن ابی‌اصیبعه، همانجا)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ پاریس نگهداری می‌شود (دوسلان، 522)؛ *مختصر مصادرات اقلیدس* (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ برای بقیهٔ آثار او، نک‍: همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، عیون‌الانباء، به کوشش آوگوست‌مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل‌السامر و نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۹۸۰م؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن‌شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطیرة فی ذکر امراء الشام والجزیرة*، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶م؛ ابن‌عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسنی، جعفر، حاشیه بر *الدارس* (نک‍: نعیمی دمشقی در همین مآخذ)؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱م؛ صقاعی، فضل‌الله بن ابی‌الفجر، *تالی کتاب وفیات الاعیان*، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴م؛ نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸م؛ نیز: *De Slane*; GAL.

بخش علوم

اِبْنِ لُبودی، ابوالعبّاس شهاب‌الدین احمد بن خلیل بن احمد بن ابراهیم لبودی (۸۳۴ ـ ۸۹۶ ق / ۱۴۳۱ ـ ۱۴۹۱ م)، مورخ، ادیب و محدّث شافعی مذهب که به‌ابن عُرعُر نیز معروف بود. وی در صالحیهٔ دمشق که در آن روزگار مرکز تجمع دانشمندان و فقیهان و محدثان بود، به‌دنیا آمد (سخاوی، ۲۹۳/۱). خاندان او همه محدثانی اهل علم و دانش بودند، اما از راه پیشه‌وری روزگار می‌گذرانیدند (نک‍: همو، ۱۸۹/۳، ۱۱ / ۲۶۰). پدرش از محدثان صالحیه به‌شمار می‌رفت و نیای مادری او جمال‌الدین یوسف بن محمد حَجّینی (ح ۷۷۳ ـ ۸۴۹ ق) نیز که محدثی حنفی مذهب و صاحب اِسناد بود و شاگردانی هم تربیت کرد، از راه خرید و فروش پنبه در بازار صالحیه روزگار می‌گذرانید (همو، ۳۲۸/۱۰). اشتهار او و پدرش به‌ابن عرعر (همو، ۱۸۹/۳: عُرعُر به‌معنای رئیس و بزرگ) احتمالاً بر اعتبار و سرشناسی آنان در صالحیه دلالت داشته است.

ابن لبودی در کودکی پس از حفظ قرآن مجید و آموختن کتابهای لازم دیگر، به‌منظور آشنایی با تاریخ و حدیث، به‌دست شعبان بن محمد ابن جمیل، محدث حنبلی مذهب اهل صالحیه سپرده شد و بخش

بزرگی از سیرهٔ ابن هشام را از وی شنید (همو، ۲۹۳/۱). آنگاه در حلقه‌های گوناگون درس حوزهٔ صالحیه به‌فرا گرفتن دانش ادامه داد. در ادب عرب، شهاب‌الدین ابن‌زید و در فقه، بدرالدین ابن‌قاضی شهبه و زین الدین ابن نشاوی از جمله استادان او بوده‌اند (همانجا) و در حدیث نزد خیضری (محمدبن محمدبن خیضر) که در محضر نخستین مربی و استادش با او آشنا شده بود، به‌کمال رسید. وی از دیگر محدثان بزرگ چون شهاب‌الدین ابن عبدالهادی و مجیرالدین ابن ذهبی نیز حدیث شنید. سخاوی می‌گوید: هنگامی که در دمشق بر مشایخ آن شهر قرائت حدیث می‌کردم ابن لبودی نیز در آن مجالس حاضر بود و قرائت مرا استماع می‌کرد (همانجا).

ابن لبودی در سفر حج با تقی‌الدین ابن‌فهد مکی دیدار کرد و از او حدیث شنید (همانجا؛ نیز نک: GAL, S, II/225). آثاری که از وی برجای مانده است، نشانهٔ تبحر او در حدیث و کوشش وی برای دست یافتن به‌اسانید عالی است. با اینهمه از گفتهٔ سخاوی (همانجا) برمی‌آید که وی، بیشتر در پی گردآوری اطلاعات تاریخی بوده است.

ابن لبودی علاوه بر حدیث و تاریخ، به‌نظم و نثر و ادب عرب نیز دلبستگی داشت. سخاوی در مدت اقامت در دمشق مستقیماً و پس از آن از راه مکاتبه به‌مجموعه‌ای از گفته‌ها و نوشته‌های او دست یافته است. وی رنجهایی را که ابن لبودی در راه آموختن شعر و نثر عربی در جوانی بر خود هموار داشته، ستوده (همانجا) و سه قطعهٔ دو بیتی از اشعار او را نقل کرده است (۲۹۴/۱).

ابن لبودی که در دمشق به‌کار بازرسی مدارس و موقوفات باب البرید اشتغال داشت، به‌قول سخاوی، مردی زیرک و فروتن و صمیمی و نرم‌خوی بود. با اینهمه، ظاهراً بین او و سخاوی کدورتی پدید آمده بود، اما او توانست که با وساطت ابن فهد و اهدای آثار منظوم و منثور خود، پیوند دوستی را با سخاوی حفظ کند (همو، ۲۹۳/۱). وی در تمام عمر، جز برای زیارت خانهٔ خدا، از صالحیه و دمشق پای فراتر ننهاد و سرانجام در همانجا درگذشت و نخست در جامع دمشق و سپس در جامع مظفری بر وی نماز گزاردند و در کنار پدر به‌خاکش سپردند (همو، ۲۹۴/۱).

ابن لبودی ظاهراً هرگز مجلس درسی تشکیل نداد و شاگردی تربیت نکرد. از این رو آنچنانکه می‌بایست، در تاریخ علم و ادب شناخته نشده و اطلاعات ما دربارهٔ زندگانی او تقریباً منحصر به‌گزارشهای سخاوی است. بسیاری از آثار او نیز از دست رفته و بخش اعظم آنچه به‌جای مانده هنوز به‌صورت نسخ خطی در کتابخانه‌های جهان پراکنده است.

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *اخبار الأخیار بما وجد علی القبور من الأشعار*، مجموعهٔ شعری است برگرفته از سنگ مزار مردگان که به‌کوشش لویس شیخو در مجلهٔ *المشرق*، شم ۲۰ (بیروت، ۱۹۲۲ م) به‌چاپ رسیده است. حاجی خلیفه (۲۵/۱) این اثر را به‌قاضی شمس‌الدین ابن لبودی (د ۶۳۷ ق) نسبت داده و کتاب *غایة الاعتبار فیما وُجد علی القبور من الأشعار* اثر ابن طولون (ه م) را مختصری از این کتاب دانسته است (قس: بغدادی، *ایضاح*، ۳۹/۱، هدیه، ۱۴۳/۱)؛ ۲. *حولیات دمشقیة*. نسخهٔ ناقصی از آن، مشتمل بر وقایع سالهای ۸۳۴ـ ۸۳۹ ق در موزهٔ بریتانیا موجود است که در ۱۹۶۸ م در قاهره به‌کوشش حسن حبشی به‌چاپ رسیده است. نسخهٔ یاد شده بدون ذکر نام مؤلف است، اما به‌عقیدهٔ منجد (ص ۲۶۶) این کتاب همان تاریخی است که ابن لبودی هنگام دیدار با سخاوی در دست تألیف داشته است. وی این تاریخ را از وقایع سال تولد خود آغاز کرده و در تدوین آن از تاریخ ابن قاضی شهبه (ه م) و برخی کتابهای دیگر سود جسته است (نک: سخاوی، ۲۹۳/۱)؛ ۳. *مصنفات شیخ الاسلام ابن حجر*، که در لیدن (۱۸۵۰ م) به‌چاپ رسیده است.

ب ـ خطی: ۱. *ابیات منقولة*، جُنگ شعر کوچکی است که بیشتر آن از ابن وردی (ه م) است و نسخه‌ای از آن ضمن مجموعه‌ای به‌خط مؤلف به‌شمارهٔ ۳۳۲۷ در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۲۷۴/۲ ـ ۲۷۷). این مجموعه ۵ اثر چاپ نشدهٔ دیگر از مؤلف را دربردارد (نک: شم ۲، ۵، ۶، ۷، ۱۰، در دنبالهٔ مقاله)؛ ۲. *الاحادیث العشاریّات* مشتمل بر ۱۰ حدیث در ۱۰ موضوع از مرویّات ۱۰ تن از مشایخ مؤلف، از ۱۰ حافظ، از طریق ۱۰ راوی، از ۱۰ ثقه از ۱۰ تن از تابعین، از ۱۰ تن از بزرگان (صحابه) که بین تخریج کننده و راویان آنها ۱۰ واسطه است (همانجا)؛ ۳. *احادیث منتقاة من فوائد من حسین الحنائی* (لاندبرگ، 32)، که ظاهراً گزیده‌ای از یکی از آثار محدّث بزرگ دمشق، ابوعبدالله حسین بن محمد بن ابراهیم بن حسین حنائی (د. ۴۵۰ ق) است؛ ۴. *احادیث واخبار واشعار منتقاة من حدیث عبدالرحیم بن عبدالکریم السمعانی*، که نسخه‌ای از آن به‌خط مؤلف در ۸۶۷ ق، در کتابخانهٔ لیدن موجود است (منجد، همانجا)؛ ۵. *تخریج اربعین حدیثاً من عوالی مرویّات اللبودی عن اربعین شیخاً عن اربعین من الصحابة الموالی*، که مشتمل است بر تخریج ۴۰ حدیث عالی الإسناد از مرویّات مؤلف که آنها را از ۴۰ تن از مشایخ خود، از ۴۰ تن از صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است (ظاهریه، همانجا)؛ ۶. جزء *فی الحدیث*، مشتمل بر ۱۲ حدیث که مؤلف از مرویّات خود تخریج کرده است (همانجا؛ قس: GAL, S, II/85)؛ ۷. جزءٌ *فی الحدیث*، مشتمل بر تخریج ۳ حدیث (ظاهریه، همانجا)؛ ۸. *فهرست مصنفات ابراهیم بن عمر البقاعی*، به‌خط مؤلف، موجود در کتابخانهٔ لیدن (منجد، همانجا)؛ ۹. *مُنتقاة من السفینة البغدادیة للحافظ السلفی*، گزیده‌ای است از کتاب *السفینة البغدادیة* اثر ابوطاهر صدرالدین سلفی اصفهانی (د ۵۷۶ ق) (GAL,S,I/624,II/85؛ لاندبرگ،همانجا)؛ ۱۰. *النجوم الزواهر فی معرفة الاواخر*. مؤلف در این اثر آخرین مورد را در هر زمینه‌ای گرد آورده است، چنانکه آخرین پیامبر خدا (ص)، آخرین همسر رسول خدا (ص)، آخرین صحابی که در شام یا خراسان درگذشته است و آخرین خطبه‌ای که عمر یا ابوبکر و... ایراد کرده‌اند

(ظاهریه، همانجا؛ GAL, S, II / 85). بغدادی (*ایضاح*، ۶۲۷/۲) این کتاب را به‌قاضی شمس‌الدین ابن لبودی نسبت داده است.

از دو اثر دیگر او اینک تنها نامی می‌شناسیم: ۱. *إعلام الأعلام بمن ولی قضاء الشام*، تذکرهٔ منظومی بوده دربارهٔ قضات شام که ابن طولون آن را شرح کرده است (بغدادی، همان، ۱۰۱/۱، هدیه، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۲۵/۱)؛ ۲. *الروض البَسّام فیمن ولّی قضاء الشام*، ارجوزه‌ای بوده است دربارهٔ قضات شام همراه با شرح آن (منجد، ۲۶۵). احتمالاً این اثر همان است که ابن لبودی طی نامه‌ای به‌سخاوی وعدهٔ تألیف آن را داده و بعدها سخاوی (۲۹۳/۱) آن را در مکه نزد عزالدین ابن فهد دیده بوده است.

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۳ ـ ۱۳۵۵ ق؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم‌المؤرخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ نیز:
GAL, S; Landberg, Carlo, *Catalogue de manuscrits arabes*, Leiden, 1883.

عباس حجت جلالی

اِبْنِ لَجَأ، عمر بن لجأ بن حُدَیر، شاعر عصر اموی. وی از قبیلهٔ بنی تیم (رباب) بود. نمی‌دانیم چه زمان از مادرش که برزه نام داشت (جریر، ۴۲۷؛ مرزبانی، ۱۱۶)، زاده شد، چگونه و کجا زیست و چه زمان درگذشت. آنچه از شعر و اخبار او نیز به دست رسیده، سخت اندک است. بنابراین، اگر به سبب مهاجات با شاعر بزرگی چون جریر شهرت نیافته بود، اینک سخنی باقی نمی‌ماند که از احوال او باز گوییم. آنچه دربارهٔ او نقل کرده‌اند، به چند قطعه شعر و چند روایت منحصر می‌گردد که همه به نحوی با جریر پیوند می‌یابند، مگر یکی که به فرزدق مربوط می‌شود.

شاید مقدار اشعار هجاآمیزی که میان او و جریر رد و بدل شده، نسبتاً فراوان بوده، زیرا ابن ندیم (ص ۱۸۰) از کتاب *نقائض جریر و عمر بن لجأ*، گردآوردهٔ ابو عمرو [شیبانی] و اصمعی و بار دیگر از همین کتاب، گردآوردهٔ ابن حبیب نام برده (ص ۱۱۹). اما امروز، مجموعهٔ روایات و اشعار او در این باب سخت اندک است و تقریباً همهٔ آنها نیز مربوط به علت در گرفتن جنگ هجا میان آن دو است: جریر یک بار بر سر آبی (یا بنا به روایات، در جاهای دیگر) عمر را می‌بیند که رجزی می‌خواند. وی آن رجز را اصلاح می‌کند، عمر به خشم می‌آید و خود بیتی از جریر می‌آورد و آن را اصلاح می‌کند و از آنجا مهاجات میانشان در می‌گیرد (ابو عبیده، ۴۸۸/۱؛ ابن سلام، ۴۲۴/۱ ـ ۴۲۸؛ ابوالفرج، ۶۸/۷). جای دیگر، همین ماجرا را جریر خود در پاسخ حجاج بیان کرده است (بغدادی، ۳۰۰/۲ ـ ۳۰۱). اما در روایتی دیگر، علت به شیوهٔ دیگری بیان شده: همهٔ بزرگان بنی رباب نزد مأمور «صدقات» این قبیله گرد آمده بودند، ابن لجأ که در میان آنان بود، شعری خواند، مأمور صدقات یادآور شد که همه، آن شعر را از جریر می‌دانند، ابن لجأ نیز ادعا کرد که جریر شعر او را دزدیده است. جریر هم که آنجا حضور داشته، یا به قولی بعدها از ماجرا آگاه شده بود، وی را دروغگو دانسته، خود را بالاتر از آن می‌شمارد که شعر چون اویی را بدزدد (ابو عبیده، ۴۸۷/۱؛ ابن سلام، ۵۸۸/۲؛ مرزبانی، همانجا).

با اینهمه بودند کسانی که ادعا می‌کردند به عمد میان دو شاعر آشوب به پا کرده‌اند (ابن قتیبه، *الشعر*، ۵۷۰/۲؛ ابو هلال، ۱۰۵). پیداست که این روایات از افسانه و بافته‌های خیال تهی نیست، اما در همهٔ احوال، مادهٔ اصلی روایت را یکی دو بیت بیشتر تشکیل نمی‌دهد. در این نبرد زبانی، اهمیت ابن لجأ از آنجا آشکار می‌شود که وی، نمایندهٔ عمدهٔ قبیلهٔ تیم بود و جریر بیش از آنکه خود او را در نظر داشته باشد، تیرهای زهرآگین هجاهایش را به سینهٔ آن قبیله نشانه می‌گرفت. فهرست‌بندی *دیوان* جریر (چ صاوی)، اگر چه عالمانه نیست، باز پرمعنی است: بنابراین فهرست، تنها یک قصیده به نام ابن لجأ سروده شده که آنهم در واقع هجای فرزدق است (صاوی، ۵۲۱)، بقیهٔ قصایدی که به ابن لجأ ناظر بوده، همه ذیل هجای تیم آمده است (نک: همو، فهرست، «و»، که به ۱۹ قصیده اشاره کرده است). بنابراین می‌توان گفت که نبرد میان تیره‌های مختلف عرب و تعصبات قبیله‌ای جاهلی که در برابر معیارهای اجتماعی اسلام مقاومت کرده و به دست امویان توانی تازه یافته بود، علت اصلی مهاجات میان دو شاعر را تشکیل می‌داد و نه دشمنی با شخص ابن لجأ (برخلاف آنچه در *کتاب النقائض* آمده ابو عبیده، ۵۹۴/۲)، به خصوص که جریر گویی به چشم حقارت در ابن لجأ می‌نگریسته است، چنانکه روزی پسرش وی را می‌گوید: هر که را هجو کردی، بی‌آبرو ساختی جز بنی تیم را. جریر پاسخ می‌دهد که «بنایی نبود که ویران کنم و تباری نبود که پست گردانم» (ابن سلام، ۴۳۵/۱). افراد این قبیله که شاعر عمده‌ای جز عمر بن لجأ و سپس سَرّندی نداشتند، بیشتر چوپان بودند (ابن سلام، همانجا؛ مرزبانی، ۱۱۷) و به همین جهت جریر مکرر شاعران آن قبیله را فرومایه و پست خوانده است. از جمله روزی، وی را گفتند که تو با هر کس که مهاجات کرده‌ای، عاقبت طرح آشتی افکنده‌ای، جز بنی تیم. وی علت را فرومایگی ایشان دانست (مرزبانی، همانجا).

با اینهمه گویا گروهی بر آن شدند که میان دو شاعر آشتی دهند تا بلکه دیگر، مردگان و زندگانشان را به ناسزاهای زشت نیالایند. عاقبت آن دو را بر آن داشتند که پیمانهای استوار بندند و از هجای یکدیگر دست بدارند. گویند ابن لجأ به راستی ساکت ماند، اما جریر گه گاه هجایی می‌سرود و سپس ادعا می‌کرد که از آثار پیش از صلح است (ابن سلام، ۴۳۴/۱). از سوی دیگر می‌دانیم که اینگونه جدالها، سخت مقبول دربار خلفا و مجالس بزرگان بود. مثلاً سعید بن مُسَیِّب، فقیه بزرگ مدینه (د ۹۴ ق) چنان از این ماجراها لذت می‌برد که روزی نماز را فرو نهاد تا راوی، مهاجات آن دو را برایش بخواند (ابن سلام، همانجا؛ ابوالفرج، ۷۲/۷؛ دربارهٔ اهمیت «نقائض» در میان مردم، نک: کفراوی، ۷۰). در میان امویان، عمر بن عبدالعزیز تنها شخصیتی بود که ممکن بود از سر اخلاص با هجویه‌سرایی و برانگیختن تعصبات

قومی مخالفت ورزد. از این رو، روایت زیر تنها با شخصیت او سازگار است، هرچند که خود روایت خالی از اغراق و افسانه نیست (قس: بلاشر، 481 - III/480): روزی عمر و جریر به مدینه درآمدند. ولید بن عبدالملک به والی خود فرمود، آن دو را به سبب بدگوییهایشان، به یک چوب ببندند. دو شاعر هر یک آن دیگری را می‌کشید و از اینکه با او قرین شده، در ابیاتی اظهار تأسف می‌کرد. در روایت ابن سلام (۴۳۱/۱) والی مدینه، ابوبکر محمد بن عمرو بوده، اما این امر در روایت ابوالفرج اصفهانی (۷۳/۷ - ۷۴) اصلاح شده و به جای ابوبکر، عمر بن عبدالعزیز قرار گرفته که با واقعیت تاریخی همساز است. در هر دو روایت اشاره شده که در آن هنگام جریر پیری ناتوان بود و ابن لجأ، جوانی نیرومند. حال اگر به صحت این روایت، یا بخشهایی از آن اعتماد کنیم، می‌توان گفت که در آغاز سدهٔ ۲ ق، ابن لجأ مردی میانه سال بوده (جریر حدود ۱۱۴ ق در گذشته است) و این تنها نشانه‌ای است که دورادور محدودهٔ زمانی او را اندکی ترسیم می‌کند.

بدیهی است که در هیاهوی نقائض، وجود ابن لجأ در *دیوان* جریر، نمی‌تواند با فرزدق بی‌رابطه باشد. ابن لجأ پیوسته فرزدق را بر جریر، ولاجرم قبیلهٔ فرزدق، بنی دارم را بر بنی یربوع که قبیلهٔ جریر بود، ترجیح می‌داد و بر همین اساس، بسیاری از هجاهای خویش را تدارک می‌دید (نک: ابو عبیده، ۴۸۹/۱ - ۴۹۱). فرزدق اگر چه به صورت مدافع ابن لجأ در مقابل جریر می‌ایستاد، اما کار شاعر را در کشاکش بزرگان به چیزی نمی‌گرفت و حتی گاه آشکارا او را تحقیر می‌کرد (نک: ابن سلام، ۴۳۳/۱؛ ابوالفرج، ۷۱/۷ - ۷۲). با اینهمه گاه از او در کار هجاپردازی یاری می‌خواست. ابو عبیده (۹۰۷/۲-۹۰۸)، ماجرایی را از شهر بصره گزارش می‌کند: بنوجعفر کلاب با شبّة بن عقال منازعه می‌کردند. بنو جعفر، شاعری یافته، او را به هجای دشمن واداشتند. بنوشبة که سخت نگران شده بودند، دست به دامان فرزدق زدند، اما فرزدق پاسخ داد که «من از مثالب ایشان و آنچه بدان هجوشان می‌توان کرد، آگاه نیستم». همان وقت، ابن لجأ در بصره بر بنی عدی فرود آمد. فرزدق با راویهٔ خویش ابن مَتّوَیْه نزد او رفت تا از احوال آن قبیله کسب اطلاع کند. ابن لجأ نخست از پذیرفتن او خودداری کرد، اما بنی عدی دل نگران شدند که یک بار شرّ جریر را برای ما خریدی، دیگر شرّ فرزدق را به آن نیفزای. آنگاه او فرزدق را با اکرام تمام پذیرفت و فرزدق «صحیفه‌ای طلب کرد تا مثالب آن قوم را بنگارد». این روایت، اگر دستکاری نشده باشد، از چندین جهت مفید است (مثلاً: نگارش موضوعهای غیردینی از نیمهٔ دوم سدهٔ نخست؛ فرزدق که برای اشعار خود راویه‌ای همراه داشت تا آنها را به خاطر سپارد، لازم می‌دید که مثالب را روی صحیفه‌ای برنگارد؛ فرمایشی بودن برخی هجاها...). اما در مورد بحث ما، تنها از این باب اهمیت می‌یابد که هم حضور ابن لجأ را در بصره نشان می‌دهد و هم اعتبار او را نزد مردم.

نمی‌دانیم ابن لجأ در چه سالی درگذشته، حتی ابن قتیبه (همانجا) که محل وفات او را اهواز ذکر کرده، از زمان آن اطلاعی نداشته است. بی‌گمان، همینکه جریر درگذشت و هیاهوی نقائض فروکش کرد، نام ابن لجأ نیز به فراموشی سپرده شد. اشاره به شعر او در منابع کهن سخت اندک است. نویسندگان، از جاحظ گرفته (برای نام حیوانات در *الحیوان*) تا یاقوت (برای نام یکی دو شهر در *البلدان*)، ابیاتی از شعر او را آورده‌اند، اما این ابیات برای او اعتباری حاصل نمی‌کند. حتی چند قطعهٔ هجاآمیز که ابوعبیده در *النقائض*، ابوالفرج در *الاغانی* و ابن سلام در *طبقات* (نک: فهارس) نقل کرده‌اند و یک ۵ بیتی که در مدح مُهَلَّبیان در *وفیات* ابن خلکان (۲۸۳/۶) آمده، هیچ یک نشان از شخصیتی خاص و بارز ندارند و گویی زیر سایهٔ سنگین هنر جریر، پژمرده گشته‌اند. سیبویه (۵۳/۱) نیز که یکی از معروف‌ترین ابیات هجایی جریر را به عنوان شاهد آورده، حتی اشاره نکرده که مراد از لفظ عمر در آن بیت، همانا ابن لجأ است. در باب شعر، تنها سخنی که از وی به یاد مانده، آن است که جاحظ (۱۷۷/۱) و ابن قتیبه (*مقدمه*، ۱۲۳؛ قس: مرزبانی، ۳۲۴) آورده‌اند. وی به شاعری می‌گوید که از او شاعرتر است: «زیرا من بیت را همراه برادرش می‌سرایم و تو همراه پسر عمش». وی با این سخن خواسته است بگوید که ابیات قصیده باید تا حد ممکن با هم همساز و همنوا باشند. با آنکه جز چند بیت رجز از او باقی نمانده، به اعتبار منابع، او را هم در رجز استاد دانسته‌اند و هم در قصیده (نک: بلاشر، III/481؛ GAS, II/364). نالینو (VI/151-152) این امر را هنری می‌داند که در همهٔ شاعران جمع نمی‌آمد.

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *مقدمة الشعر و الشعراء*، به کوشش گود فروادومونبین، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو عبیده، معمر بن مثنی، *کتاب النقائض*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابو هلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین*، قاهره، ۱۳۲۰ ق؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، بیروت، دار صادر؛ سیبویه، عمروبن عثمان، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۱ م؛ صاوی، محمد اسماعیل، *شرح دیوان جریر*، دمشق، مکتبة محمد حسین نوری؛ کفراوی، محمد عبدالعزیز، *جریر و نقائضه مع شعراء عصره*، قاهره، دار نهضة مصر؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ نیز:
Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; GAS; Nallino, C. A., *La littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ لِزّه (لِزّه)، نک: بندار اصفهانی.

اِبْنِ لِسانُ الْحُمَّره، ابوکِلاب وِقاء بن الاشعر (ابن ندیم، ۱۰۱؛ ابن اثیر، ۲۹۸)، یا وَرْقاء بن الاشعر (ابن قتیبه، ۵۳۵؛ ابن اثیر، ۱۴۵؛ دمیری، ۳۷۶/۱) یا عبدالله بن لسان الحمرة (ابن حزم، ۳۱۵)، نسب‌شناس نیمه افسانه‌ای عرب. وِقاء را نام پدرش لسان الحمّرة نیز پنداشته‌اند (ابن درید، ۳۵۴). گاه نیز او را لسان و پدرش را حمرّة دانسته‌اند (ابن اثیر، همانجا). بی‌گمان اگر یک ضرب‌المثل که میدانی

(ص ۵۴) نقل کرده و چندان هم کهن به نظر نمی‌رسد، و نیز گفت‌وگویی تقلیدی و تکراری و سراپا جعلی دردست نبود، از این شخصیت، نامی نیز باقی نمی‌ماند، زیرا روایاتی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند، سخت کوتاه و اندک است و اطلاع خاصی به دست نمی‌دهد: جاحظ چند بار نام او را آورده (*الحیوان*، ۲/۲۰۰، *التربیع*، ۳۷، *البیان*، ۳/۱۰۶) و یک بار نیز به اختصار می‌گوید (*الحیوان*، ۲/۲۰۶) که چون وی به مردی از بنی اسد اهانت روا داشت، آن مرد وی را با شمشیر کشت، اما این روایت نه جای دیگری تأیید شده و نه کسی از قدما آن را نقل کرده و به احتمال قوی از حقیقت به دور است. ابن قتیبه (همانجا) او را بزرگ‌ترین نسب‌شناس عرب (انسب العرب) پنداشته و ابن ندیم (همانجا) غیر از نسب شناسی، به غرور و خودپرستی بسیار او اشاره کرده است. میدانی نیز (همانجا) ضرب‌المثل «اعمر من ابن لسان الحمرة» را که به او اشاره دارد، آورده است، اما ابن اثیر که می‌دانسته وی به درازی عمر شهرتی ندارد، بلکه فصاحت و به خصوص نسب شناسی او نظرها را جلب کرده، گوید (ص ۱۴۵): درمثل آورده‌اند که «انسب من...». بنابراین بعید نیست که در ضرب‌المثل میدانی تحریفی رخ داده باشد و «اعمر» به جای «انسب» یا به جای «اعلم فی النسب» نشسته باشد (قس: پلا، 20). با اینهمه دمیری (همانجا) در دام این تحریف افتاده و گفته است «در فصاحت و طول عمر به او مثل می‌زنند».

روایت دیگری که باعث شهرت او شده، دو گفت‌وگوست، یکی با مغیره در کوفه (ابوالفرج، ۱۴/۱۴۳) و دیگری با معاویه، احتمالاً در دمشق (دمیری، همانجا)، اما تردید نیست که این دیدارها و گفت‌وگوها بیشتر افسانه است و در ادبیات عرب نمونه‌های فراوان دارد. در این گفت‌وگوها، پیوسته در یک سو امیری نیرومند قرار دارد و در سوی دیگر، مردی زیرک و کاردان. پاسخهایی که به امیر داده می‌شود، همه عباراتی سخت کوتاه، سریع و خشن و غالباً مبهم و دوپهلو و کنایه‌آمیز و گاه همراه با معانی حکمت‌آمیز است. از جملهٔ این گفت‌وگوها یکی آن است که میان عبدالمسیح و خالدبن ولید در حیره رفته است. این صحنهٔ محاوره را شاید بتوان یکی از زیباترین نمونه‌های اینگونه ظرافت پردازیها به شمار آورد (نک: بلاذری، ۳۴۰؛ همو، ترجمهٔ فارسی، ۵).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، *المرصع*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ همان، ترجمهٔ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *التربیع و التدویر*، به کوشش شارل پلا، دمشق، ۱۹۵۵ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ دمیری، محمدبن موسی، *حیاة الحیوان الکبری*، قاهره، ۱۳۶۴ ق؛ میدانی، احمدبن محمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ نیز:

Pellat, Ch., Introd. *At-Tarbīʿ* (vide, PB, jahez).

آذرتاش آذرنوش

اِبْنِ‌لُقْمان، ابوالعباس فخرالدین ابراهیم‌بن لقمان‌بن احمدبن محمد شیبانی اِسْعِرْدی (۶۱۲-۶۹۳ق/۱۲۱۵-۱۲۹۴م)، از دبیران و وزرای دربار ایوبیان و ممالیک مصر. کنیهٔ او را ابواسحاق (ابن‌کثیر، ۱۳/۳۳۷) و نسبت او را اسودی (مقریزی، *السلوک*، ۱(۳)/۸۰۴) نیز گفته‌اند. مورخان او را از «معدن» اسعرد (یا سعرت، شهری در دیار بکر) می‌دانند (صفدی، ۶/۹۷؛ ابن‌شاکر، عیون، ۹/۵۱۹؛ ابن‌فرات، ۸/۱۸۶؛ ابن‌تغری بردی، *المنهل*، ۱/۱۱۸). هنگامی که ملک کامل ایوبی (۵۷۶-۶۳۵ق/۱۱۸۰-۱۲۳۸م) شهر آمِد را گشود، ابن‌لقمان را که از کارگزاران دیوان بود، به خدمت درآورد و به مصر برد و در آنجا به قائم‌مقامی بهاءالدین زهیر (۵۸۱-۶۵۶ق/۱۱۸۵-۱۲۵۸م) رئیس دیوان گماشت (صفدی، ۶/۹۷؛ ابن‌شاکر، *فوات*، ۱/۴۴). ابن‌لقمان در دیوان انشای مصر از دبیر برجستهٔ ایوبیان، بهاءالدین، تجارب سودمندی آموخت و از حمایت او برخوردار گشت. هنگامی که ملک کامل درگذشت و فرزندش ملک صالح نجم‌الدین بر جای او نشست، بهاءالدین و ابن‌لقمان همچنان در دیوان انشا ماندگار شدند. پس از عزل بهاءالدین که در اواخر روزگار ملک صالح اتفاق افتاد، ابن‌لقمان به ریاست دیوان انشا منصوب گردید (قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۱/۹۷؛ ابن‌شاکر، عیون، ۲۰/۱۸۰).

در جنگی که میان مسلمانان و لوئی نهم پادشاه فرانسه در ۶۴۷ق/۱۲۴۹م روی داد و به شکست و اسارت لوئی انجامید، وی در خانهٔ ابن‌لقمان در محلهٔ المنصوره زندانی شد (قلقشندی، همان، ۵/۴۱۳-۴۱۵). در مورد محل خانهٔ ابن‌لقمان اختلاف نظرهایی وجود دارد، ابن‌خلدون (۶/۶۶۷) محل آن را در اسکندریه ذکر می‌کند و به گفتهٔ ابن‌تغری بردی (*النجوم*، ۶/۳۶۶) برخی محل این خانه را قاهره و برخی دیگر المنصوره می‌دانند، ولی اکثر مورخان برآنند که این خانه در المنصوره بوده است، چنانکه ژوانویل سردار لوئی نهم که با او در خانهٔ ابن‌لقمان زندانی بوده است، می‌گوید: «همهٔ آنان، لوئی و همراهان، تا پایان دورهٔ اسارت در المنصوره بوده‌اند». این خانه هم اکنون در «المنصوره» معروف و آثار آن بر جای مانده است (یوسف، ۲/۸۲،۸۰۲).

ابن‌لقمان پس از مرگ صالح (قلقشندی، همانجا) همچنان در مقام ریاست دیوان انشاء جانشینان سلطان ایوبی: پسرش، ملک معظم (حک ۶۴۸ ق / ۱۲۵۰ م، ۴۰ روز) و همسرش شجرة الدّر (حک همان سال، ۸۰ روز) باقی ماند و تا انقراض سلسلهٔ ایوبیان همچنان در این سمت بود.

پس از انقراض سلطنت ایوبیان در دیار مصر و روی کار آمدن ممالیک، ابن‌لقمان تا اوایل دولت ملک ناصر محمدبن قلاوون (آغاز حک ۶۹۳ق/۱۲۹۴م) همچنان مصدر کار بود (ابن‌شاکر، *فوات*، ۱/۴۴؛

صفدی، ۹۷/۶؛ سیوطی، ۲۳۳/۲). وی در طول سلطنت ظاهر بیبرس (۶۵۸ـ۶۷۶ق) در کارهای مهم طرف مشورت سلطان و در سفرها همدم و مصاحب وی بود و در ۶۶۷ ق همراه سلطان به سفر حج رفت (ابن‌کثیر، ۲۵۴/۱۳؛ ابن‌شاکر، عیون، ۳۷۹/۲۰؛مقریزی،*الذهب*، ۸۹).

صفدی (۹۷/۶) و ابن‌شاکر (*فوات*، ۴۳/۱) و همچنین ابن‌تغری بردی (*المنهل*، ۱۱۸/۱) دربارهٔ مناصب و مقاماتی که ابن‌لقمان در طول زندگیش عهده‌دار آنها بوده است، از «وزارت صحبت» وی نیز برای ملک سعید یاد کرده‌اند که ظاهراً مراد ابوالمعالی ناصرالدین پسر ملک ظاهر بیبرس است که در ۶۷۶ ق به جای پدر بر تخت سلطنت جای گرفت.

در ۶۷۸ ق ملک منصور قلاوون ابن‌لقمان را به وزارت گماشت و به اشارت وی فتح‌الدین‌بن عبدالظاهر را به ریاست دیوان انشا منصوب کرد (ابن‌شاکر، عیون، ۶۸/۲۲). تقی‌الدین توبة بن‌علی تکریتی (د ۶۹۸ق) نیز به‌عنوان جانشین ابن‌لقمان در دمشق عهده‌دار امور وزارت در آن سرزمین شد (ابن‌عمر، ۵۲/۱). وزارت ابن‌لقمان چندان به درازا نکشید و دوباره به دیوان انشا بازگشت (ابن‌کثیر، ۲۸۹/۱۳ـ۲۹۲؛ سیوطی، ۲۲۲/۲)، اما ظاهراً یک‌بار دیگر نیز به مقام وزارت دست یافت (صفدی، ۹۷/۶؛ ابن‌شاکر، *فوات*، ۴۳/۱؛ ابن‌تغری بردی، *المنهل*، همانجا). ابن‌لقمان در قاهره درگذشت و در قرافهٔ فسطاط به خاک سپرده شد.

ابن‌لقمان با مردم و رعایا به نیکی رفتار می‌کرد، از ظلم و ستم پرهیز داشت و به دادگری و دستگیری علاقه‌مند بود، در ایام وزارتش بسیاری از شیوه‌های جور و تعدی را برانداخت (صفدی، ۹۷/۶؛ ابن‌شاکر، عیون، ۵۱۹/۹؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*، ۵۰/۸). وی کاتب، شاعر و ادیب بود. در فن انشا و مراسلات سرآمد و مبرّز بود و خطی زیبا داشت (ابن‌عمر، ۱۷۲/۱). در نویسندگی شیوه‌های نوینی را معمول داشت که دیگران از او پیروی کردند (قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۹۸،۶/۱۰ـ۹۹، *مآثر*، ۹۹/۳). در حدیث نیز دست داشت. از ذهبی منقول است که ابن‌لقمان را در سن کهولت در حالی‌که عمامه‌ای کوچک بر سر داشته، دیده است که از ابن‌رواح حدیث روایت می‌کرد و جماعتی از جمله برزالی آن روایتها را می‌نوشتند (صفدی، ۹۷/۶؛ ابن‌تغری بردی، *المنهل*، همانجا).

مآخذ: ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ همو، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ همو، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ابن‌عمر، حسن، *تذکرة النبیه فی ایام المنصور و بنیه*، به کوشش محمد محمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن‌فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ دواداری، عبدالله‌بن ایبک، *کنز الدرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قلقشندی، احمدبن عبدالله، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ مقریزی، احمدبن‌علی، *الذهب المسبوک فی ذکر من حج من الخلفاء و الملوک*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷م؛ یوسف، جوزف نسیم، *العدوان الصلیبی علی بلاد الشام*، بیروت، ۱۹۸۱ م.

محمد فاضلی

اِبْنِ لَنْکَک، ابوالحسین محمد بن محمد، معروف به‌ابن لنکک (د ح ۳۶۰ ق / ۹۷۱م)، شاعر بصری. لنکک به قول ابن خلکان (۳۸۲/۵) همان واژهٔ فارسی لنگ است که کاف تصغیری نیز به آن افزوده شده است. وی ظاهراً در بصره متولد شد و همانجا ادب و نحو آموخت و سپس به شعر روی آورد تا در این باب شهرتی کسب کرد، اما از زندگی او، خواه در بصره و خواه در بغداد، تنها دو سه روایت نکته آمیز باقی مانده است.

نخستین روایت مربوط به دوستی میان او و شاعری امّی و عامی سرا به نام خُبْزِ اَرُزی است: گویند ابن لنکک به رغم مقام ارجمندی که داشت، پیوسته به دکان آن شاعر در مِرْبَد بصره می‌رفت. آن شاعر چنانکه از نامش برمی‌آید، نوعی نان برنجی می‌پخت و شعرش چنان مورد توجه عامهٔ مردم بود که پیوسته در دکانش ازدحام می‌کردند تا اشعار تازه‌اش را بشنوند. ابن لنکک نیز روزی با چندتن از شاعران و ادیبان بصره نزد او رفت. دود شدیدی که از تنور او برمی‌خاست، لباس زیبای ابن لنکک را بیالود و موجب شد که او چند بیت مطایبه آمیز برای خبزارزی بسراید و او نیز پاسخ گوید (ثعالبی، ۲/ ۳۳۷ـ۳۳۸؛ یاقوت، ۲۱۸/۱۹ ـ ۲۲۰؛ خطیب، ۲۹۹/۱۳؛ ابن خلکان، ۳۷۶/۵، ۳۷۹؛ ابن اثیر، ۴۱۹/۱ ـ ۴۲۰). ظاهراً دوستی میان این دوتن سخت استوار بوده است. شعر عتاب‌آمیزی که خبز ارزی دراین باره سروده، براین امر دلالت دارد (مسعودی، ۳۷۲/۸ ـ ۳۷۴)؛ علاوه براین، همین ابن لنکک بود که به جمع آوری دیوان دوست شاعرش همت گماشت (ثعالبی، ۳۳۷/۲؛ ابن تغری بردی، ۲۷۶/۳). روایت دیگر دربارهٔ شاعری است به نام ابوالهیذام که مردی لغت‌شناس و معلم بود و خطی خوش داشت. وی به بصره رفت و گرفتار هجاهای گزنده و زشت ابن لنکک شد (ثعالبی، ۳۲۶/۲؛ یاقوت، ۲۰/۱۷). روایت مفصل‌تر آن است که او را در مقابل ابوریاش قرار داده است: وی در بصره، ابوریاش احمدبن ابراهیم (د ۳۳۹ ق) را موضوع شیرینی برای قطعات هجوآمیز خویش یافت. ابوریاش که در حفظ ایام و اشعار و اخبار عرب سخت شهرت داشت، مردی بیابانی، ژولیده و لاابالی بود، اما ابومحمد مافروخی والی بصره به سبب دانش او، عزیزش می‌داشت و در مجالس خویش مهمانش می‌کرد. رفتار ناشایست او در محافل بزرگان و استنادش به گفته‌های زنان بادیه موجب شد که ابن لنکک قطعات متعددی دربارهٔ او بسراید. بخشی از این اشعار را ثعالبی (۳۲۴/۲ ـ ۳۲۶) ذیل عنوان «هجای ابوریاش توسط ابن لنکک» آورده و مقداری را هم یاقوت (۱۲۷/۲ ـ ۱۲۹) نقل کرده است. اما یاقوت می‌افزاید که شعر ابن لنکک دربارهٔ ابوریاش فراوان است و

برخی از آنها در اخبار ابن لنکک از *کتاب الشعراء* آمده است (۱۲۷/۲).

ابوریاش اگر توان آن را نداشت که در شعر با ابن لنکک برآید، بی‌گمان در زمینهٔ دانش براو غالب می‌آمد. روزی به او گفت «تو که میان زَفَیان و رَقّبان (نام دو شاعر) تفاوت قائل نیستی، چگونه می‌توانی درباب شعر و شعرا داوری کنی» (همو، ۲۴۵/۸).

یکی از شاعرانی که در عراق با متنبی درافتادند و به هجای او پرداختند، همین ابن لنکک بود: بین سالهای ۳۵۱ - ۳۵۴ ق متنبی به عراق آمد. مهلّبی وزیر که از غرور شدید او خشمناک شده و کینه‌اش را به دل گرفته بود، شاعران بغداد را به هجای او تشویق کرد. ابن لنکک نیز که به قول ثعالبی (۱۰۰/۱) هنوز دربصره بود، فرصت را غنیمت شمرد و متنبی را که وی فرزند یکی از سقایان کوفه می‌پنداشت، به باد ناسزا گرفت. سه قطعه از مجموعهٔ این هجاها را ثعالبی (همانجا) و یاقوت (۹/۱۹ - ۱۰) نقل کرده‌اند (قس: بلاشر، ۳۲۲، ۳۲۸). سپس ابن لنکک به بغداد رفت (صفدی، ۱۵۶/۱) و شاید دیرزمانی هم آنجا مانده باشد. اما از اخبار او در آن شهر چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه می‌دانیم وی مبرمان، نحوی بغداد و نیز رملی شاعر را هجا گفت (ثعالبی، ۳۲۷/۲؛ یاقوت، ۹/۱۹).

داوری دربارهٔ ابن لنکک و شعر او آسان نیست. راست است که ثعالبی (۳۲۰/۲) او را یگانهٔ بصره و صدر ادیبان آن شهر پنداشته و صفدی (همانجا) او را از «نحویان و فاضلان و ادیبان شریف» خوانده و گفته است که در بغداد، علمای شهر از او روایت می‌کرده‌اند (نیز نک: ابن قاضی شهبه، ۲۴۱؛ سیوطی، ۲۱۹/۱)، اما نظر ابوریاش که بردانش او خرده می‌گرفت، صحیح‌تر می‌نماید (نک: یاقوت، ۲۴۵/۸؛ قس: حسین، ۱۵۸). شعر او، از آنجا که به زبان عامه گرایش داشت و البته از هر جهت به شعر شاعر معاصرش ابن حجاج شبیه بود، بسیاری از علمای سنت گرا را خوش نمی‌آمد. بی‌تردید به همین جهت است که صفدی (۱۵۷/۱) در پایان شرح حال مختصر او نوشته است: «من گویم که شعرش متوسط است». ثعالبی در وصف زیبایی که از شعر او کرده، می‌نویسد: شعر ابن لنکک بیشتر نمکین و ظریف است و سخت آسان بردل می‌نشیند. سروده‌های او کمتر از دو یا سه بیت تجاوز می‌کرد و در این قطعات، چنان مهارت داشت که باید در عراق، او را با ابن فارس در جبال قیاس کرد، اما هرگاه آهنگ قصیده پردازی می‌کرد، بسا که عاجز می‌ماند (۳۲۱/۲).

صاحب بن عباد نیز شعر اورا پسندیده و در پشت جزوه‌ای که از شعر ابن لنکک به دستش رسیده، دو بیت لطیف در ستایش آن نگاشته است (همانجا). این امر نشان می‌دهد که جزوه‌ای از شعر وی گرد آمده و میان مردم انتشار یافته بوده است. خوب است یادآور شویم که صاحب، شعر ابن حجاج را نیز سخت دوست می‌داشته است. سبب گمنام ماندن ابن لنکک احتمالاً کم گویی، کوتاه گویی، عجز در قصیده پردازی و لاجرم نیافتن ممدوح مناسب بوده، اما ثعالبی (۳۲۰/۲) علت را در آن می‌بیند که نام دو شاعر، یکی متنبی و دیگری ابوریاش(!) چنان عراق را فرا گرفته بود که دیگر ستارهٔ اقبال ابن لنکک، جایی برای درخشش نمی‌یافت.

آنچه اینک از شعر او در اختیار داریم، همه قطعاتی چند بیتی است که بیشتر، یا هجای این و آن است یا شکوه از دست روزگار. وزنهای کوتاه، واژه‌های آشنا، نظم شایستهٔ کلمات، دوری از هرگونه تعقید نحوی و لغوی، شعر او را بسیار صمیمی و دلنشین ساخته است. گله‌های او از روزگار، هرچند که گاه از الفاظ رکیک شرم انگیز تهی نیست، چنان به دل انسان رنج دیده می‌نشیند که به آسانی آن را به خاطر می‌سپارد. هنوز در کشورهای شرق، حتی ایران فارسی زبان می‌بینیم کسانی را که برخی ابیات او را از حفظ می‌خوانند و غالباً نمی‌دانند، شعر از آن کیست. در کنار گله از نابخردی روزگار، وی گاه به ابنای روزگار هم پرداخته و آنان را به فرومایگی وصف کرده است: گاه گاوانند که با چهره‌های انسانی فریبمان می‌دهند، گاه برازنده چون درخت سروند، اما برنمی‌دهند، بهتر است انسان لودگی پیشه کند تا به مقامی رسد؛ مگر نه آن است که پادشاهان بی‌خردترین مردمان را برمنصب قضا نشانده‌اند! (همو، ۳۲۳/۲).

از مجموعهٔ آثار او حدود ۱۳۰ بیت را ثعالبی و یاقوت آورده‌اند. زهیر غازی زاهد، در پایان *دیوان ابن معذّل* که جمع کرده و در ۱۳۷۰ ق در نجف منتشر ساخته (قس: GAS, II/511)، به چند اثر دیگر خود اشاره کرده که یکی از آنها *شعر ابن لنکک بصری* است (ص ۳۰۳)، اما گویا او فقط وعدهٔ چاپ آن را داده است.

ابن لنکک علاوه بر شعر، گاه ــ چنانکه در مورد خبز ارزی دیدیم ــ به‌گردآوری شعر و گاه نیز به تألیف روی می‌آورده. تنوخی رساله‌ای درباب «برتر داشتن گل سرخ بر نرگس» از او در دست داشته و دو صفحه‌ای نیز از آن را نقل کرده، سپس افزوده است که: من کتاب دیگری در همین باب از احمدبن ابی طاهر طیفور (د ۲۸۰ ق، یعنی حدود یک سده پیش از ابن لنکک) دیدم که از اثر ابن لنکک بهتر است (۴۱۱/۴، ۴۱۳).

ابن لنکک پسری به نام ابواسحاق ابراهیم داشت که به شیوهٔ پدر شعر می‌سرود. ثعالبی (۳۳۰/۲ - ۳۳۱) ۷ بیت از اشعار او را نقل کرده که یک قطعهٔ ۳ بیتی آن، معارضهٔ شعر پدر در انتقاد از مردمان است.

مآخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *طبقات النحاة واللغویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۴م؛ بلاشر، رژیس، *ابوالطیب المتنبی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، قاهره، ۱۳۵۲ق / ۱۹۳۴م؛ حسین، محمدکامل، مقدمه بر*دیوان المؤید فی الدین*، قاهره، ۱۹۴۹ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ زاهد، زهیر غازی، *شعر عبدالصمدبن المعذل*، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

آذرتاش آذرنوش

اِبْن لَهیعه، ابو عبدالرحمن عبدالله بن لهیعة بن عُقبهٔ حضرمی غافقی اُعدولی (۹۶ ـ ۱۷۴ ق/۷۱۵ ـ ۷۹۰ م)، محدّث و قاضی مصری. ابن سعد پدر وی را عقبة بن لهیعه دانسته است (۵۱۶/۷؛ قس: بخاری، *الضعفاء*، ۶۹). در برخی از منابع به وی کنیهٔ ابوخریطه و ابوالنضر نیز داده شده است (ابن حبان، ۱۱/۲ ـ ۱۲؛ ابن عساکر، ۴۲۲). در مورد تولد او تاریخهای ۹۵ و ۹۷ ق نیز در برخی مآخذ به چشم می‌خورد (ذهبی، ۱۲/۸، ۲۰). از محل تولد و نشأت وی اطلاعی نداریم، تنها می‌دانیم که از کودکی به تحصیل علم پرداخته و از مشایخ بسیاری در مصر و حجاز بهره برده است (همو، ۱۲/۸). وی در ۱۲۶ ق در مصر اقامت داشت (همو، ۲۰/۸) و سالها بعد در ۱۵۵ ق از طرف منصور خلیفهٔ عباسی با حقوق ماهانهٔ ۳۰ دینار به قضای مصر گماشته شد و این نخستین بار بود که قاضی القضاة مصر مستقیماً توسط خلیفه منصوب می‌شد (یعقوبی، ۳۸۹/۲؛ وکیع، ۲۳۵/۳؛ کندی، ۳۶۸). گرچه ذهبی (۱۴/۸، ۲۶) مدت اشتغال وی در مقام قضا را کمتر از یک سال دانسته، لیکن به گزارش کندی (ص ۳۷۰) ابن لهیعه تا ربیع‌الاول ۱۶۴ ق در مقام خود باقی بوده و در این تاریخ عزل گردیده است (قس: یعقوبی، ۴۰۱/۲، که به قضاء وی در زمان مهدی عباسی نیز اشاره می‌کند). از دیگر دانسته‌های ما دربارهٔ زندگی وی این است که در ۱۳۸ ق به همراه صالح بن علی عباسی برای جنگ به شام رفته است (ذهبی، ۱۹/۸). در مورد تحصیل وی باید گفت که از مشایخی همچون عطاء بن ابی رباح، عمرو بن شعیب، محمد بن منکدر، عبدالرحمن بن هرمز اعرج، عمرو بن دینار، ابو زبیر مکی و به گفتهٔ برخی از عکرمه استفاده کرده و کسانی چون نوه‌اش احمد بن عیسی، اشهب بن عبدالعزیز، سفیان ثوری، شعبة بن حجاج، عبدالله بن مبارک، عبدالله بن وَهب، عبدالرحمن اوزاعی و ابوالاسود نصر بن عبدالجبار از وی بهره برده‌اند (برای فهرستی از شیوخ و راویان او، نک: مزی، ۳۸۵/۹ ـ ۳۸۷).

ابن قتیبه (ص ۶۲۴) او را در شمار شیعیان آورده و ابن عدی نیز وی را مفرط در تشیع دانسته است (نک: ذهبی، ۲۶/۸)، ولی مستند این نسبت چندان روشن نیست. از دیدگاه جرح و تعدیل گرچه سعهٔ روایت و تبحر وی در حدیث و فقه مورد تحسین برخی از مؤلفان قرار گرفته (نک: ابن سعد، همانجا؛ وکیع، ۲۳۶/۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۸/۵؛ ابن حبان، ۱۱/۲ ـ ۱۲؛ ذهبی، ۱۳/۸، ۱۷ ـ ۱۸)، اما ضبط و اتقان او در نقل حدیث مورد تردید رجالیان واقع شده است و ظاهراً سبب آن بوده است که منزل ابن لهیعه در ۱۷۰ ق دچار حریق شد و بنابر نقل برخی از مؤلفان، کتب وی نیز در آتش سوخت و از این رو پشتوانهٔ لازم در ضبط حدیث را از دست داد. از این رو به رغم اینکه حدیث وی در سنن ابوداوود، ابن ماجه و ترمذی آمده، بعضی رجال شناسان او را تضعیف کرده و معتقدند که ابن لهیعه پیش از این واقعه نیز در نقل حدیث تساهل داشته است (برای آگاهی بیشتر در مورد نظریّات پراکندهٔ رجالیان، نک: ابن سعد، همانجا؛ ابن معین، ۶۷/۱ ـ ۶۸؛ بخاری، *الضعفاء*، همانجا، *التاریخ الکبیر*، ۳(۱)/۱۸۳، *التاریخ الصغیر*، ۱۸۹/۲؛ بسوی، ۱۸۴/۲ ـ ۱۸۵؛ نسائی، ۲۰۳؛ عقیلی، ۲۹۳/۲ ـ ۲۹۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۶/۵ ـ ۱۴۸؛ ابن حبان، ۱۲/۲ ـ ۱۳؛ ابن عدی، ۱۴۶۲/۴ ـ ۱۴۷۲؛ دارقطنی، ۲۶۵؛ ذهبی، ۱۳/۸ ـ ۲۶). ابن لهیعه در ۱۵ ربیع‌الاول یا ۲۴ جمادی‌الآخر ۱۷۴ (در برخی منابع ۱۷۰ یا ۱۷۳ ق) از دنیا رفت و داوود بن یزید بن حاتم بر وی نماز گزارد (بسوی، ۱۶۵/۱؛ ابن عدی، ۱۴۶۳/۴؛ ابن خلکان، ۳۹/۳).

در مورد آثار وی باید گفت که در منابع از عنوان خاصی یاد نشده و چنانکه گذشت، به گفتهٔ بعضی آثار او در حریق سوخته است، ولی ظاهراً برخی اصول روائی وی باقی مانده و احتمالاً همان نوشته‌ها بوده که مأخذ مؤلفان بعد قرار گرفته است. از جملهٔ آنهاست روایات وی در زمینهٔ سیره و مغازی پیامبر (ص) و وقایع تاریخی که مورد استفادهٔ کسانی همچون ابن هشام (۶/۱، جم) خلیفة بن خیاط (۱۵۵/۱، جم)، ابن عبدالحکم (صص ۳، ۴، جم)، بلاذری (صص ۵۰، ۱۰۱، ۳۰۱، جم)، طبری (۷۶/۱، ۴۸۳، جم)، کندی (ص ۴۶۲، جم)، ابن عبدالبر (صص ۵۶ ـ ۵۹، جم) و دیگران واقع شده است. همچنین صحیفه‌ای مشتمل بر روایات ابن لهیعه به صورت پاپیروس در هایدلبرگ محفوظ است (نک: GAS, I/94) و در ۱۹۶۷ م نبیه عبود این نسخه را در «مطالعاتی در پاپیروسهای ادبی عربی[1]» در شیکاگو به چاپ رسانیده است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ابن حبان، محمد، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الدرر*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، *فتوح مصر*، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰ م؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن معین، یحیی، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن هشام، محمد، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، *التاریخ الکبیر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ همو، *الضعفاء الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دار قطنی، علی بن عمر، *الضعفاء و المتروکون*، به کوشش موفق بن عبدالله بن ریاض، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و نذیر حمدان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ کندی، محمد بن یوسف، *الولاة و کتاب القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۴۸؛ نسائی، احمد بن علی، *کتاب الضعفاء و المتروکین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ وکیع، محمد بن خلف، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم الکتب؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ*، بیروت، دار صادر؛ نیز: GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

1. *Studies in Arabic Literary Papyri*, pp. 208 – 221.

اِبْنِ لِیون (لِیُون[1])، ابوعثمان سعدبن احمدابن‌ابراهیم بن احمد تُجیبی (۶۸۱ ـ ۷۵۰ ق /۱۲۸۲ ـ ۱۳۴۹م)، ادیب و شاعر اندلسی که در علوم حدیث، فرائض، پزشکی و کشاورزی نیز دست داشته است. تبارش از لورقه[2] بود، اما او خود در المریه[3] زاده شد و تا پایان عمر نیز همانجا ماند (ابن‌قاضی مکناسی، ۲۹۲/۳). وی نزد استادی برجسته چون احمدبن عبدالنور ادب آموخت و مایه‌های اولیهٔ تعلیم و تربیتش را از او گرفت، نیز در محضر محمدبن احمدبن شعیب و محمد بن علی‌بن ابی‌العیش همدانی شاگردی کرد (همانجا). مدتی نیز به تحصیل پزشکی روی آورد و با اهل این فن به گفت‌وشنود پرداخت، تا حدی که در این فن مهارت یافت (باباتنبکتی، ۱۲۳)؛ اما دانسته نیست که پزشکی را نزد چه استادانی آموخته است. ابن لیون در المریه مجلس تدریس داشت و شاگردان بسیار تربیت کرد. از جمله مشهورترین آنان باید از لسان‌الدین ابن‌خطیب (مقری، ۹۰/۸) که در آثارش از استاد خود بسیار یاد کرده است و نیز از ابن خاتمه، ابن مصادف و ابن‌حضرمی نام برد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۱۰/۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۲۹۴/۳ ـ ۲۹۵؛ بابا تنبکتی، همانجا). گفته‌اند که دانشمندان و بزرگ‌زادگان برای تحصیل طب نزد او می‌رفته‌اند (باباتنبکتی، همانجا). ابن لیون را به دینداری و نیک‌خویی ستوده‌اند. وی مردی گوشه‌گیر بود و تا پایان عمر مجرد زیست و چون مردی عدالت‌خواه بود، برخی از قاضیان المریه او را به نیابت خود منصوب می‌کردند (همانجا؛ ابن قاضی مکناسی، ۲۹۳/۳؛ ابن‌خطیب، *الکتیبة*، ۸۶). گفته شده است که برخی، او را با سعد بن احمد تجیبی جیانی (د ۷۲۲ ق) خلط کرده‌اند (بابا تنبکتی، ۱۲۴ ـ ۱۲۵).

ابن‌لیون علاقهٔ خاصی به گردآوری کتب، تصحیح و مقابلهٔ آنها داشت. به همین سبب کتابخانهٔ بزرگی فراهم آورد که یکی از بهترین کتابخانه‌های المریه محسوب می‌شد. ابن حضرمی، یکی از شاگردانش، که ۳۰ سال نزد وی بوده و پاره‌ای از منظومه‌های او را در حدیث و فرائض (علم تقسیم ارث) حفظ کرده بود، همواره از کتابخانهٔ او استفاده می‌کرده است (همو، ۱۲۳، ۱۲۴). وی سرانجام در ۷۰ سالگی به بیماری طاعون که در المریه شیوع یافته بود، درگذشت (همو، ۱۲۴).

آثار: ابن لیون بیش از ۱۰۰ کتاب و رساله در قالب نظم و نثر در زمینه‌های کشاورزی، پزشکی، حدیث و فرائض پدیدآورده که بیشتر آنها ازبین رفته است (ابن خطیب، *اوصاف‌الناس*، ۴۸؛ مقری، ۹۱/۸). گفته‌اند که در زمان ابن‌لیون، هیچ نویسنده‌ای به اندازهٔ او پرکار و صاحب اثر نبوده است (بابا تنبکتی، ۱۲۳). آثار وی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آثاری که به قلم خود اوست و نوشته‌هایی که از دیگران اقتباس و تلخیص کرده و غالباً آنها را به نظم کشیده است. مهارت وی در تلخیص کتابها به حدی بود که در مغرب به وی مثل می‌زدند (مقری، همانجا).

ظاهراً تنها اثر چاپی ابن‌لیون به گفتهٔ زرکلی (۸۳/۳)، *النخبة العلیا* من *ادب الدین والدنیا* ست که تلخیصی از اثر ابوالحسن ماوَردی است.

آثار خطی: ۱. *ابداع المَلاحة وانهاء الرّجاحة فی اصول صناعة الفلاحة*، ارجوزه‌ای است در کشاورزی، نسخه‌هایی از آن در غرناطه (نک: GAL, S, II /380) و رباط موجود است (واتسون، ۳۴۹)؛ ۲. *الانالة العلمیة من الرسالة العلمیة فی طریقة الفقراء المتجردین من الصوفیة*، گزیده‌ای است از رسالهٔ علی بن عبدالله ششتری در احوال صوفیان. ابن‌لیون افزون بر تلخیص اثر، قسمتهایی از آن را نیز تصحیح کرده است. نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (علوش، ۲ (۱)/۱۵۶) و زرکلی نیز (همانجا)، نسخه‌ای از آن داشته است؛ ۳. *بُغیة المؤانس من بهجة المجالس وانس المجالس*، تلخیصی از کتاب *بهجة المجالس* ابن عبدالبر نمری (د ۴۶۳ ق) است که در ۷۳۷ ق صورت گرفته است. نسخه‌های خطی آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۱۰/۱)، کتابخانهٔ احمدیهٔ تونس (منصور، ۲۸ ـ ۲۹) و قرویین فاس (فاسی، ۳۴۳/۳) بر جای مانده است؛ ۴. *لمح السحر من روح الشعر ودوح الشجر (روح الشحر)*، گزیده کتاب *روح‌الشعر*، اثر محمدبن احمدبن جلّاب فهری است که ابن لیون آن را در ۲۰ فصل تنظیم کرده است. تاریخ خاتمهٔ این گزیده ۷۳۹ ق است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ احمدیه دمشق (منصور، ۱۰۳)، دارالکتب مصر (سید، ۲۷۹/۲) و همچنین در آلمان (واگنر، I/333 - 334) و کتابخانهٔ صبیحیهٔ سَلا (فهرس، ۳۳۲) موجود است.

غیر از ارجوزهٔ ابن لیون که قبلاً ذکر آن رفت، نمونه‌هایی از شعرهای وی در منابع ذکر شده که بیشتر آنها در زمینهٔ پند و اندرز است؛ شعرهایی نیز در زمینهٔ تشویق به آموختن دانش، نهی از کارهای ناپسند و امید و توسل به پروردگار دارد. ابن قاضی مکناسی (۲۹۵/۳) دربارهٔ شعر ابن لیون گفته است که او شعر را خوب می‌شناخته، اما خود شاعر برجسته‌ای نبوده است. ابن‌لیون به شعرهای حلّاج، ابن خفاجه، ابن عریف و ابن‌عبدربه علاقه داشته است (مقری، ۱۴۱/۸ ـ ۱۴۳). مقری سه اثر از آثار منظوم او را،با نمونه‌هایی از اشعار وی آورده است: *الابیات المهذبة فی المعانی المقربة*، شعرهایی در زمینهٔ پند و اندرز (نک: مقری، ۱۲۲/۸ ـ ۱۳۲)؛ *انداء الدیم فی الوصایا والحکم* (همو، ۱۳۲/۸ ـ ۱۴۱). تألیف این اثر در ۷۲۱ ق پایان یافته است؛ *نصائح الاحباب وصحائح الآداب* (همو، ۹۱/۸ ـ ۱۲۲)، شامل ۲۰۰ بیت از شعرهای پندآموز.

آثار دیگری که به ابن‌لیون نسبت داده‌اند، عبارتند از: *العماد فی علوم الاسناد* (کتانی، ۳۸۵/۱)؛ *مختصر کتاب السجلماسی* در علم بدیع (ابن قاضی مکناسی، ۲۹۴/۳)؛ *مختصر کتاب الفصوص* صاعد لغوی (همانجا)؛ *منظومة فی علم التکسیر* (GAL, S, II/380)؛ *النثر العلمیة*، که مقاله‌ای است عرفانی (همانجا). ظاهراً وی در زمینهٔ پزشکی نیز

1. León 2. Lorca 3. Almeria

نوشته‌هایی داشته (ابن‌خطیب، *اوصاف الناس*، ۴۸) که اثری از آنها بر جای نمانده است.

مآخذ: ابن خطیب، محمدبن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م؛ همو، *اوصاف الناس فی التواریخ والصلات*، به کوشش محمد کمال شبانه، مراکش، ۱۳۹۷ ق /۱۹۷۷م؛ همو، *الکتیبة الکامنة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمدبن محمد، درة *الحجال فی اسماء الرجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م؛ بابا تنبکتی، احمدبن احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، خطی؛ علوش، ی.، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۳۷۴ ق /۱۹۵۴م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، مراکش، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة* بسلا، به کوشش محمد حجی، کویت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۵م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، مراکش، ۱۳۴۶ ق؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۹م؛ واتسون، اندریو، *الابداع الزراعی*، ترجمهٔ احمد اشقر، به کوشش محمد نذیر سنکری، حلب، ۱۹۸۵م؛ نیز:

GAL, S; Wagner, Ewald, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden, 1976.

شهناز رازپوش

إبْنِ ماءُ السَّماء، نک: منذر بن ماء السماء.

إبْنِ ماءُ السَّماء، ابوبکر عُبادة بن عبدالله انصاری خزرجی (زنده در ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰م)، ادیب و شاعر عصر ملوک الطوایف اندلس. وی از نوادگان سعد بن عباده، صحابی معروف بوده (ابن بسام، ۱(۲)/۱) و نسبت انصاری و خزرجی وی از همین جاست. ماءالسماء لقب نیای بزرگ وی بوده است (همانجا). برخی او را از مردم قرطبه (ابن بشکوال، ۴۲۶/۲) و برخی دیگر از مالقه دانسته‌اند (مقری، *ازهار*، ۲۵۴/۲؛ لوی پرووانسال، 291، به نقل از ابن عسکر)، اما نظر اخیر درست‌تر می‌نماید، زیرا سخن ابن بسام (همانجا) و ابن سعید (*رایات*، ۷۸) دربارهٔ او چنان است که گویی قرطبی بودن او را نمی‌پذیرند. تشابه اندکی که بین نام او و عبادة بن قزّاز وجود دارد، باعث شده که برخی این دو را با هم خلط کنند و اشعار یکی را به دیگری نسبت دهند (نک: صفدی، چ ددرینگ، ۱۸۹/۳-۱۹۰؛ قس: ابن شاکر، *فوات*، ۱۵۱/۲-۱۵۲؛ مصطفی، ۱۴۵-۱۴۶؛ EI²). گویا وی بخش عمده‌ای از زندگی خود را در مالقه گذراند (لوی پرووانسال، 290) و نزد علمای عصر خود به تحصیل نحو و لغت پرداخت و دو کتاب *الواضح فی النحو* و *مختصر العین* را نزد مؤلف آنها ابوبکر محمدبن حسن زبیدی فرا گرفت (ابن بشکوال، همانجا؛ ابن خیر، ۳۱۱-۳۵۰؛ نیکل، 105). سپس چون در شعر چیره‌دست شد، به مدح حکام روزگار خود پرداخت و از این راه شهرتی فراهم آورد. در زمان فرمانروایی عامریان آوازه‌اش بالا گرفت و سرآمد شاعران هم روزگار خود گردید (نک: ضبی، ۳۸۳؛ صفدی، چ قاضی، ۶۲۴/۱۶؛ رکابی، *تعلیقات دارالطراز*، ۲۰۴). عباده چندی در دربار منصوربن ابی عامر به مدیحه‌سرایی پرداخت (لوی پرووانسال، 293-292)، اما ظاهراً به سبب گرایشی که به آیین تشیع داشت، پس از سقوط قرطبه به دست حمودیان که از نوادگان علی بن ابی طالب (ع) بودند، به آنان پیوست و پایگاهی والا یافت. مدایحی که وی به ۳ تن از آنان، علی و یحیی و قاسم، تقدیم کرده، در منابع آمده است (حمیدی، ۲۷۵؛ ابن خاقان، ۸۴؛ ابن بسام، ۱(۲)/۱۰؛ پرس، 96).

عباده در سروده‌ای، ابن حزم (احمدبن سعید) وزیر را نیز مدح گفته و از وی خواسته است تا او را نزد خود بپذیرد (حمیدی، همانجا؛ ضبی، ۳۸۴). شاگردانی نیز تربیت کرد که ابومحمد غانم بن ولید مالقی، از شمار آنان است (ابن بشکوال، همانجا).

تقریباً همهٔ منابع تصریح کرده‌اند که وی در مالقه در گذشته است، اما تاریخ وفاتش را به اختلاف سالهای ۴۱۹ ق، ۴۲۱ ق و ۴۲۲ق نوشته‌اند (نک: حمیدی، همانجا؛ ابن بسام، ۱(۲)/۳؛ ابن بشکوال، همانجا؛ ابن شاکر، *فوات*، ۱۴۹/۲، *عیون*، ۱۱۱/۱۰؛ لوی پرووانسال، 290، به نقل از ابن عسکر). بر پایهٔ گزارش ابن حزم و نیز تأیید حمیدی (ص ۲۷۴)، وی دست کم تا ۴۲۱ ق زنده بوده است. گفته‌اند که او در غم از دست دادن ۱۰۰ دینار از داراییش درگذشته است (حمیدی، ابن بسام، همانجاها).

شعر او: اگرچه عباده اشعاری به شیوهٔ کهن سروده است، اما عمدهٔ شهرت او در موشّح سرایی است. این قالبِ جدید شعر که به دست مقدم بن معافی قَبْری و یا محمد حمود قَبْری پدید آمده و در زمان یوسف بن هارون رَمادی شکل منسجم‌تری به خود گرفته بود، به دست ابن ماءالسماء شکلی نهایی یافت و از آن پس چنان اعتبار و رسمیتی کسب کرد که دیگر شاعران و نویسندگان سنت‌گرا هم از آن روی نگرداندند و ابن ماءالسماء را به عنوان استاد مسلم این فن پذیرفتند (ابن بسام، ۱(۲)/۱-۲؛ ابن خلدون، ۵۸۳-۵۸۴؛ رکابی، *فی الأدب الاندلسی*، ۲۸۷-۲۹۰؛ گنثالث، ۱۵۳-۱۵۶). ابن خلدون که عبادة بن قزاز را نخستین موشح‌سرا پس از مقدم بن معافی و ابن عبدربه می‌انگارد (ص ۵۸۴)، ظاهراً دچار اشتباه شده است (قس: رکابی، همان، ۲۸۹). از موشحات بسیاری که وی سروده، تنها ۳ موشح به دست ما رسیده است (نک: ابن شاکر، *عیون*، ۱۱۳/۱۰-۱۱۴؛ صفدی، چ قاضی، ۶۲۵/۱۶-۶۲۸). اما همین ۳ موشح قدیم‌ترین موشحاتی است که در منابع آمده است، زیرا از آثار موشح‌سرایان پیش از او اثری در دست نیست. در این سروده‌ها که جز تعابیر و معانی تقلیدی غزل شامل چیز تازه‌ای نیست، صنایع لفظی بسیار به چشم می‌خورد، اما از معانی عمیق و ترکیبات قوی بی‌بهره است. گویی شاعر، بیشتر در قید آهنگ الفاظ، و قوام بخشیدن به ساختمان موشح بوده است تا در پی ابداع معانی تازه. اشعار کلاسیک او برخلاف موشحاتش گاه از معانی بدیع و ترکیبات متین برخوردار است. طبیعت و جلوه‌های آن در بیشتر سروده‌های او جایگاهی خاص دارد. وی با استمداد از تشبیهات زیبا، باغها و گلها، ابر و باران، آذرخش و تندر و جز آن را وصف کرده است. مثلاً در یکی از این قطعه‌ها ابر بهاری را به عاشقی تشبیه کرده

که «برای رسیدن به وصال باغها و سبزه‌زارهایی که در انتظار او خود را به زیور گل و عطر شکوفه آراسته‌اند، راه درازی می‌پیماید و در لحظهٔ جدایی، گریه‌کنان با چهره‌ای افسرده و عبوس آنها را وداع می‌گوید» (نک‍: ابن عامر، ۱۷/۷). در قصیدهٔ دیگری سرما و یخ‌بندان شدیدی را که در ۴۲۱ ق صدمات بسیاری به مردم اندلس وارد ساخته، وصف کرده است (حمیدی، همانجا). ابن ماءالسماء کتابی با عنوان *اخبار شعراء الاندلس* نیز داشته که اثری از آن بر جای نمانده است. بسیاری از ادیبان و شاعران پس از وی این اثر را ستوده‌اند و برخی از جمله ابن حیان (*صص* ۹۴، ۹۷، ۲۷۹) و ابن سعید (*المغرب*، ۱۲۵) در آثار خود از آن بهرهٔ فراوان برده‌اند (ضبی، ۳۸۳؛ مقری، *نفح الطیب*، ۱۷۳/۳). بغدادی (۴۳۶/۱) از دیوانِ شعر او نیز یاد کرده است که اینک اطلاعی از آن در دست نیست. قطعاتی از اشعار او به طور پراکنده در آثار ابن بسام (۱(۲)/۲ـ۱۲)، ابن عامر (۱۱۱/۱۷، ۱۳۴)، ابن کتانی (*صص* ۲۷، ۲۹)، ابن فضل‌الله (۲۷۹/۱۷ـ۲۸۰) و دیگران آمده است.

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، *الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابن حیان، حیان بن خلف، *المقتبس*، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ ابن خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن خلدون، مقدمة، بیروت، داراحیاءالتراث العربی؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *رایات المبرزین*، به کوشش، نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ همو، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عامر، اسماعیل، *البدیع فی وصف الربیع*، به کوشش هانری پرس، رباط، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰م؛ ابن فضل الله العمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن کتانی، محمد، *التشبیهات من اشعار اهل الاندلس*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ بغدادی، هدیه؛ حمیدی، محمدبن فتوح، *جذوة المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس*، به کوشش محمدبن تاویت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ رکابی، جودت، *تعلیقات دارالطراز فی عمل الموشحات* ابن سناء الملک، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ همو، همان، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس* مادرید، ۱۸۸۴م؛ کنثالث بالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مصطفی، محمود، *اعجام الاعلام*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ مقری، احمدبن محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ نیز:

EI²; Lévi-Provençal, E., «Sur deux poètes de Malaga du X^e Siècle», *Arabica*, Leiden, 1954, vol. I; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, *La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ ماجِد، دریانورد مشهور عرب در سدهٔ ۹ ق/۱۵ م. نام کامل او شهاب الدنیا و الدین احمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دویک بن یوسف بن حسن بن حسین بن ابی معلق السعدی بن ابی الرکائب النجدی است (شوموفسکی، «سه راهنامه[1]»، 80). در نوشته‌ها او را شهاب الدین احمد بن ماجد السعدی النجدی، شیخ ماجد و ابن ابی الرکائب نیز نامیده‌اند. از عنوان سعدی نجدی چنین برمی‌آید که او را منسوب به نجد دانسته‌اند. حال آنکه به نوشتهٔ کراچکوفسکی، عضو فرهنگستان شوروی، وی در جلفار بر کرانه‌ای عربی از خلیج عمان پا به عرصهٔ وجود نهاد («ادب جغرافیایی عرب[2]»، 560). در مآخذ پرتغالی او را «موری از گجرات» نوشته‌اند (همانجا). «مور[3]» اصطلاحی بود که اروپاییان در روزگار باستان و سده‌های میانه اهالی غیرمصری شمال افریقا و اعراب ساکن این نواحی و نیز مردم بعضی جزایر طوفانی جنوب اقیانوس هند را بدان می‌نامیدند (BSE³, XV/145). چه بسا این عنوان با سفرهای دریایی او به هند و آگاهیهای وی از این دیار مرتبط بوده است.

زندگی و سرگذشت: از تاریخ صحیح تولد و درگذشت ابن ماجد اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی از تاریخ نوشته‌ها و آثارش می‌توان دریافت که وی در سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م می‌زیسته است (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی و دریانوردی عرب[4]»، 220). چون او در یکی از تألیفات خود به تجارب چهل سالهٔ خویش در زمینهٔ دریانوردی اشاره کرده است، گابریل فران تولد او را در دههٔ سوم سدهٔ ۱۵ م دانسته است. کراچکوفسکی نیز تولد او را حدود ۱۴۳۰ م نوشته است («ادب جغرافیایی عرب»، همانجا). ابن ماجد در خانواده‌ای از دریانوردان مشهور پا به عرصهٔ وجود نهاد. پدر و جدش حرفهٔ ناخدایی داشتند و استاد و «معلم» دریانوردی بودند و نامهایشان در مآخذ و افسانه‌های مربوط به دریانوردی آمده است (همانجا). وی نسلاً بعد نسل این حرفه را از پدر و اجداد خود آموخته بود (شوموفسکی، «جزایر بزرگ در دائرة المعارف بحری احمد بن ماجد[5]»، 173)، ولی در این کار از پدر و جدش پیشی گرفت. او در اثر مشهور خود با عنوان *الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد* از سه معلم بزرگ دریانوردی عهد عباسیان: محمد بن شاذان، سهل بن ابان و لیث بن کهلان نیز با احترام یاد کرده و آنان را اسلاف خود نامیده و از علم و تألیفاتشان ــ ضمن انتقاد ــ سخن گفته است. متأسفانه از آثار این سه دریانورد چیزی بر جا نمانده است، ولی از نوشته‌های ابن ماجد چنین برمی‌آید که تألیفات آنان تا سدهٔ ۹ ق/ ۱۵ م موجود بوده و مؤلف گرچه آنها را به دیدهٔ انتقاد می‌نگریسته، ولی از آنها بهرهٔ فراوان برده است. ابن ماجد خود را چهارمین استاد و برتر از آن سه دانسته و در این‌باره چنین آورده است: «علم و تألیفاتشان را ــ رحمة الله علیهم ــ با نوشته‌های خود گرامی داریم و قدر شناسیم و گوییم که من چهارمین آن سه تن هستم و چه بسا یک برگ از اکتشافات ما در علم دریانوردی به رسایی، درستی، فایده، هدایت و دلالت از اکثر تألیفات آنان برتر است... آنان اهل نگارش

1. *Tri...* 2. *Arabskaia...* 3. Maur 4. *Introduction...* 5. «Velikie...»

بودند، نه اهل تجربه. من کسی را جز خود برای احراز مقام چهارمین نمی‌شناسم. از این‌رو آنان را عزیز می‌دارم که تنها حق تقدم داشتند. پس از مرگ من زمانی فرا خواهد رسید و مردانی خواهند آمد که پایگاه هر یک از ما را معلوم و مشخص خواهند کرد... چون آثارشان را خواندم، دیدم که ضعیف، بی‌نظم، تنقیح نیافته و نادرستند. از این‌رو مطالب درست آنان را منقح و تهذیب کردم و اکتشافات مدلل گشتهٔ خویش را سال به سال بر ارجوزه‌ها و قصیده‌ها افزودم» (فران، «عناصر ایرانی در متون دریانوردی عرب[1]»، 197). از نوشتهٔ ابن ماجد دو نکته معلوم می‌شود: نخست آنکه چنانکه گفته شد سه دریانورد عهد عباسیان دارای تألیفاتی بوده‌اند که تا سدهٔ ۹ ق موجود بوده و ابن ماجد آنها را مورد مطالعه و بررسی قرار داده بوده است. دیگر آنکه وی آثار خود را نه تنها به نثر، بلکه به گونه‌ای منظوم نیز ارائه می‌کرد. پدرش ماجد شعر می‌گفت و تجارب دریانوردی خود را در ارجوزهٔ مفصلی با عنوان *الارجوزة الحجازیة* فراهم آورده بود که بیش از ۱۰۰۰ بیت داشت و در باب کشتیرانی در کرانه‌های دریای سرخ بود (همان، 205، به نقل از ابن ماجد). ابن ماجد بر پایهٔ تجارب خویش مطالب نادرست مندرج در ارجوزهٔ پدر را اصلاح و تکمیل کرد (کراچکوفسکی، همان، 560)، ولی با خودستایی، خویشتن را «شاعر دو قبلهٔ مکه و بیت‌المقدس (ناظم القبلتین)، حاج الحرمین الشریفین، از نسل شیران، معلم عرب، چهارمین پس از سه و شیر چهارم» نامید (همان، 561؛ فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 224). به روزگار او دریانوردان صخره‌ای را که بر کرانهٔ شرقی دریای سرخ نزدیک جزیرهٔ مَرْما قرار داشت، به یکدیگر می‌نمودند و آن را «صخرهٔ ماجد» می‌نامیدند، زیرا پدرش کشتی خویش را بدان صخره می‌برد و در آنجا توقف می‌کرد. ماجد عنوان ناخدای دو کرانهٔ دریای سرخ «ربان البرّین» داشت (همو، «عناصر ایرانی»، 205). ابن ماجد نقل کرده است که در ۸۹۰ ق/ ۱۴۸۵ م هنگام دریانوردی بر دریای سرخ نزدیک کرانهٔ غربی از خطر رهایی یافت، چون وصیت پدر را به کار بسته بود. پدرش بر خلاف دیگر ناخدایان مدعی بود که میان جزایر اسما و مسند (در جنوب مدار ۱۷ درجه) گذرگاهی وجود ندارد (کراچکوفسکی، همان، 560).

قطب الدین مکی نهروالی (۹۱۷ - ۹۹۰ ق/ ۱۵۱۱ - ۱۵۸۲ م) در کتاب *البرق الیمانی فی الفتح العثمانی* که در ۹۸۱ ق/ ۱۵۷۳ م نگارش آن را به پایان رسانید (IA, I/197)، مطالبی دربارهٔ ظهور پرتغالیان در اقیانوس هند و در آمدن آنان به جزیرهٔ هرمز، آورده که با دریانوردی ابن ماجد مرتبط است. وی اشاره کرده است که پرتغالیان از تنگهٔ سبته (جبل الطارق) به دریا نشستند و از منطقه‌ای که پشت سرشان سرچشمهٔ رود نیل بود، گذشتند و در شرق به تنگه‌ای پرموج رسیدند که یک سوی آن کوه و سوی دیگر ظلمات بود و کشتیهایشان بر اثر موج شکسته می‌شد و غرق شدگان نجات نمی‌یافتند و کسی از آنان به دریای هند راه نداشت تا اینکه یک «غراب» (کشتی کوچک) از آنها به دریای هند رسید (کراچکوفسکی، همان، 556). شوموفسکی نوشتهٔ قطب‌الدین مکی نهروالی را که همراه با ابراز نفرت فراوان نسبت به ورود پرتغالیان و اقدام ابن ماجد بوده، چنین ذکر کرده است: «از حوادث مصیبت بار اوایل سدهٔ ۱۰ ق ورود شیاطین پرتغالی، یکی از قبایل فرنگیان ملعون به نواحی هندوستان بود. واحدهای آنان با کشتی از تنگهٔ سئوتا[2] یا سبته (جبل الطارق) به دریای ظلمات (اقیانوس اطلس) روان شدند و از کنار کوههای القُمْر (ماداگاسکار) گذشتند و به جایی رسیدند که سرچشمهٔ رود نیل است. آنها که راه شرق را گم کرده بودند، خود را در تنگه‌ای نزدیک ساحلی یافتند که یک سوی آن کوه و سوی دیگر آن دریای ظلمت بود. در این ناحیه آبها سخت متلاطم بود. کشتیهای آنان چون قدرت شکافتن امواج را نداشت، درهم می‌شکست و کسی از آنان زنده نمی‌ماند، ولی آنان با سماجت همواره این راه را طی می‌کردند و غرق می‌شدند و کسی نمی‌توانست به اقیانوس هند راه یابد، تا اینکه یک غراب توانست از آنجا بگذرد... آنها با جدیت به کسب آگاهی از این دریا پرداختند و سرانجام ملاح با تجربه‌ای به نام ابن ماجد راه به آنان نمود. رئیس فرنگان الامیلاندی با او از در دوستی درآمد و به باده‌گساری پرداختند و ملاح در حال مستی به آنان راه نمود («سه راهنامه»، 76- 75). در نوشته‌ها عنوان الامیلاندی به صورت المندی نیز آمده است. گابریل فران آن را تلفظ عربی واژهٔ پرتغالی «المیرانت» (= آدمیرال) می‌داند که عنوان فرماندهٔ ناوگان است. آدمیرال مذکور واسکودگامای مشهور بود («راهنمای عرب واسکودگاما[3]»، 290). قطب‌الدین پس از شرح ماجرا چنین نتیجه می‌گیرد که پرتغالیان به دریای هند راه یافتند و جزیرهٔ هرمز را متصرف شدند و پیوسته به آنان کمک رسید و راه را بر مسلمانان گرفتند و آنان را غارت و اسیر کردند و ستم بسیار روا داشتند (همو، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 125- 190). کراچکوفسکی مستی ناخدای مسلمان، ابن ماجد، را شوخی می‌شمارد. وی معتقد است که این نظر را باید به یک سو افکند، زیرا مؤلف (قطب‌الدین) خواسته است از این رهگذر موافقت ابن ماجد را در امر راهنمایی کشتی فرنگان به گونه‌ای توجیه کند (همان، 557). شوموفسکی نوشته‌های مآخذ پرتغالی را در این زمینه معقول‌تر می‌شمارد و معتقد است که ابن ماجد موافقت کرد تا راهنمایی کشتی واسکودگاما را در قبال مزدی قابل ملاحظه برعهده گیرد («سه راهنامه»، 109). وی با استناد به مآخذ پرتغالی ماجرای رابطهٔ ابن ماجد با واسکودگاما را به تفصیل شرح داده است. هنگامی که هیأت دریانوردان پرتغالی به فرماندهی واسکودگاما از دماغهٔ امیدنیک گذشتند، اقیانوس دیگری را برابر خود دیدند. واسکودگاما حاضر نشد دل به دریا زند و مستقلاً راهی را در پیش گیرد که پایانی بر آن متصور نبود. او در طول کرانه‌های شرقی افریقا پیش رفت تا به ملندی[4] رسید و در آنجا به جست‌و جوی راهنمایی خارجی پرداخت. شاه ملندی که نسبت به بیگانگان مهربان بود، ابن‌ماجد را معرفی نمود.

1. «L'élément...» 2. Ceuta 3. «Le Pilote» 4. Malindi

واسکودگاما این راهنمای برجسته را به کشتی خود دعوت کرد. باروس[1]، مورخ پرتغالی سدهٔ ۱۶ م، در اثر خود با عنوان «آسیای پرتغالی[2]» دربارهٔ این ماجرا نوشته است که به هنگام اقامت واسکودگاما در ملندی، گروهی از بزرگان هندوان به کشتی دریاسالار درآمدند. میان آنان «موری» از گجرات با عنوان مالموکانا[3] بود (همان، 74).

کراچکوفسکی ورود واسکودگاما به ملندی را ۱۵ مارس ۱۴۹۸ م نوشته است («ادب جغرافیایی عرب»، 555). وی در مورد عنوان مالموکانا می‌نویسد که در بعضی روایات به‌صورت کاناکا[4] نیز آمده است. کراچکوفسکی با تکیه به تحقیقات گابریل فران چنین اظهار نظر کرده است که مالمو[5] در زبان سواحلی رایج در شرق افریقا صورت تحریف شدهٔ واژهٔ معلم است که جزء اصطلاحات دریانوردی و به شکل مالیم[6] به زبان مردم مالایا و سراسر اقیانوس هند راه یافت. و اما کاناکا واژه‌ای از زبان مردم مالابار[7] (ملبار) است که در زبان تامیلها از واژهٔ سانسکریت گانیکا[8] اقتباس شده و به معنای منجم و اهل محاسبه است. کاناکا های ملبار کارشان منجمی و اختر شماری بود (همانجا). ابن‌ماجد در اجرای خواست شاه ملندی موافقت خود را در همکاری و همراهی با گروه واسکودگاما اعلام داشت. وی نقشه‌ای از کلیه سواحل هند را به واسکودگاما ارائه کرد که دارای نصف‌النهارات و مدارات بسیار دقیق، اما فاقد جهت باد بود. این نصف‌النهارات و مدارات گرچه بسیار کوچک به‌نظر می‌رسیدند، ولی نقشه از دقت فراوان برخوردار بود (شوموفسکی، «سه راهنامه»، 74). شوموفسکی ضمن ارائهٔ نوشتهٔ باروس، یادآورد می‌شود که واسکودگاما تخته اسطرلاب بزرگی را که با خود آورده بود، همراه با دستگاههای فلزی برای تعیین اوج خورشید و ستارگان، به ابن‌ماجد عرضه کرد. ابن‌ماجد گفت راهنمایان عرب در دریای سرخ از ادوات سه گوشه و چهار گوشه برای اندازه‌گیری نقطهٔ اوج خورشید، به‌ویژه ستارهٔ قطبی که برای دریانوردان حائز اهمیت فراوان است، بهره می‌جویند. وی افزود که دریانوردان هند و نیز خود او از وسایل مذکور با در نظر گرفتن محل ستارگان در شمال، جنوب، شرق و غرب برای ادامهٔ دریانوردی استفاده می‌کنند. ابن‌ماجد این وسیله را ارائه کرد. واسکودگاما پس از این گفت‌وگو دریافت که مخاطبش مردی کاردان است. وی که نمی‌خواست چنین راهنمای با ارزشی را از دست دهد، پیشنهاد کرد، هرچه زودتر آمادهٔ حرکت به‌سوی هند شود (همانجا). فران بر پایهٔ یادداشتهای روزانهٔ فرمانده کشتی در ۱۴۹۸ م مطالبی ذکر کرده است. وی ضمن بیان موافقت ابن‌ماجد در همراهی با واسکودگاما نکته‌ای را که پیش از حرکت به‌سوی هند اظهار داشته بود، چنین نقل کرده است: «به ساحل این تنگه نزدیک نشوید [مقصود ساحل شرقی افریقا در شمال ملندی است]، به‌سوی دریای آزاد حرکت کنید. در آن‌صورت به سواحل [هند] نزدیک خواهید شد و از امواج سهمگین محفوظ خواهید ماند» («راهنمای عرب واسکودگاما»، 290). آنها به گوآ در ساحل دکن رسیدند. بعدها پرتغالیان جزیرهٔ هرمز را تصرف کردند و پایگاهی مستحکم در آن جزیره پدید آوردند و راه را بر مسلمانان بستند. چند سال بعد سلطان مظفر شاه‌بن محمودشاه‌بن محمدشاه، سلطان گجرات (۹۱۷-۹۳۲ق/۱۵۱۱-۱۵۲۵ م) نامه‌ای به سلطان اشرف غوری (۹۰۶-۹۲۲ق/۱۵۰۱-۱۵۱۶ م) نوشت و در پیکار با فرنگان از او یاری طلبید (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 185-190).

تاریخ حرکت کشتی واسکودگاما به راهنمایی ابن‌ماجد را ۲۴ آوریل ۱۴۹۸ حدود یک‌ماه و چند روز پس از ورود پرتغالیان به ملندی نوشته‌اند. چنین به‌نظر می‌رسد که بیستم ماه مهٔ همان سال، آنها در کالیکوت (از ایالت کرالا) واقع در سواحل غربی هندوستان پیاده شدند. بدین روال برای نخستین‌بار راه دریایی اروپا به خاورمیانهٔ ثروتمند توسط یک راهنمای عرب گشوده شد. شوموفسکی ورود پرتغالیان به اقیانوس هند را بشرح آورده و چنین نوشته است: «این حوادث در شرق عکس‌العملی منفی پدید آورد. ساکنان حوضهٔ اقیانوس هند اندکی بعد دهشت‌زده با مهاجمات دزدان دریایی و غارت وحشیانهٔ ثروتهای خویش از سوی بیگانگان مواجه شدند که با سلطهٔ پرتغالیان همراه بود» («سه راهنامه»، 75).

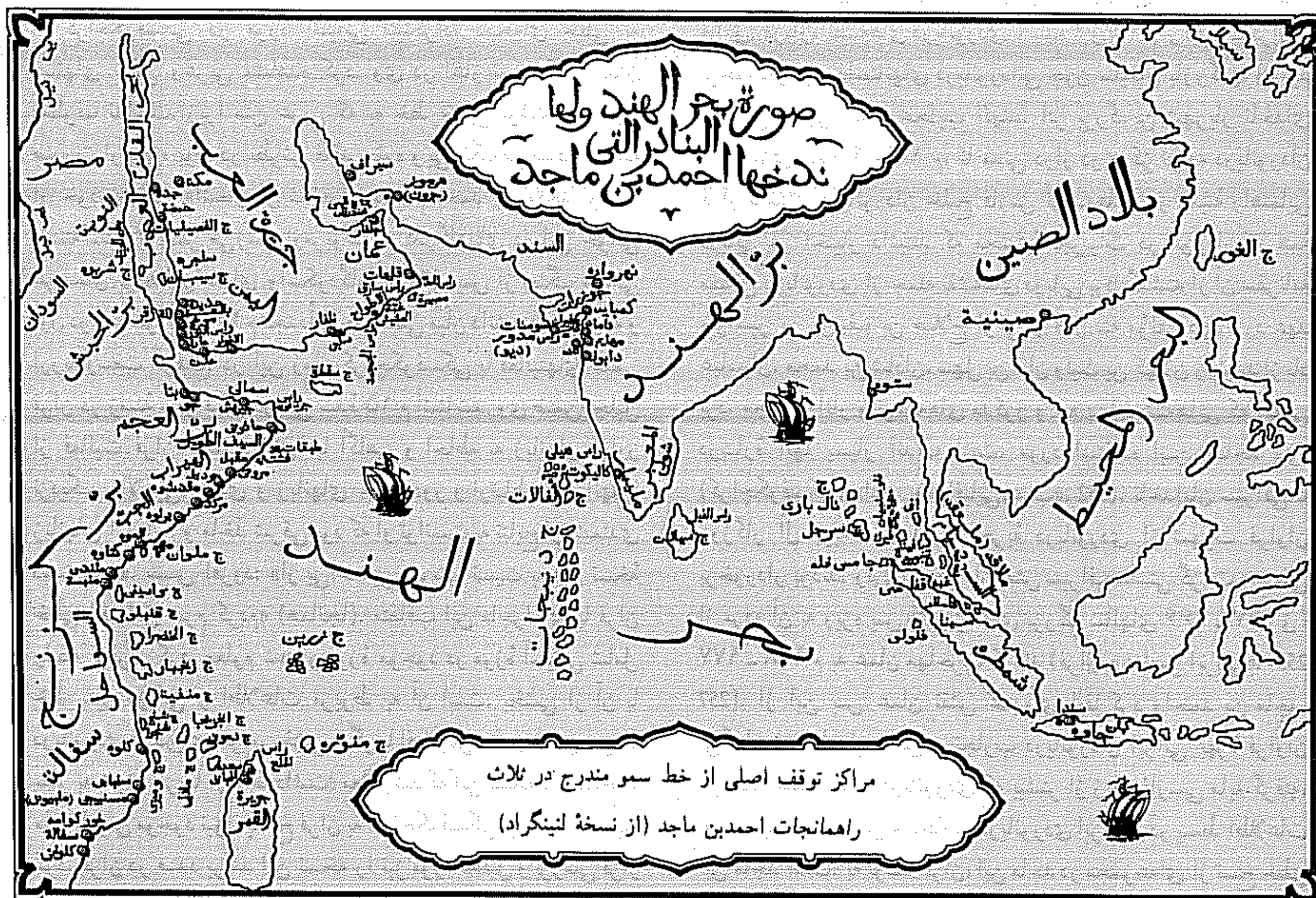
از تاریخ درگذشت ابن‌ماجد اطلاع دقیقی در دست نیست. کراچکوفسکی با اتکا به نظریات فران چنین اظهار عقیده کرده است که احتمالاً هدایت کشتی واسکودگاما یکی از آخرین سفرهای دریایی عمدهٔ او بوده است («ادب جغرافیایی عرب»، 560).

از نوشته‌های ابن‌ماجد می‌توان ارادت او را نسبت به خاندان نبوت و امامت دریافت. دلیل این مدعا ارجوزهٔ مندرج در کتاب *حاویة الاختصار فی اصول علم البحار* است. ابن‌ماجد این منظومهٔ نجومی را به «وصی رسول الله اسد الله الغالب علی‌بن ابی‌طالب (ع)» تقدیم داشته است (شوموفسکی، همان، 78). تئودور شوموفسکی با اتکا به نظر فران از اعتقاد ابن‌ماجد به تشیع یاد کرده است (همان، 110، حاشیهٔ 58). کراچکوفسکی نیز همین عقیده را ابراز داشته می‌نویسد: «چنین به‌نظر می‌رسد که از جهت معتقدات مذهبی، شیعی بود. این نکته با توجه به رابطهٔ او با ایرانیان قابل پذیرش می‌نماید» (همانجا).

بررسی آثار ابن‌ماجد: نام احمدبن ماجد با انتشار کتاب «جغرافیای دریانوردی» تألیف سیدی علی رئیس دریاسالار ترک از آغاز سدهٔ ۱۹ م به محافل علمی اروپا راه یافت. ولی کشف متون عربی تألیفات او تا ۱۹۱۲ م به تأخیر افتاد (کراچکوفسکی، همان، 755).

پژوهش و تحقیق دربارهٔ آثار ابن‌ماجد در درجهٔ نخست مرهون کوششهای فران، دانشمند فرانسوی است. وی پیرامون دو دریانورد

1. J. Barros 2. *Asia portugueza.* 3. Malemo Cana 4. Canaqua 5. Malemo 6. Malim 7. malabar 8. Ganika



مراکز توقف اصلی از خط سمو مندرج در ثلاث راهمانجات احمدبن ماجد (از نسخهٔ لنینگراد)

بزرگ، ابن‌ماجد و سلیمان مهری مطالبی به رشتهٔ تحریر کشید که در آثار متعدد او و از جمله اثر دو جلدی «بررسیهایی پیرامون جغرافیای عربی و اسلامی[1]»، کتاب «سفرنامه‌ها و متون جغرافیای عربی، فارسی و ترکی دربارهٔ خاور دور از سدهٔ ۸ تا ۱۸[2]» [میلادی]، کتاب «درآمدی بر ستاره‌شناسی دریانوردی عرب» و دیگر آثار او منعکس است. به نوشتهٔ کراچکوفسکی کشفیات فران به آسانی صورت نپذیرفت. به‌ویژه تعیین شخصیت ابن‌ماجد نیازمند تحقیقات بغرنج و جالبی بود که تنها با مقایسهٔ مآخذ پرتغالی، عربی و ترکی میسر گردید (همان، 555). کشف آثار ابن‌ماجد با حادثه‌ای آغاز گردید که تا اندازه‌ای در خور توجه است. گودفروا دمونبین[3]، عرب‌شناس مشهور فرانسوی که همکار فران بود، ضمن مطالعه در کتابخانهٔ ملی پاریس دو نسخهٔ خطی به دست آورد که شامل تألیفات ابن‌ماجد و سلیمان مهری بود (فران، «سفرنامه‌ها»، 485، حاشیهٔ 2؛ همو، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 255، حاشیهٔ 1). کشف این دو نسخهٔ خطی که در آغاز منحصر به فرد می‌نمود، به‌تدریج مایهٔ کشف نسخه‌های دیگر و مطالبی همانند آن شد. در اوایل دههٔ سوم سدهٔ ۲۰ م نسخهٔ خطی موجود در دمشق شناخته شد که نظر فران را به خود معطوف داشت (همان، 200-199). بعد معلوم شد که نسخهٔ خطی دیگری در جده هست. متعاقب آن تألیفات دیگری از ابن‌ماجد در موصل و مؤسسه مطالعات شرقی لنینگراد به‌دست آمد که در مجموعهٔ پاریس وجود نداشت (کراچکوفسکی، همان، 558). متأسفانه اجل به فران مهلت نداد تا کشفیات اخیر را مورد بررسی قرار دهد. با این وصف باید افزود که حاصل کار وی تحقیقات مبسوطی است که در «دائرة المعارف اسلام[4]» و نیز در کتاب «درآمدی بر ستاره‌شناسی دریانوردی عرب» آمده است. این کتاب نخستین‌بار در ۱۹۲۸م در پاریس انتشار یافت. نسخهٔ خطی پاریس که برگرفته از متن اولیه است، تاریخ ۹۸۴ ق / ۱۵۷۶ م دارد. نسخهٔ دمشق در ۱۰۰۱ ق / ۱۵۹۲ م نوشته شده است (کراچکوفسکی، همان، 561). نسخهٔ خطی پاریس در ۱۸۱ برگ و شامل ۱۹ رسالهٔ بحری است که به سفرهای دریایی ابن ماجد در دریای سرخ، خلیج فارس و اقیانوس هند اختصاص یافته و به صورت منظوم به ویژه «ارجوزه» است. تاریخ رساله‌های این نسخهٔ خطی که با شمارهٔ ۲۲۹۲ در کتابخانهٔ ملی پاریس به ثبت رسیده، سال ۸۶۶ ق / ۱۴۶۱ ـ ۱۴۶۲ م تا سال ۹۰۰ ق/۱۴۹۴ ـ ۱۴۹۵ م است (شوموفسکی، «سه

1. *Etudes sur la géographie arabo-islamique.* 2. *Relation...* 3. Gaudefroy-Desmombynes 4. EI².

راهنامه»، 64).

کراچکوفسکی در موزهٔ آسیایی لنینگراد، نسخه‌ای خطی به زبانهای ترکی وعربی مشاهده کرد. وی در آغاز توجه کافی بدان معطوف نداشت. زیرا متن عربی که به خط خوبی نوشته نشده وبه صورت ارجوزه بود، در نظرش فاقد جلوه و بی‌رنگ می‌نمود. چنانکه او خود نوشت: «اشعار از شخصی به نام احمد بن ماجد بود که خسته‌کننده به نظر می‌رسید ومربوط به گذرگاههای دریایی حوالی عربستان بود» («راهنمای واسکودگاما[1]»، 76). پس از جنگ جهانی اول در دههٔ سوم سدهٔ ۲۰ م مجدداً رابطهٔ علمی میان دانشمندان روسیه و اروپا وسعت گرفت. در این زمان کراچکوفسکی با فعالیتهای علمی فران در زمینهٔ جغرافیای دریایی سدهٔ ۱۵ م آشنا شد. وی ضمن تجلیل از فعالیت فران نوشت: «تنها با آگاهی و احاطه به زبانهای خاور نزدیک، مالایایی، هندی و زبانهای خاور دور و ارتباط دادن آنها با زبانهای اروپایی و مآخذ شرقی بود که او توانست به نتایج ارزشمندی دست یابد». سپس افزود: «از بی‌اعتنایی خویش نسبت به این نسخهٔ خطی احساس شرم کردم» (همانجا). متعاقب این ماجرا وی با فران رابطه برقرار کرد. معلوم شد ارجوزهٔ موجود در موزهٔ آسیایی شامل خط سیر دریایی و اطلاعات مربوط به آن است. بخشی از آن با دریانوردی در دریای سرخ، بخشی دیگر با اقیانوس هند و بخش سوم با سفر به شرق افریقا ارتباط داشت. معلوم شد که این نسخه در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود نبود. پاسخ فران به کراچکوفسکی این نکته را تأیید کرد. فران در صدد برآمد این نسخه را نیز مورد تحلیل و بررسی قرار دهد، ولی اجل مهلت چنین کاری را به او نداد و در ۳۱ ژانویهٔ ۱۹۳۵ درگذشت. کراچکوفسکی در ادامهٔ مطلب می‌نویسد: متعاقب این امر یکی از شاگردان دقیق و با استعدادم عهده‌دار این مهم شد (همانجا). این شخص تئودور شوموفسکی بود که کارهای استاد را دنبال کرد و به بررسی چند نسخهٔ خطی از آثار ابن ماجد پرداخت. شوموفسکی می‌نویسد: در بهار ۱۹۳۷ م هنگامی که در دانشگاه دولتی لنینگراد به تحصیل اشتغال داشتم، زیر نظر کراچکوفسکی به تحلیل و بررسی انتقادی نسخ خطی عربی پرداختم و از همان آغاز ارجوزه‌های ابن ماجد را مورد توجه قرار دادم («سه راهنامه»، 67). از آن پس بررسی آثار ابن ماجد به کوشش این دانشمند وسعت گرفت و ادامه یافت.

یکی از پژوهشهای وی مربوط به سه راهنامهٔ مجهول ابن ماجد، راهنمای سفر دریایی واسکودگاما است که در ۱۹۵۷ م همراه با ترجمه و تفسیر از سوی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی در مسکو و لنینگراد به چاپ رسیده است.

منابع اطلاعات ابن ماجد: در سده‌های ۷ و۸ ق/۱۳ و۱۴ م با وجود دشواریهای سیاسی و حملهٔ مغولان وتاتاران به شرق، دانش کیهان نگاری به سبب نیاز بازرگانان به حمل و نقل دریایی اوج گرفت و فرهنگ‌نامه‌های تازه‌ای پدید آمد. نظرات احمد بن محمد بن کثیر فرغانی ستاره‌شناس عهد مأمون و متوکل عباسی و نیز نظرات ابو عبدالله محمد بن جابربن سنان حرانی صابی بتانی، منجم سده‌های ۳ و۴ ق، دربارهٔ نقشه‌های دریانوردی تا سدهٔ ۹ ق/۱۵ م از اهمیت فراوان برخوردار بود. داستانهای دریانوردانی چون سلیمان بازرگان، ابوزید سیرافی و نیز کتاب *عجایب الهند*، اثر بزرگ‌بن شهریار ناخدای رامهرمزی سدهٔ ۴ ق/۱۰ م، تا مدتی دراز در مرکز توجه دریانوردان قرار داشت. دریانوردان خلیج فارس نوشته‌هایی در زمینهٔ راهنمایی دریایی در اختیار داشتند که محتوی تجربیات دریانوردان در همهٔ مسائل دریانوردی از جمله نقشه‌های دریایی بود. گذشته از آن سفرنامهٔ خواشیر بن یوسف بن صلاح ارکی و آثار سه مؤلف دریانورد عهد عباسیان، محمد بن شاذان، سهل بن ابان ولیث بن کهلان را نباید از یاد برد. مجموع آثار و نوشته‌های مذکور و چه بسا نوشته‌هایی که آگاهی دربارهٔ آنها بسیار اندک است، مورد استفاده ابن ماجد بود (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب»، 552). ناخدایان سیرافی تا روزگار آل بویه در علم و تجربهٔ دریانوردی از شهرت فراوان برخوردار بودند، ولی از این زمان نقش سیراف سستی گرفت و جمعی از مردم آن به ویژه پس از زلزله‌های بزرگ سالهای ۳۶۶ ـ ۳۶۷ ق/ ۹۷۷ ـ ۹۷۸ م به عمان مهاجرت کردند (فران، «عناصر ایرانی»، 253-257). از این پس عمان نقش عمده‌ای ایفا کرد واحمد بن ماجد، بی‌گمان از حاصل دانش و تجارب دریانوردان ایرانی بهرهٔ فراوان گرفت. اصطلاحات دریانوردی که بیشتر از زبان فارسی مایه گرفته، خود مؤید تأثیر دانش و تجارب دریانوردی ایرانیان در بسط اطلاعات ابن ماجد است. به نوشتهٔ فران، ابن ماجد در مجموعه‌ای از نسخ خطی که متعلق به نوادهٔ یکی از دریانوردان بود، رهنامه‌ای دید که تاریخ ۵۸۰ق/ ۱۱۸۴ م داشت (همان، 209-169، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 223). رهنامه واژه‌ای پارسی است که در نوشته‌ها بارها آمده است. نظامی گنجوی ۷ سال پس از تاریخ نگارش رهنامهٔ یاد شده، در منظومهٔ اسکندرنامه (اقبالنامه) از وجود رهنامه‌ای دریایی یاد کرده وچنین آورده است (ص ۷۰۰):

نواحی شناسان آب آزمای هراسنده گشتند ازآن ژرف جای
ز رهنامه چون بازجستند راز سوی باز پس گشتن آمد نیاز

نوشتهٔ ابن مجاور دربارهٔ جغرافیای دریانوردی و مردم جنوب عربستان (تألیف ح ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م) از ارزش فراوان برخوردار است. وی مطالبی از مؤلف کتاب *راهنامه* نقل کرده که در زبان عربی به صورت الرهمانج نوشته شده است (فران، «عناصر ایرانی»، 214-213، 257). فران ریشهٔ این واژه را ازکلمهٔ پارسی میانه(پهلوی) «رهنامک» دانسته و نوشته است که واژهٔ مزبور در محیط عربی جز صورت عادی رهنامج به صورت مقلوب رهمانج (جمع آن رهمانجات) و سپس رَمانی نیز آمده است («درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 237). بجز راهنامج در متون عربی به اصطلاحاتی چون راهدان یا راهدار، ناخذا، ناخذاة،

1. «Lotsman...»

ناوخذة، ناخوذة، ناخوذا و جمع آن: نواخذه (معرّب ناخدا یا ناوخدا) به معنای صاحب و فرمانده کشتی (فران، «عناصر ایرانی»، 238)، ربان (جمع آن ربابنه)، اشتیام (جمع آن اشاتمه) و نیز اصطلاحات دیگری چون خن (جمع آن اخنان) به معنای خانه‌های قطب‌نما، باشی به معنای اوج ستاره، بندر (جمع آن بنادر) و غیره برمی‌خوریم. گاه در عربی ترجمه‌هایی از واژه‌های پارسی مشاهده می‌شود که نمونهٔ آن کلمه وردة الریاح است. این کلمه ترجمهٔ واژه پارسی گلباد یا بادنما است. نامهای مذکور مؤید رواج اصطلاحات دریانوردی پارسی است که به زبان عربی راه یافته و ابن ماجد نیز از آن بهره گرفته است (کراچکوفسکی، همان، 554-553).

ابن ماجد از آثار و مآخذ دریانوردی و ستاره‌شناسی اطلاعات وسیعی داشت. او در ضمن از قریحهٔ شعر و ادب نیز برخوردار بود. از نامهای مآخذ و منابعی که در نوشته‌های وی آمده است، به این نکته می‌توان پی برد. ابن ماجد در نوشته‌های خود دربارهٔ ستاره‌شناسی، دریانوردی و علم جغرافیا از کارهای خواجه نصیرالدین طوسی دربارهٔ منازل قمر وکواکب یاد کرده وبر او رحمت فرستاده است (شوموفسکی، «سه راهنامه»، 82). وی در ضمن از دانشمندانی چون عبدالرحمن بن عمر صوفی منجم ومؤلف کتاب *التصاویر*، ابوالفداء جغرافی نگار ومؤلف *تقویم البلدان*، بطلمیوس مؤلف *المجسطی*، ابوحنیفهٔ دینوری، ابن حوقل، ابو هلال عسکری مؤلف *جمهرة الامثال*، یاقوت حموی، فردوسی و نیز از زیج الغ‌بیگ یاد کرده است (همان، 84). در زمینهٔ شعر و ادب از کسانی چون امرؤ القیس کندی، مهلهل‌بن ربیعه، عنترة بن شداد، عمر بن ابو ربیعهٔ مخزومی، ابوالحسن ابن‌هانی (ابونواس) وعبدالله بن معتز نام برده است (همانجا). وی با نظر انتقادی به آثار گذشتگان می‌نگریست و نوشته‌های آنان را با تجارب شخصی خود درمی‌آمیخت.

ابن ماجد دربارهٔ گذشتگان می‌نویسد که در روزگاران گذشته مردم دور اندیش‌تر بودند و به سبب دور اندیشی و ترس و احتیاط از دریا، جز با دریا نوردان به دریا نمی‌رفتند. دریانوردان کشتیها را با دقت آماده می‌کردند، مراقب بادهای موسمی بودند و کشتیها را بیش از اندازه بار نمی‌کردند، ولی ما از آنان آگاه‌تر و آزموده‌تریم (همان، 82,112). ابن ماجد به ذکر مسافتها نیز پرداخته، مسافت بندر سیراف تا ساحل مکران را از طریق دریا ۷ روز راه و از خشکی تا خراسان را حدود یک ماه و از خراسان تا بغداد را حدود ۳ تا ۴ ماه نوشته است. بعضی جهانگردان ابن ماجد را مخترع قطب‌نما دانسته‌اند، ولی این نکته را نمی‌توان بر واقعیات منطبق دانست. سر ریچارد برتون[1] جهانگرد مشهور چنین آورده است که دریانوردان عدن تا اواسط سدهٔ ۱۹ م شخصی به نام شیخ ماجد را قدیسی از مردم سوریه می‌پنداشتند و او را مخترع قطب‌نما می‌خواندند و هربار به هنگام سفر دریایی نام او را بر زبان جاری می‌کردند، فاتحه می‌خواندند و از وی یاری می‌طلبیدند (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 228-227).

ابن ماجد ضمن بحث دربارهٔ دریای خزر آن را بحر القلزم العجم نامیده و آن را مقابل بحر القلزم العرب قرار داده است. فران و شوموفسکی هر دو گمان دارند که وی این عنوان را از کتاب *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، نوشتهٔ شهاب‌الدین ابن فضل عمری (د ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱ م)، اقتباس کرده باشد که نوشته است: «در شمال گیلان دریای قلزم واقع است» (فران، «عناصر ایرانی»، 206؛ شوموفسکی، «سه راهنامه»، 114-113).

آثار و تصنیفات: ابن ماجد آثار متعددی نوشته که تا کنون ۴۰ اثر از مصنفات وی شناخته شده است. وی اغلب آثار خود را در قالب شعر بیان کرده است. کراچکوفسکی بر این عقیده بود که روش مذکور از قدیم وجود داشته تا به خاطر سپردن مطالب آسان‌تر باشد («ادب جغرافیایی عرب»، 561). مصنفات وی اغلب به صورت ارجوزه است، ولی اشعار او همیشه در بحر رجز نیست. هر یک از این اراجیز به تفاوت، ۲۰ تا ۳۰۰ بیت است و دربارهٔ راههای دریایی معین و از مسائل تخصصی و دانش ستاره‌شناسی دریانوردی گفت‌وگو دارند و در نوع خود راهنمای دریایی محسوب می‌شوند (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 218 ، 208).

عمده‌ترین آثار ابن ماجد را به ترتیب زیر می‌توان برشمرد:

۱. کتاب *الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد*. این کتاب به نثر است و در میان آثار وی در درجهٔ نخست اهمیت قرار دارد. فران آن را معتبرترین و مهم‌ترین اثر وی نامیده است (همان، 220-219). تاریخ نگارش این کتاب را ۸۹۵ ق / ۱۴۹۰ م نوشته‌اند (شوموفسکی، «سه راهنامه»، 77). کراچکوفسکی تاریخ تدوین آن را متغیر دانسته و بر آن است که مؤلف چندبار متن کتاب را اصلاح کرده و مطالبی بر آن افزوده است. از این رو وی با اتکا به نظر فران و نیز با اتکا به نظر تشنر[2] از سه متن مختلف کتاب یاد کرده که در ۸۸۰ ق / ۱۴۷۵ م، ۸۸۲ ق / ۱۴۷۸ م و ۸۹۵ ق / ۱۴۸۹ م نوشته شده است (همان، 561). ابن ماجد در این کتاب از مسائل نظری و عملی دریانوردی بر پایهٔ نوشته‌های گذشتگان و تجارب شخصی مطالبی آورده است. منطقهٔ مورد بحث او شامل دریای سرخ، خلیج فارس، اقیانوس هند و جزایر هندوچین است. این کتاب مشتمل بر ۱۲ فصل است که نگارنده هر یک از فصول را «فائده» نامیده است. در فصل نخست از پیدایش دریانوردی مطالبی آمده است که‌تا اندازه‌ای‌افسانه‌آمیز به‌نظرمی‌رسد. ضمناً در این فصل دربارهٔ سوزن مغناطیس و عقربهٔ قطب‌نما بحث شده است. فصل دوم مربوط به مشخصات معلمان واقعی، وظایف و حدود دانش و آگاهی آنهاست. فصل سوم دربارهٔ تعیین منازل قمر است. فصل چهارم مربوط به اَخنان (خانه‌های) سی و دوگانهٔ قطب‌نما و بادنماست که همراه با شرح و تفصیل است. جادارد گفته شود که هنوز این طریقه در بعضی نواحی متداول است و دریانوردان محلی دریای

1. Richard F. Burton 2. Taeschner

سرخ تقسیمات رایج در قطب‌نماهای اروپایی را به کار نمی‌بندند، بلکه آن را به ۳۲ خانه بخش می‌کنند که باطلوع و غروب ستاره‌های معین ارتباط دارد و از روی اختنان معلوم می‌شود (کراچکوفسکی، همان، 561). فصل پنجم از جغرافی نگاران و منجمان پیشین بحث می‌کند. فصل ششم مربوط به راههای دریایی است. فصل هفتم حاوی ملاحظاتی دربارهٔ رصدهای نجومی است که غالباً از قیاس فاصلهٔ میان ستارهٔ قطبی (جدی یا «الجاه» معرب‌گاه) (فران، «عناصر ایرانی»، 218) با دو ستارهٔ دب اصغر (الفرقدان) و یک ستارهٔ دب‌اکبر (النعش) است (همو، «آموزشهای دریایی سلیمان مهری[1]»، 303). این ستارگان هم اکنون نیز از دیدگاه دریانوردان واجد اهمیت بسیارند (کراچکوفسکی، همان، 562). در مؤلفات ابن ماجد تعیین مدارات با درجه معلوم نمی‌شود، بلکه به وسیلهٔ عاملی صورت می‌پذیرد که در اصطلاح وی «اصبع» یا انگشت نامیده می‌شود. شاید این اصطلاح روش ابتدایی رصدگیران قدیم باشد که معادل یک درجه و ۳۷ دقیقه است. این روش متعلق به اسطرلابهایی است که نه با درجه، بلکه به مقیاس انگشت تقسیم شده‌اند. اصل این روش معلوم نیست و فران نیز نتوانست وجود آن را نزد یونانیان، ایرانیان، مردم چین، هند و اندونزی تعقیب کند (همانجا). ابن ماجد تنها جغرافی‌شناس عرب است که خط استوا و نصف‌النهار را بر پایهٔ مکتب بطلمیوس به ۳۶۰ درجه تقسیم نکرده، بلکه آن را به چیزی معادل ۲۲۴ انگشت بخش نموده است که از

۳۲ خنا من الجدول او دائرة الارياح العربية

۳۲ خانه از جدول بادنما یا دایرهٔ بادهای عربی (از نسخهٔ لنینگراد).

دو طریق به دست می‌آید. یکی آنکه هر خانهٔ بادنما هفت انگشت است و دیگر آنکه هر یک از منازل بیست و هشتگانهٔ قمر هشت انگشت است و در هر دو حال نتیجه چنین می‌شود که انگشت معادل یک درجه و ۳۷ دقیقه است (همانجا). فصل هشتم دربارهٔ علامات نزدیک شدن خشکی، ناوبری، فرماندهی کشتی و هدایت آن به بنادر گجرات (در نقشهٔ ابن ماجد «جوزرات») است که ظاهراً در فعالیت دریانوردی وی از اهمیت فراوان برخوردار بوده است (همانجا؛ فران، «درآمدی برستاره‌شناسی»، 202). مطالب فصل نهم دربارهٔ سواحل است و از رأس الحد در جزیرة العرب آغاز می‌شود. در این فصل از سه گروه معلمان نیز یاد شده است (همانجا). فصل دهم حاوی شرحی دربارهٔ ۱۰ جزیرهٔ بزرگ است که عبارتند از: شبه جزیرهٔ عربستان یا «جزیرة العرب»، جزیرة القمر (ماداگاسکار)، شمطره (سوماترا)، جاوه، الغور که شوموفسکی و کراچکوفسکی آن را همان جزیرهٔ تایوان یا فرمز نوشته‌اند (همو، «سه راهنامه»، 77؛ کراچکوفسکی، همان، 5620)، سیلان یا سراندیب که در متن نسخهٔ خطی‌گاه «سراندید» آمده است (شوموفسکی، «جزایر بزرگ»، 175)، زنگبار (در نقشه زنجبار)، بحرین، سقطره (سقطری) و ابن گاوان (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 202). شوموفسکی جزیرهٔ ابن‌گاوان را «ابن جوان» نوشته است («سه راهنامه»، همانجا). فصل‌یازدهم مربوط است به بادهای موسمی و دریانوردی. فصل دوازدهم شرحی است دربارهٔ دریای سرخ (بحر قلزم العرب) و جزایر آن و نیز صخره‌های زیر آب.

۲. *حاویة الاختصار فی اصول علم البحار*، این کتاب در میان آثار ابن ماجد در درجهٔ دوم اهمیت قراردارد و از آثار متقدم او و مربوط به ۸۶۶ ق / ۱۴۶۲ م است. این اثر که منظوم و به صورت ارجوزه است، حاوی مطالب فشرده‌ای دربارهٔ اصول دریانوردی است (همانجا). کراچکوفسکی تاریخ‌نگارش آن را پیش از کتاب *الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد* می‌داند و معتقد است که وی در زادگاه خود جلفار از نگارش آن فراغت یافت («ادب جغرافیایی عرب»، 563؛ فران، «راهنمای عرب و اسکودگاما»، 295). این کتاب ۱۱ فصل دارد و دارای ۱٬۰۰۰ بیت است (کراچکوفسکی، همانجا). فصل اول کتاب دربارهٔ نشانه‌های نزدیکی خشکی، فصل دوم در بارهٔ منازل قمر و خانه‌های بادنما و قطب‌نما، انگشتها (الاصابع و الترفا) است که واژهٔ اخیر به تقریب برابر ۹۷ میل دریایی و معادل یک روز راه دریانوردان با سرعت متوسط ۴ میل و به عبارت دیگر ۴ گره دریایی در هر ساعت است (همانجا). فصل سوم کتاب شامل مسائل وقت‌شناسی است. فصل چهارم و به دیگر سخن ارجوزهٔ شمارهٔ ۴ این اثر عنوان «تحفة القضاة» دارد که در آن ابن ماجد قبله را از طریق نصف‌النهار و مدار مکهٔ معظمه و مسجد الحرام ضمن استفاده از قطب‌نما معلوم و مشخص کرده است. فصلهای پنجم تا هشتم شامل گزارش دربارهٔ راههای

1. "Les instructions..."

مختلف کشتیرانی در اقیانوس هند، دریاها و خلیجهای آن است. فصل نهم در رصدیابی و مطالعهٔ ستارگان است. فصل دهم و یازدهم مسائل مختلف دریانوردی از جمله توضیح واژهٔ «زام» (جمع آن: زوام) است که آن را وسیلهٔ تعیین کنندهٔ مسافات دانسته است. در کتاب *عجائب الهند* نیز این واژه آمده است. کراچکوفسکی می‌نویسد: «چنانکه اکنون معلوم شده زام یک هشتم راه دریایی در یک شبانه روز و در واقع حدود سه ساعت راه است» (همان، 563).

۳. ارجوزهٔ معروف به *المعربة*، که از دریانوردی در خلیج عدن، بحث می‌کند و تاریخ نگارش آن ۸۹۰ ق / ۱۴۸۵ م است.

۴. *قبلة الاسلام فی جمیع الدنیا*، یا *تحفة القضاة*. این اثر شامل مطالبی است دربارهٔ تعیین قبلهٔ هر محل. تاریخ نگارش آن ۸۹۳ ق / ۱۴۸۸ م است.

۵. ارجوزهٔ *برّالعرب فی خلیج فارس*، که در آن از کشتیرانی در طول سواحل عربستان تا خلیج فارس بحث شده است.

۶. ارجوزهٔ *فی قسمة الجمّة علی بنات نعش*، که از صورت فلکی دب اکبر بحث می‌کند و تاریخ آن ۹۰۰ ق / ۱۴۹۴ م است (فران، «راهنمای عرب واسکودگاما»، 295-296؛ *دانشنامه*). شوموفسکی بر آن است که تصنیف این ارجوزه حدود ۲۴ سال پس از نگارش *حاویة الاختصار*، یعنی حدود ۹۰۰ ق / ۱۴۹۵ م صورت پذیرفته است («سه راهنامه»، 78).

۷. ارجوزهٔ مشهور به *کنز المعالمة و ذخیرتهم فی علم المجهولات فی البحر و النجوم و البروج*، که فاقد تاریخ است، ولی فران زمان نگارش آن را حدود ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م نوشته است. در این ارجوزه از کرات فلکی و صور منطقة البروج، کواکب و غیره بحث شده است.

۸. ارجوزهٔ *فی التنخات لبّر الهند و برّ العرب*، که در آن از پهلو گرفتن در کرانه‌های غربی هندوستان و سواحل عربستان به تقریب از °۲۵ تا °۶ عرض شمالی بحث می‌شود (در *دانشنامه* اشتباهاً °۶۰ درجه آمده است). این ارجوزه فاقد تاریخ است.

۹. ارجوزهٔ *میمیات الابدال*، مربوط به بعضی ستارگان به منظور ناوبری و راهنمایی دریایی است.

۱۰. ارجوزهٔ مخمسة، که از بعضی ستارگان شمالی بحث کرده است.

۱۱. ارجوزه‌ای در بارهٔ ماههای بیزانسی (روم شرقی)، که فران زمان نگارش آن را پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م نوشته است.

۱۲. ارجوزهٔ *ضریبة الضرائب* (بی‌تاریخ)، که در آن دربارهٔ بهره گیری از ستارگان در کار دریانوردی بحث شده و حاوی آموزشهای کلی برای دریانوردان است.

۱۳. منظومه‌ای است نجومی و فاقد عنوان در بحر رجز که به علی ابن ابی‌طالب (ع) تقدیم شده و شامل مطالبی پیرامون منازل قمر و محل صحیح آنها در آسمان است. این منظومه نیز پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م نوشته شده است (فران، همان، 296؛ *دانشنامه*).

۱۴. منظومهٔ مشهور به *القصیدة المکیة*، که در بارهٔ راههای دریایی از مکه به جده، دماغهٔ فَرتَک، کالیکوت، دابول، کُنکان، گجرات، اطواح، هرمز (هرامیز در منظومه) است (شوموفسکی، همان، 78). این منظومه نیز فاقد تاریخ است.

۱۵. ارجوزهٔ *نادرة الابدال*، که فران تاریخ تصنیف آن را پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م دانسته است. این ارجوزه مربوط به بعضی ستارگان است (همانجا).

۱۶. قصیدهٔ معروف به *الذهبیة*، که در آن از اظهار نظر پیرامون صخره‌ها، کوههای ساحلی، مناطق دارای عمق زیاد و نشانه‌های نزدیک شدن خشکی از قبیل پرندگان و بادها و نیز از پهلو گرفتن بر دماغه‌ها در زمان وزش بادهای موسمی و مطالبی از این قبیل بحث شده است. تاریخ تصنیف این قصیده را ۱۶ ذیحجهٔ ۸۸۲ ق/ ۲۱ مارس ۱۴۷۸م نوشته‌اند (همان، 297؛ *دانشنامه*) که منطبق با اول فروردین ماه است.

۱۷. ارجوزهٔ *الفائقة*، که در بارهٔ رصد و ارتفاع ستارگان از جمله برج الضفدع است. تاریخ این ارجوزه مشخص نیست. فران (همان، 297) زمان تصنیف آن را پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م دانسته و *دانشنامه* پیش از ۸۸۰ ق نوشته است.

۱۸. ارجوزهٔ *البلیغة*، که در بارهٔ رصد دو ستارهٔ سهیل و سماک رامح است (شوموفسکی، همان، 136؛ *دانشنامه*). این ارجوزه فاقد تاریخ است.

۱۹. نه فصل کوتاه که به نثر نوشته شده و مربوط به تحقیق دربارهٔ اقیانوس هند و سواحل آن، عرض جغرافیایی بعضی بنادر، صورت سواحل و شیوهٔ پهلو گرفتن در کرانه‌های غربی هندوستان است. ابن ماجد در این نوشته از ۱۰ جزیرهٔ بزرگ اقیانوس هند، نواحی ساحلی آسیا و افریقا، بادهای موسمی موافق، دریای سرخ و جزئیات مربوط به آن، صخره‌ها و اعماق این دریا بحث کرده است (فران، همانجا؛ شوموفسکی، «جزایر بزرگ»، 179-173).

۲۰. ارجوزهٔ *السبعیة*، که در هفت بخش نوشته شده است و از هفت دانش دریانوردی بحث می‌کند. تاریخ نگارش این ارجوزه ۸۸۸ ق/ ۱۴۸۳ م است.

۲۱. قصیده‌ای در بارهٔ ستاره‌شناسی که زمان نگارش آن پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م است.

۲۲. قصیده‌ای فاقد عنوان که حاوی مطالعه در بارهٔ ستارگانی است که برای پهلو گرفتن کشتی مفید به نظر می‌رسند. در این قصیده از کرانه‌های دیو[1] تا دابول[2] بحث شده است. این قصیده فاقد عنوان وزمان نگارش آن پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م است، ولی در بعضی نوشته‌ها نام این قصیده *الهادیة* آمده است (فران، همانجا؛ *دانشنامه*).

از دیگر آثار ابن ماجد سه منظومه است که نخست در مجموعهٔ آثار

1. Diu 2. Dabul

خطی موزهٔ آسیایی لنینگراد به دست آمد (کراچکوفسکی، «راهنمای واسکودگاما»، 78-74)، ولی بعدها در مجموعهٔ نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی شعبهٔ لنینگراد (شم B-992) قرار گفت (شوموفسکی، همان، 65,67).

کتابی که منظومه‌های ابن ماجد در آن گنجانده شده، شامل هفت اثر در زمینه‌های مختلف از چند نویسنده بود (همان، 67). این کتاب توسط کراچکوفسکی به شوموفسکی معرفی شد و وی فعالیت خود را در بارهٔ سه منظومهٔ ابن ماجد در این کتاب متمرکز کرد. ولی جنگ جهانی دوم و محاصرهٔ لنینگراد مانع بررسی کامل آن شد. پس از جنگ جهانی دوم در اوت ۱۹۴۶، شوموفسکی به لنینگراد بازگشت و نسخهٔ خطی یاد شده را که فران فرصت بررسی آن را نیافته بود، در عین سلامت دید. از آن زمان مطالعهٔ منظومه از سر گرفته شد (همان، 68-67). سرانجام در ۱۹۵۷ م نسخهٔ مذکور با ترجمهٔ روسی از سوی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی شعبهٔ لنینگراد به همت شوموفسکی انتشار یافت. کتاب با عنوان *ثلاث راهمانجات المجهولة* لاحمد بن ماجد ربان رحلة فاسکودی جاما (سه راهنامهٔ مجهول احمد بن ماجد راهنمای سفر واسکودگاما) است که از نسخهٔ عربی منحصر به فرد اخذ شده است. دو منظومهٔ مذکور در بحر رجز و منظومهٔ سوم در بحر طویل است. ارجوزهٔ نخستین کتاب، ارجوزهٔ السفالیة نام دارد که در بارهٔ شناسایی گذرگاههای دریایی، اندازه‌گیریهای نجومی از مالابار = ملبار (ملیبار در ارجوزه) و کنکان (کنکن در ارجوزه) و گجرات (جوزرات در ارجوزه) و سند و اطواح تا سیف الطویل و از آنجا تا نواحی السواحل و زنگبار و ارض سفاله (سواحل و سفاله در محدودهٔ کنیا و تانزانیای کنونی) و ماداگاسکار و جزایر آن است. ارجوزه شامل همهٔ نوادر علوم این نواحی تا انتهای جنوبی زمین و بیان اندازه‌هایی است که معلم (راهنمای دریانوردی) از طریق آنها کاستی و فزونی را در همهٔ اخنان (خانه‌ها) می‌شناسد و وصف نوادر این راه شامل اندازه‌ها، نواحی گذرگاهها، ساکنان زمین و پادشاهان آنها، بادهای موسمی و سفر به آن سرزمینها و راه کشف شدهٔ چهارمین معلم (پس از سه معلم نخستین) است (ابن ماجد، ۳). گمان می‌رود تاریخ نگارش این ارجوزه پس از ۹۰۶ ق/ ۱۵۰۱ م باشد (همو، ۲۵). از این نوشته گر چه تاریخ در گذشت ابن ماجد مشخص نمی‌شود، ولی معلوم می‌گردد که پس از این سال بوده است.

ارجوزهٔ دوم المعلقیة نام دارد و شامل مطالبی در بارهٔ سرزمین هند تا سیلان، ناک باری، سرزمین سیام (هندوچین)، و ملعقه و جاوه و متعلقات آن از جزایر، آب سنگها (صخره‌های مرجانی) و جایگاههای آنها، مشخصات این سرزمینها، شهرها و جمیع متعلقات آنها در شرق و جنوب و غور (تایوان) و چین تا حدود صخره‌های آتشفشانی مشرف به اقیانوس است که ابن ماجد آن را دریا می‌نامد و می‌نویسد «در پس آن چیزی جز کوه قاف نیست» (همو، ۳۰).

ارجوزهٔ سوم التائیة نام دارد که از دو منظومهٔ دیگر کوتاه‌تر است. این ارجوزه شامل مطالبی است در بارهٔ راه جده تا عدن و شرح گذرگاهها و مقیاسهای دریایی که ابن ماجد آن را دریای بزرگ «بحر الکبیر» نامیده است (ص ۴۴).

ابن ماجد از کوشش پرتغالیان برای گذر از طریق دماغهٔ امید نیک و دخول به اقیانوس هند و نیز از دستبردهای آنان در سواحل شرق افریقا آگاه بود. بنا به نوشتهٔ او فرنگیان (اروپاییان) با گذر از مدخل که همان راه دماغهٔ امید نیک است و میان سفاله و مغرب (شمال افریقا) واقع است به سفاله رسیدند، آنگاه به هندوستان رفتند و بعد به زنگبار درآمدند و سرانجام از همان راه بازگشتند. ابن ماجد تاریخ این ماجرا را ۹۰۰ ق / ۱۴۹۵ م نوشته است (ص ۲۵). وی سپس متذکر می‌گردد که فرنگان در ۹۰۶ ق/ ۱۵۰۱ م بار دیگر به هندوستان رفتند، خانه‌هایی در آن دیار خریدند و در آنها سکنیٰ گزیدند و به فرمانروایان سامری (زموریان کرالا) که وی آنان را به صورت «سوامر» آورده است، اتکا کردند، چندان که مردم به آنان ظنین شدند (همانجا). از نوشته‌های ابن ماجد چنین برمی‌آید که از راهنمایی پرتغالیان احساس شرمساری می‌کرد. وی با اندوه از ورود فرنگان (پرتغالیان) به کالیکوت یاد کرده و نوشته است که آنان به کالیکوت درآمدند، به خرید و فروش دست زدند، با خودسریهای خویش و ضمن تکیه به فرمانروایان، عرصه را بر دیگران تنگ کردند و بیزاری از اسلام را با خود به همراه آوردند و مردم را با دهشت و نگرانی دست به گریبان کردند (شوموفسکی، «سه راهنامه»، 10).

مآخذ: ابن ماجد، احمد، «ثلاث راهمانجات المجهولة»، (نک: شوموفسکی در مآخذ لاتین)؛ دانشنامه؛ نظامی گنجوی، خمسه، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز:
BSE³; Ferrand, Gabriel, "L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XVᵉ et XVIᵉ siècles", JA, Paris, avril - juin1927, vol. CCIV; id, "Les instructions nautiques de Sulaymān al Mahri (XVIᵉ siècle)", *Annales de géographie*, 1923, vol. XXXI; id, *Introduction à l'astronomie nautique arabe*, ed. Fuat sezgin, Frankfurt (reprint 1986); id, "Le pilote arabe de Vasco de Gama", *Annales de géographie*, 15 Juillet 1922, vol. XXXI; id, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à léxtrême orient du VIIIᵉ au XVIIIᵉ siècles*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt (reprint 1986); IA; Krachkovskii, Ignati, "Arabskaia geograficheskaia literatura", *Izbrannie Sochineniia*, Moscow/ Leningrad, 1957, vol. IV; id, "Lotsman Vasko da Gamy", *Izbrannie Sochineniia*, Moscow / Leningrad, 1955, vol. I; *Shumovskii, Teodor, Tri neizvestnye losii Ahmadaibn Madjida arabskogo lotsmana vasko da gamy*, Moscow / Leningrad, 1957; id, "Velikie ostrova v morskoy entsiklopedii Akhmada ibn Madzhida XV v.", *Strany i narody Vostoka*, Moscow, Izdatelstvo Nauka, 1976.
عنایت الله رضا

اِبْنِ ماجور، نک: ابن اماجور.

اِبْنِ ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید رَبَعی قزوینی (۲۰۹-۲۲ رمضان ۲۷۳ ق / ۸۲۴ - ۲۰ فوریهٔ ۸۸۷ م)، محدّث بزرگ و گرد آورندهٔ سنن، ششمین کتاب از صحاح سته در حدیث. ماجه لقب پدر وی بوده است (رافعی، ۴۹/۲، به‌نقل از چند دستخط کهن؛ قس: ابن طاووس، ۱۸۰/۱). علت خوانده شدن او به‌ربعی، نسبت ولاء بین خاندان وی با قبیلهٔ عرب ربیعه است (ابن نقطه، ۱۲۵/۱، به‌نقل از

تاریخ قزوین ابویعلی خلیلی). منبع اساسی در مورد تاریخ ولادت و وفات او دستخط شاگردش جعفر بن ادریس است (ابن قیسرانی، ۲۱). تنها بخش زندگی ابن ماجه که بیشتر بدان پرداخته شده، مربوط به‌سفرهای علمی و شیوخ وی در این سفرهاست. بر اساس گزارش منابع شرح حال که با اسانید سنن ابن ماجه تأیید می‌شود، ابن ماجه پس از استماع از مشایخ زادگاه خود قزوین، چون علی بن محمد طنافسی و ابومحمد عمرو بن رافع، راهی سفر شد، ولی با توجه به‌اینکه هیچ گاه تاریخ مسافرتهای وی در منابع نیامده، تعیین ترتیب آنها نمی‌تواند قطعی باشد. به‌هر حال او مدتی در عراق به‌تحصیل پرداخت: در کوفه از بزرگانی چون ابوکریب محمد بن علاء، ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، محمد بن عبدالله بن نمیر و هنادبن سری، در بصره از استادانی نظیر نصر بن علی جهضمی و محمد بن بشّار بندار، در واسط از کسانی همچون احمد بن سنان قطان و تمیم بن منتصر و در بغداد از شیوخی چون ابوخیثمه زهیر بن حرب و ابوثور ابراهیم بن خالد حدیث آموخت. نیز چندی در شام اقامت گزید و در دمشق از عالمانی چون هشام بن عمار، عبدالرحمن بن ابراهیم دُحَیم و عبدالرحمن بن احمد ابن بشیر بن ذکوان و در حمص از محمد بن مصفی و هشام بن عبدالملک یزنی و دیگران استماع حدیث نمود. همچنین سفری به‌مصر داشت و از مشایخ آن دیار چون محمد بن رمح، ابوطاهر ابن سرح و یونس بن عبدالاعلی بهره برد. در مدت حضور در مکه و مدینه نیز از شماری از شیوخ دانش آموخت (ابن نقطه، ۱۲۲/۱ ـ ۱۲۳، نیز ۱۲۵/۱ ـ ۱۲۶، به‌نقل از *تاریخ خلیلی*؛ یاقوت، ۹۰/۴ ـ ۹۱، به‌نقل از *تاریخ همدان* شیرویهٔ دیلمی؛ ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶).

با مطالعه‌ای دربارهٔ این مشایخ، می‌توان تاریخ سفر او را به‌غرب، در حدود ۲۳۰ ـ ۲۴۰ ق برآورد کرد. در مورد سفر ابن ماجه به‌شرق، گرچه بر ما معلوم است که گذار او به‌ری و نیشابور افتاده و در ری از محمد بن حمید رازی (د ۲۴۸ ق) و در نیشابور از محمد بن یحیی ذهلی (د ۲۵۸ ق) استماع حدیث کرده است (ابن نقطه، ۱۲۶/۱)، اما تخمین جزئیات این سفر نیاز به‌اطلاعات بیشتری دارد. سیاق گفتار مورخان قزوین چون خلیلی و رافعی در شرح حال ابن ماجه و نیز بررسی دربارهٔ شاگردان وی نشان می‌دهد که او پس از مسافرت خود، به‌قزوین بازگشته و در آنجا به‌تدریس و تألیف پرداخته است. از جمله شاگردان وی علی بن ابراهیم قطان، محمدبن عیسی صفار ابهری، اسحاق بن محمد قزوینی، ابوعمرو احمد بن محمد مدینی و ابوالطیب احمد بن روح بغدادی را می‌توان نام برد (برای فهرستی از شاگردان وی، نک: همانجا؛ یاقوت، ۹۱/۴؛ رافعی، ۴۹/۲ ـ ۵۰).

ابن ماجه در قزوین درگذشت و در سوگ او شاعران مرثیه‌ها سرودند (نک: همو، ۵۰/۲ ـ ۵۳؛ حمدالله، *تاریخ گزیده*، ۶۳۰، ۸۱۳). مزار او در قزوین تا مدتها شناخته شده بود (نک: همو، *نزهة القلوب*، ۵۹، *تاریخ گزیده*، ۷۸۴). به‌رغم شهرت ابن ماجه، منابع شرح حال وی بسیار اندک بوده و دانسته‌ها دربارهٔ زندگی او ناچیز است (نک: بررسی منابع در سطور بعد). نگاهی ژرف به‌منابع مربوط به‌ابن ماجه نشان می‌دهد که همواره در طول تاریخ بین شهرت شخص ابن ماجه و اشتهار کتاب مهم او سنن رابطهٔ مستقیم وجود داشته است. یعنی به‌موازات کم رواج بودن سنن در سده‌های آغازین، شخصیت ابن ماجه نیز کمتر معروف بوده است.

رواج آغازین سنن ابن ماجه: در مقایسه با دیگر صحاح سته می‌توان گفت که سنن ابن ماجه تا سدهٔ ۶ ق / ۱۲ م اغلب از رواج محلی برخوردار و عمدتاً در سطح ایران رایج بوده است. به‌عبارت دیگر در فاصلهٔ سه قرن روایت نسل به‌نسل، سنن ابن ماجه کمتر از مرز ایران و به‌ویژه قزوین خارج شده است. بسته بودن محیط علمی قزوین و ارتباط نسبتاً ضعیف آن با دیگر مراکز را باید از عوامل آن شمرد.

ابن ماجه در قزوین سنن را بر شاگردان خود عرضه داشت و کسانی چون علی بن ابراهیم قطّان قزوینی، احمد بن ابراهیم خلیلی قزوینی، سلیمان بن یزید فامی قزوینی، حامد بن لیثویهٔ ابهری، محمدبن عیسی ابهری و ابراهیم بن دینار همدانی آن را از وی فرا گرفتند. در این میان روایت قطان بر دیگران چیره شد و دربارهٔ سرگذشت تاریک روایات دیگر، این اندازه آگاهی وجود دارد که روایت قزوینیان و ابهریان چندی در منطقهٔ قزوین باقی بوده (نک: خلیلی، ۷۶۵/۲ ـ ۷۶۶؛ رافعی، ۵۰/۲، ۱۳۴، ۳۴۳/۳) و روایت ابراهیم همدانی احتمالاً از راه همدان به‌عراق رسیده و بدون اینکه نشانی از رواج آن در دست باشد، نسخهٔ آن تا سدهٔ ۷ ق دوام داشته است (نک: ابن طاووس، همانجا).

اعتبار قطان در میان اهل حدیث، و عمر ۹۱ سالهٔ وی موجب آن شد که جمعی گرد او در آیند و سنن را از وی فرا گیرند. البته در میان این جمع روایت ابو طلحه قاسم بن ابی المنذر قزوینی بر دیگران غلبه یافت و در درجهٔ بعد روایت ابوبکر ابن لال همدانی از اندک رواجی برخوردار شد (نک: ابوطالب حسنی، ۱۳۸، ۱۵۰؛ قاضی اردبیلی، برگ ۱۸۵ الف؛ جورقانی، ۱۰۸/۱ ـ ۱۰۹، جم؛ ابن نقطه، ۱۸۶/۲، ۲۸۶؛ رافعی، ۴۰/۳، ۹۵، ۲۲۶، ۳۴۳). همچنین شاگرد دیگر قطان، عبدالرحمن بن احمد قزوینی در ۴۰۹ ق، هنگام گذار از بغداد، برخی احادیث سنن را در آنجا رواج داد (نک: خطیب، *تاریخ بغداد*، ۳۰۳/۱۰، *السابق واللاحق*، ۱۱۸، که سند آن خالی از خدشه نیست؛ قس: ابن ماجه، ۶۴۷/۱). ابوطلحهٔ قزوینی در ۴۰۸ ـ ۴۰۹ ق، در حالی که افزون بر ۶۰ سال از وفات قطان می‌گذشت، کتاب سنن را در قزوین تحدیث نمود و جمعی از محدثان آن را از وی استماع کردند (ابن نقطه، ۵۰/۱، ۲۲۵/۲؛ رافعی، ۷۱/۳، ۴۳۸، ۱۹/۴). از آن جمله محمد بن حسین مقومی قزوینی که در آن زمان بسیار جوان بود، توانست حدود ۸۰ سال سنن را در ثبت خود نگاه دارد و در ۴۸۰ ـ ۴۸۱ ق آن را در قزوین باز گوید (برای رواج روایات مجالس مقومی در قزوین در سدهٔ ۶ ق، نک: ابوالخیر حاکمی، ۱۲۴؛ ابن نقطه، ۷۰/۱، ۷۷، ۲۷۴/۲؛ رافعی، ۱۴۴/۱، ۷۸/۲، ۱۱۴، ۸۵/۳، جم).

امّا رواج سنن در ری چنان بوده است که در نیمه‌های سدهٔ ۵ ق،

تنها از طریق روایت واقد بن خلیل (از علی بن حسن بن ادریس از قطان)، در سطح محدودی شناخته شده بود (ابن نقطه، ۵۰/۱، ۲۸۷/۲). در واقع سال ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱ م را که در آن محمد بن حسین مقومی به‌ری آمده و سنن را به‌روایت ابوطلحه باز خوانده است (نک: همو، ۴۹/۱ ـ ۵۰)، باید نقطهٔ عطفی در تاریخ رواج سنن دانست. در ری محدّثانی چون ابن ناصر بغدادی، ابوسعد عبدالرحمن حصیری، ابوالقاسم محمود طالقانی، ابن قیسرانی و فرزند وی ابو زرعه طاهر ابن محمد مقدسی در مجلس مقومی حضور یافتند و به‌سماع سنن نایل شدند. ابن ناصر سنن را با خود به‌بغداد برد و کسانی چون ابن شهر آشوب و ابن جوزی آن را از او فرا گرفتند (ابن شهر آشوب، ۹/۱؛ ابن جوزی، *الموضوعات*، ۵۵/۲؛ قس: ذهبی، سیر، ۳۶۶/۲۱). سپس روایت حصیری و طالقانی به‌دست کسانی چون سمعانی از خراسان و ابن عساکر از شام افتاد (سمعانی، *الانساب*، ۴۰۵/۱۲، *التحبیر*، ۳۹۶/۱؛ ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶؛ برای نمونه‌هایی از رواج سنن در خود ری، نک: سمعانی، همان، ۳۲۸/۲، *المنتخب*، برگ ۲۷۰ الف و ب).

گفتنی است که ابو زرعهٔ مقدسی (ز ۴۸۰ ق) به‌هنگام شرکت در مجالس مقوّمی خردسال بود و نسخه‌ای که او روایت می‌کرد در واقع متنی بود که پدرش ابن قیسرانی از مقومی فرا گرفته و پس از آن استنساخ کرده بود (ابن نقطه، ۵۰/۱، ۳۹/۲؛ قس: ذهبی، همان، ۳۶۵/۱۹). فاصلهٔ ۸۰ ساله میان جلسات مقومی تا وفات وی (۵۶۶ ق) انگیزه‌ای شد تا ابو زرعهٔ مقدسی به‌عنوان تنها شاهد بازماندهٔ آن مجالس مورد توجه طالبان سنن قرار گیرد و شوق به‌دست آوردن سندی عالی‌تر، روایت دیگر شاگردان را به‌بوتهٔ فراموشی سپارد. دیگر عامل توجه به ابوزرعه این بود که وی در حدود ۵۶۰ ق به‌بغداد رفت و در آنجا به‌نشر سنن پرداخت (ابن نقطه، ۳۸/۲ ـ ۳۹؛ قس: ابن دمیاطی، ۱۳۲).

به عنوان یک جمع‌بندی باید گفت، چنانکه ابن قیسرانی گزارش کرده، در سدهٔ ۵ ق سنن ابن ماجه در منطقهٔ جبال، جنوب خراسان (قهستان) و مازندران از رواج و اعتبار شایسته‌ای برخوردار بوده، در حالی که در دیگر نقاط، هنوز آنگونه که شاید، برای اهل دانش آشنا نبوده است (نک: ابن نقطه، ۱۲۴/۱، به نقل از *المنثور* ابن قیسرانی). این عدم آشنایی حتی در مورد برخی نقاط ایران چون شمال خراسان نیز صادق است (نک: صریفینی، جم؛ ذهبی، همان، ۱۶۵/۱۸).

گسترش رواج سنن ابن ماجه: در یک بررسی بر روی اسانید بر جای مانده از تداول سنن، می‌توان نتیجه گرفت که رواج چشمگیر آن از ابوزرعهٔ مقدسی آغاز شده و با تلاش شاگردان عراقی و شامی او به کمال رسیده است. از مؤثرترین این شاگردان می‌توان موفق‌الدین ابن قدامهٔ مقدسی، عبداللطیف بن یوسف بغدادی، عبداللطیف بن محمد قبیطی، عمر بن محمد سهروردی، انجب بن ابی السعادات حمامی و ابوبکر ابن باقا را ذکر کرد که حلقه‌های واسطه در زنجیرهٔ روایات متداول سنن ابن ماجه هستند (برای اسانید روایت ابوزرعه، نک: حازمی، *الاعتبار*، ۱۷۳، جم؛ ابن قدامه، *التبیین* ۲۲۶؛ ابن نقطه، ۳۸/۲ ـ ۳۹، ۱۳۵، ۱۸۲ ـ ۱۸۳؛ ضیاء مقدسی، *المستخرج*، ۱۹۶/۱؛ کنجی، *البیان*، ۹۹؛ جوینی، ۵۸/۱؛ ذهبی، همان، ۲۸۰/۱۳، ۳۵۲/۲۲؛ سبکی، تقی‌الدین، ۴۷؛ سبکی، تاج الدین، ۵/۱، ۱۵۹؛ ابن جزری، ۱۲۲ ـ ۱۲۳؛ ابن تغری بردی، ۷۰/۳؛ کورانی، ۱۳؛ نخلی، ۱۷ ـ ۱۸؛ بصری، ۸؛ فلّانی، ۲۱ ـ ۲۲؛ شوکانی، ۴۶ ـ ۴۷؛ ترمسی، ۱۶؛ نیز اسانید مغربی در سطور بعد).

بر اساس آنچه از اسانید یاد شده برمی‌آید، سنن ابن ماجه به طور جدی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ ق در عراق و شام و سپس مصر شناخته شده و دقیقاً از همین دوره است که نقل از سنن در آثار مؤلفان این نواحی بسیار دیده می‌شود (به عنوان نمونه، نک: ابن صابونی، ۳۴۶؛ ابن قدامه، *المغنی*، ۴۴/۱، جم؛ ضیاء مقدسی، همان، ۱۹۶/۱، جم، *فضائل الاعمال*، ۳۸، جم؛ بکری، ۵۶، جم؛ منذری، عبدالعظیم، ۳۷/۱، جم؛ کنجی، همان، ۱۰۰، جم، *کفایة الطالب*، ۵۳، جم؛ منذری، محمد، ۹۲، ۱۳۱؛ مقدسی، یوسف، ۵۹، جم؛ نووی، ۲۷؛ محب طبری، ۸/۱، جم؛ در مورد نسخه‌ای از سنن مورخ ۳۷۰ واندی که تا سدهٔ ۹ ق باقی بوده، نک: ابن حجر، *فتح الباری*، ۲۷/۷). طبیعی به نظر می‌رسد که پس از شام و مصر این کتاب راه مغرب و اندلس را بر روی خود باز کرده باشد. در سده‌های ۶ و ۷ ق/ ۱۲ و ۱۳ م در فهارس مغربی چون: *فهرس* ابن عطیه، *فهرسهٔ* ابن خیر و *برنامج* رعینی جای خالی سنن ابن ماجه احساس می‌شود، ولی از آشنایی جسته و گریختهٔ مغربیان با سنن اطلاعاتی در دست است. چنانکه مثلاً محمد ابراهیم بن خطاب مغربی اندکی پس از ۵۸۰ ق در رحلهٔ علمی خود به قزوین آمده و سنن را استماع کرده است (نک: رافعی، ۱۴۴/۱). همچنین محمد بن احمد قرطبی (د ۶۷۱ ق) از سنن بهره برده و بارها از آن نقل کرده (نک: قرطبی، *التذکرة*، ۲۱/۱، جم، *الجامع*، ۸/۱، جم)، و در سدهٔ ۸ ق ابن خلدون در مقدمه (۵۶۱/۱، جم)، سنن ابن ماجه را مورد استناد قرار داده است. در پی او ابن رشید (۲۲۴/۳، ۲۹۹)، وادی آشی (صص ۲۰۲، ۲۰۳) و ابن غازی (ص ۵۳، جم) روایت مشهور ابوزرعه را از مشایخ شرقی گرفته، در فهارس مغرب ثبت کردند. پس از سدهٔ ۹ ق نیز می‌توان روایت سنن را با اسانید مختلف در فهارس مغربی نظیر *ثبت* بلوی (ص ۱۱۷) و *صلة الخلف* رودانی (صص ۶۶ ـ ۶۷) باز یافت (قس: EI², که در آن فوک[1] گفته است که سنن ابن ماجه هرگز در مغرب مورد اعتنا نبوده است).

سنن ابن ماجه ششمین از صحاح سته: اساساً وجود نظریه‌ای به عنوان «صحاح سته» یا مثلاً «صحاح خمسه» پیش از سدهٔ ۵ ق روشن نیست تا بتوان از حضور سنن ابن ماجه در آن میان سخن راند. در واقع نخستین شخصیت شناخته شده‌ای که در دو کتاب *شروط الائمة الستة* و *اطراف الکتب الستة* نظریهٔ صحاح سته را در مشرق زمین مطرح

1. J. W. Fück

ساخت، ابن قیسرانی (د ۵۰۷ ق) بود که ابن ماجه را مؤلف ششمین صحیح از صحاح سته شناخت (در کنار بخاری، مسلم، ابوداوود، ترمذی، نسایی؛ قس: GAL, I/171، که در آن بروکلمان می‌پنداشته که سنن ابن ماجه تا اواخر سدهٔ ۶ ق رسمیت نیافته بوده است). در پی ابن قیسرانی، ابن عساکر (د ۵۷۱ ق) که در تألیفی با عنوان *الاشراف* «اطراف» سنن سه گانه را گرد آورده بود، با مطالعهٔ کتاب ابن قیسرانی، «اطراف» سنن ابن ماجه را نیز بدان افزود (نک: حاجی خلیفه، ۱۰۳/۱، به نقل از *الاشراف*) و عبدالغنی جمّاعیلی مقدسی (د ۶۰۰ ق) در *الکمال* که بعدها مبنای کار مزّی در *تهذیب الکمال* قرار گرفت، رجال صحاح سته را جمع کرد (برای نشانه‌هایی از رواج سنن ابن ماجه به عنوان صحیح ششم در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ ق در ایران، نک: رافعی، ۷/۱، ۴۹/۲؛ رازی، ۳۹۲/۱). به هر صورت در سده‌های ۷ و ۸ ق آشکارا نظریهٔ صحاح سته در مشرق جای خود را محکم ساخته بود (به عنوان مثال، نک: ابن خلکان، ۲۷۹/۴؛ ابوالفداء، ۵۴/۲؛ برزالی، ۳۸۲/۱؛ مزی، *تهذیب الکمال*، ۱۴۷/۱، جم، *تحفة الاشراف*، ۳/۱، جم؛ ذهبی، *الکاشف*، ۴۹/۱، جم؛ ابن کثیر، «اختصار»، ۲۳۵). البته باید درنظر داشت که در کنار نظریهٔ غالب، نظریهٔ صحاح خمسه (نک: حازمی، *شروط*، ۳۱؛ ابن صلاح، ۱۱۲، ۵۸۵؛ قس: ابن جماعه، ۳۸، ۱۰۹) و نظریات دیگری که با حذف کتاب ابن ماجه یا حفظ آن، سنن دارمی را به میان می‌آوردند، نیز با دامنهٔ بسیار محدودی وجود داشته است (نک: سخاوی، ۸۷/۱؛ کتانی، ۱۳؛ حمدالله، *تاریخ گزیده*، ۶۳۰).

در مغرب زمین، رزین عبدری (د ۵۲۵ ق) در زمانی که هنوز مغرب مالکی مذهب، سنن ابن ماجه را نشناخته بود، کتب پنجگانه را به همراه *موطأ* مالک، صحاح سته خواند و این نظریه در سدهٔ ۶ ق حتی مورد پذیرش برخی از شرقیان چون ابن اثیر جزری قرار گرفت (نک: ابن اثیر، مجدالدین، ۱۹/۱ ـ ۲۱)، ولی با گسترش رواج سنن ابن ماجه نظریهٔ شرقی صحاح سته در مغرب نیز برای خود جایی باز کرد (مثلاً نک: ابن رشید، ۲۲۳/۳ ـ ۲۲۴).

در مقایسهٔ محتوایی بین سنن ابن ماجه با دیگر صحاح، همواره این کتاب از نظر اعتبار احادیث در ردیف ششم قرار داشته و بیش از دیگران، احادیث آن مورد نقد قرار گرفته است. اول نقدی که دیده شده مربوط به ابوزرعهٔ رازی (د ۲۶۴ ق) از محدثان بزرگ ری است که پس از مطالعهٔ سنن در عین اینکه آن را ستوده، یادآور شده که در آن شماری احادیث ضعیف یافته است (نک: ابن قیسرانی، ۲۱؛ ابن‌عساکر، ۱۲۵/۱۶ ـ ۱۲۶، به نقل از دو دستخط کهن؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۵۳۲/۹، به نقل از *المنثور* ابن قیسرانی). پس از او ابوالحسن قطان (د ۳۴۵ ق) مهم‌ترین راوی سنن، برخی از اسانید کتاب را معلّل دانست و برحواشی آن تعلیقاتی نوشت (ابن‌نقطه، ۱۸۶/۲؛ ذهبی، سیر، ۲۷۹/۱۳؛ قس: میّانشی، ۲۵؛ برای نمونه‌هایی از نقد متأخران، نک: ذهبی، همان، ۲۷۸/۱۳ ـ ۲۷۹؛ ابن‌حجر، همان، ۵۳۱/۹).

قطع نظر از مسألهٔ صحت اسانید، حسن ترتیب و باب‌بندی سنن ابن ماجه از امتیازات آن نسبت به دیگر کتب شمرده شده است (نک: ابن‌نقطه، ۱۲۴/۱، به نقل از *المنثور* ابن قیسرانی؛ ابن کثیر، «اختصار»، ۲۳۰) و گزارشی که قطان از ترتیب اولیهٔ کتاب سنن به دست داده (نک: ابن نقطه، همانجا؛ قس: ابن‌طاووس، ۱۸۰/۱، به نقل از نسخهٔ ابراهیم بن دینار همدانی به تاریخ ۳۰۰ ق)، با ترتیب کنونی آن کاملاً سازگار است و این نشان می‌دهد که ترتیب سنن ابن‌ماجه ــ برخلاف برخی آثار دیگر ــ اصیل است و مربوط به دوره‌های بعدی نیست (برای جزئیات بیشتر دربارهٔ این کتاب، نک: هـ د، سنن ابن‌ماجه).

دیگر آثار: بجز سنن دو اثر دیگر از ابن‌ماجه یاد شده است: ۱. *التاریخ*، که خلیلی آن را ذکر کرده و ابن‌قیسرانی (همانجا) که نسخهٔ آن را دیده، یادآور شده است که این کتاب بر اساس شخصیتها و سرزمینها مرتب شده بوده و از عهد صحابه تا زمان مؤلف را دربر می‌گرفته است. رافعی نیز در مواردی از آن نقل کرده است (۵۰/۲، ۴۳۳؛ برای نقل‌قولهای مستقیم یا غیرمستقیم از *التاریخ*، نک: ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶؛ ذهبی، همان، ۸۶/۱۰). کتاب *تاریخ الخلفاء* روایت ابوبکر سدوسی از شخصی به نام ابوعبدالله محمدبن یزید که به عنوان ابن ماجه در ۱۹۷۹م در *مجلة مجمع اللغة العربیة* دمشق به چاپ رسیده است، با توجه به شواهدی که در متن آن وجود دارد، نمی‌تواند بخشی از *التاریخ* گم‌شدهٔ ابن ماجه باشد؛ ۲. *تفسیر*، که از قدما خلیلی از آن نام برده (ابن قیسرانی، همانجا) و تا مدتها دربارهٔ آن سکوت شده بوده است. در رأس سدهٔ ۷ ق ابن تیمیه (ص ۸۰) تنها از آن در شمار تفاسیر روایی نام برده و در پی او مزّی متذکر شده که بر نسخه‌ای از *تفسیر* ابن ماجه که تنها دو جزء منتخب از کتاب را دربر داشته، دست یافته است. او خود در جای جای *تهذیب الکمال* به بررسی اسانید آن پرداخته است (نک: ۱۵۰/۱، ۲۴۷، جم). اکنون نشانی از این کتاب در دست نیست.

بررسی منابع: قدیم‌ترین منابع دربارهٔ ابن‌ماجه دست‌نوشته‌هایی پراکنده از شاگردان ابن ماجه و دیگران است، چون: دستخطهای ابراهیم بن دینار بر نسخه‌ای از سنن (نک: ابن‌طاووس، همانجا)، جعفربن ادریس بر پایان *التاریخ* ابن‌ماجه (نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ یاقوت، ۹۱/۴)، علی بن ابراهیم قطان (نک: ابن نقطه، همانجا؛ رافعی، ۴۹/۲)، هبة‌الله بن زاذان (همانجا) و ابوحاتم خاموش بر ظهر نسخه‌ای کهن (نک: ابن قیسرانی، همانجا) و دستخط ناشناخته‌ای که مورد استفادهٔ منتجب الدین رازی قرار گرفته بود (نک: ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶ ـ ۱۲۶). قطع نظر از این نوشته‌های پراکنده، در سدهٔ ۴ ق صالح بن احمد در *تاریخ همدان* اطلاعاتی دربارهٔ ابن‌ماجه به دست داده است (نک: ذهبی، همان، ۱۸۸/۱۳). در سدهٔ ۵ ق نیز خلیلی در *تاریخ قزوین* و شیرویهٔ دیلمی در *تاریخ همدان* شرح حالی از ابن‌ماجه را آورده‌اند. شایان ذکر است که خلیلی در *الارشاد* در بخش مربوط به قزوین از وی شرح حالی به دست نداده است (نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ ابن نقطه، ۱۲۵/۱ ـ ۱۲۶؛ مزی، همان، ۳۳۶/۱۷؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۵۲/۱۱؛ یاقوت، ۹۰/۴ ـ ۹۱). در حالی که ابن ماکولا تقریباً هیچ آگاهی در مورد

او نداده (۱۹۹/۷)، ابن‌قیسرانی در *شروط* داده‌های برخی از منابع یاد شده را گرد آورده است (همانجا)، ولی بعضی از اطلاعاتی که در *المنثور* به دست داده است، یافته‌های خود اوست (نک: ابن‌نقطه، همانجا؛ ابن حجر، همان، ۵۳۲/۹). در سدهٔ ۶ ق ابن‌عساکر به هنگام تألیف *تاریخ مدینة دمشق* نوشته‌های ابن‌قیسرانی را در *شروط* و نیز یادداشتی از منتجب‌الدین و احتمالاً مطالب *تاریخ همدان* شیرویه را مورد استفاده قرار داد (ابن‌عساکر، ۱۲۵/۱۶) و شرح حال مختصری که ابن‌جوزی در *المنتظم* (۹۰/۵) آورده، اقتباسی از *شروط* ابن‌قیسرانی است. در اوایل سدهٔ ۷ ق تنها داده‌های رافعی در *التدوین* (۴۹/۲ ـ ۵۳) و تا اندازه‌ای ابن‌نقطه در *التقیید* (۱۲۲/۱ ـ ۱۲۶) از تازگی برخوردار است. مأخذ اساسی یاقوت در *معجم‌البلدان* (همانجا)، شیرویهٔ دیلمی مؤلف *تاریخ همدان* بوده و عزالدین ابن‌اثیر در *الکامل* (۴۲۵/۷) چیزی بر گفته‌های ابن‌جوزی نیفزوده است.

برخی دیگر از افراد خاندان ابن ماجه نیز از عالمان شناخته شدهٔ قزوین بوده‌اند، همچون برادر وی ابومحمد حسن بن یزید (نک: خطیب، *تاریخ*، ۴۵۳/۷؛ رافعی، ۵۰/۲، ۴۳۹)، پسر وی ابوالحسن احمد بن حسن (نک: سهمی، ۱۰۸، جم؛ جورقانی، ۱۷۲/۱؛ رافعی، ۱۵۷/۲، جم) و علی بن احمد فرزند او (نک: همو، ۳۲۸/۳؛ درمورد پسر ابن ماجه عبدالله و برادر دیگر ابن ماجه ابوبکر بن یزید، نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ رافعی، ۵۰/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اثیر، مجدالدین، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *مقدمة فی اصول التفسیر*، به کوشش عدنان زرزور، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *اسنی المطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، اصفهان، ۱۴۰۰ ق؛ ابن جماعه، محمد بن ابراهیم، *المنهل الروی*، به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمن رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ همو، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان؛ بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، *فتح الباری*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن رشید، محمد ابن‌عمر، *ملأ العیبة*، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن صابونی، محمد، *تکملة اکمال الاکمال*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن صلاح، تقی‌الدین، *مقدمة*، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن عطیه، عبدالحق، *فهرس*، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن غازی، محمد بن احمد، *فهرس*، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر مقدسی، *شروط الائمة الستة*، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن کثیر، «اختصار علوم الحدیث»، همراه *الباعث الحثیث*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *البدایة*؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ ـ ۱۹۵۳ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة‌الله، *الاکمال*، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ـ ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ ـ ۱۹۸۴ م؛ ابوالخیر حاکمی، «کتاب الاربعین المنتقی»، مجلهٔ *تراثنا*، قم، ۱۴۰۵ ق، شم ۱؛ ابوطالب حسنی، یحیی بن حسین، *تیسیر المطالب*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ برزالی، قاسم بن محمد، *مشیخة قاضی القضاة... ابن جماعة*، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ بصری، عبدالله بن سالم، «الامداد»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ بکری، حسن بن محمد، *کتاب الاربعین حدیثاً*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بلوی، احمد بن علی، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ترمسی، محمد محفوظ، *کفایة المستفید*، به کوشش محمد یاسین فادانی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ جورقانی، حسین بن ابراهیم، *الاباطیل والمناکیر*، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار فریوائی، بنارس، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حازمی، محمد بن موسی، *الاعتبار*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، «شروط الائمة الخمسة»، همراه *شروط الائمة الستة* (نک: ابن قیسرانی در همین مآخذ)؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *السابق واللاحق*، به کوشش محمد بن مطر زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛خلیلی، خلیل‌بن عبدالله، *الارشاد*، به کوشش محمد سعیدبن عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ همو، *الکاشف*، به کوشش عزت علی عید عطیه و موسی محمد علی موشی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ رازی، محمد بن حسین، *نزهة الکرام*، به کوشش محمد شیروانی، ۱۳۶۱ ش؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ رودانی، محمد ابن‌سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سبکی، تاج‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سبکی، تقی‌الدین، *شفاء السقام*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *فتح المغیث*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ همو، *المنتخب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۹۵۳؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ شوکانی، محمد بن علی، «اتحاف الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *منتخب تاریخ نیسابور* فارسی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ ضیاء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، *فضائل الاعمال*، به کوشش مجدی سید ابراهیم، قاهره، ۱۴۰۷ ق؛ همو، *المستخرج من الاحادیث المختارة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ فلّانی، صالح ابن‌محمد، «قطف الثمر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ قاضی اردبیلی، عبدالله بن علی، *فوائد*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریه، شم (۱۳)۳۷۶۴؛ قرطبی، محمد بن احمد، *التذکرة*، به کوشش فواز احمد زمرلی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ کتانی، محمد بن جعفر، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ کنجی، محمد بن یوسف، *البیان*، به کوشش محمد مهدی خرسان، قم، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ همو، *کفایة الطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ کورانی، ابراهیم بن حسن، «الامم لایقاظ الهمم»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ محب طبری، احمد، *الریاض النضرة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، عبدالغنی، *الکمال فی معرفة الرجال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مقدسی، یوسف بن یحیی، *عقدالدرر*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *الترغیب والترهیب*، به کوشش مصطفی محمد عماره، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ منذری، محمد بن عبدالعظیم، *مشیخة النعال البغدادی*، به کوشش ناجی معروف و بشار عواد معروف، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ میّانشی، ابوحفص، «ایضاح مالایسع المحدث جهله»، *ثلاث رسائل فی علوم الحدیث*، به کوشش علی حسن علی عبدالحمید، زرقا (اردن)، الوکالة العربیة؛ نخلی، احمد، «بغیة الطالبین»،

رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ نووی، یحیی بن شرف، *الاذکار*، به کوشش محیی‌الدین شامی، دارالبشائر؛ وادی آشی، محمد بن جابر، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI²; GAL.
احمد پاکتچی

اِبْنِ ماحوز، نک‍: ازارقه.

اِبْنُ الْمارِسْتانیّه، فخرالدین ابوبکر عبیدالله (عبدالله) بن ابی الفرج علی‌بن نصر بن‌حُمرة (حمزه) تیمی بکری (۵۴۱ ـ ۵۹۹ ق /۱۱۴۶ ـ ۱۲۰۳ م)، طبیب، مورخ و ادیب حنبلی مذهب بغدادی. پدر و مادر او هر دو از کارکنان بیمارستانی در پایین بغداد بودند (منذری، ۴۶۹/۱؛ ابن نجار، ۹۶/۲؛ ابن رجب، ۴۴۶/۱)، از این رو وی لقب ابن المارستانیه یافت. پدرش به «فُرَیْج» ــ تصغیر ابوالفرج ــ شهرت داشت و مردی عامی بود (ابن نجار، همانجا).

فخرالدین خود مدعی بود که نسبش از طریق پدر به خلیفهٔ اول ابوبکر می‌رسد و بدین لحاظ خود را بکری می‌نامید. ابن نجار (همانجا) این ادعا را بی‌اساس‌دانسته‌است،ضمناً ابن رجب (۴۴۲/۱) در نسب‌نامهٔ وی به خط خود او «المحمدی» را دیده است. فخرالدین تحصیلات خود را از کودکی آغاز کرد (ابن نجار، همانجا) و فنون مختلف ادب و نیز خطابه را فرا گرفت و در این باره از ابوالبقای عُکبری بهره‌ها برد (ابن ابی اصیبعه، ۳۳۳/۲). وی همچنین از محضر مشایخ و محدثانی چون ابوالمظفر ابن شبلی، ابوالفتح ابن بطّی و یحیی‌بن‌ثابت‌بن‌بندار و جمعی دیگر از همین طبقه و طبقهٔ بعدی محدّثان استفاده کرد (ابن رجب، ۴۴۲/۱ ـ ۴۴۳؛ قس: ابن حجر، ۱۰۹/۴). خود فخرالدین مدعی استماع حدیث از ابوالفضل محمد بن عمر اُرموی نیز بوده است، ولی برخی ادعای او را، از آنجا که ارموی از محدثان طبقهٔ پیشین بوده، نادرست دانسته‌اند (ابن نجار، همانجا). از منابع برمی‌آید که وی محدثی موثق نبوده است (همو، ۹۸/۲؛ ذهبی، سیر،۳۹۸/۲۱)، امّا به نظر می‌رسد که در تکذیب و طعن او غلوّ شده باشد (نک‍: ابن نجار، ۹۶/۲؛ ابوشامه، ۳۴).

فخرالدین با بزرگان و ناموران روزگار خود از جمله عبدالرحمن ابن جوزی مرتبط بوده (ابن نجار، ۹۸/۲ ـ ۹۹) و با ابوالمظفر عبیدالله ابن یونس حنبلی، وزیر الناصر خلیفهٔ عباسی (حک‍ ۵۷۵ ـ ۶۲۲ ق/ ۱۱۷۹ ـ ۱۲۲۵ م) دوستی داشته است (همو، ۹۷/۲؛ ابن حجر، ۱۰۸/۴ ـ ۱۰۹). وی به خصوص از زمان وزارت ابن یونس، منزلت اجتماعی والاتری یافت و به مقام مدرّسی و نظارت موقوفات بیمارستان عضدی بغداد نایل شد (ابن نجار، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۳۳/۲). او که در این دوره از وضع مالی خوبی نیز برخوردار بود، در «درب الشاکریّة» بغداد، مرکزی علمی به نام «دارالعلم» گشود و کتب بسیاری برای استفادهٔ طالبان علم وقف آنجا کرد (ابن نجار، همانجا؛ ابن رجب، ۴۴۳/۱). نیز در همین دوره، روزهای جمعه در «جامع قصر» حدیث می‌گفت (همانجا؛ ابن ساعی، ۱۱۳/۹). اما از اینکه در محاکمهٔ عبدالسلام بن عبدالقادر جیلی شرکت و بر ضد او صحنه گردانی کرده و در سوزاندن کتابهای ارزشمند او اهتمام داشته (ابوشامه، همانجا؛ ابن عبری، ۲۳۸؛ قفطی، ۲۲۹؛ جواد، ۸۲)، می‌توان احتمال داد که مردی سخت متعصب بوده است (قفطی، همانجا).

در ۵۹۰ ق/۱۱۹۴ م الناصر، ابن یونس را عزل کرد و وزارت را به ابن قصاب شیعی سپرد. بر اثر این انتصاب، دوران جولان حنبلیان در بغداد به سرآمد و فخرالدین و ابن جوزی هر دو دستگیر و گرفتار شدند (ابن رجب، همانجا). فخرالدین را در همان بیمارستان که مدتی مدید در آن به شغل تدریس اشتغال داشت زندانی ساختند و حتی او را با دیوانگان به زنجیر کشیدند و اموالش را مصادره کردند و «دارالعلم» او را با همهٔ کتابهایش فروختند (ابن نجار، ابن رجب، همانجاها). سرانجام بعد از دو سال آزاد شد و چون در کارهای پزشکی و معالجهٔ بیماران مهارت داشت (ابن ابی اصیبعه، ۳۳۳/۲)، برای امرار معاش، به عنوان طبیبی دوره‌گرد به منزل بیماران می‌رفت. این بار نیز کارش بالا گرفت و ثروتی اندوخت و کتابهای از دست رفته را دوباره گرد آورد (ابن نجار، ابن رجب، همانجاها؛ ابن عماد، ۳۴۰/۴).

وی چند سال بعد از سوی دیوان خلیفه به دریافت خلعت نایل شد و ماموریت یافت (صفر ۵۹۹) به تفلیس به سفارت نزد امیر ابوبکر مذکر ابن ایلدگز بن پهلوان عزیمت کند (ابن نجار، ۹۷/۲؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا). پس از انجام این مأموریت، در راه بازگشت به بغداد در محلی به نام «چرخ‌بند» واقع در نزدیکی نخجوان در ۵۹ سالگی درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (نک‍: ابن نجار، ۹۹/۲؛ ابن ساعی، ۱۱۳/۹؛ ابن فوطی، ۴(۳)/۲۲۶).

ابن نجار، فخرالدین را ادیب و شاعری برجسته دانسته و قطعه‌ای از شعر او را که مضمونی عاشقانه دارد، ذکر کرده است (۹۸/۲؛ نیز نک‍: ذهبی، سیر، ۳۹۷/۲۱). او در طب و منطق و فلسفه مطالعاتی داشت و به ویژه در فنون پزشکی مهارت فراوان کسب کرد (ابن نجار، ۹۷/۲؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ذهبی، *المختصر*، ۲۳۱). وی همچنین به فقه حنبلی و استماع و روایت حدیث چندان اقبال داشت که به عنوان محدث و فقیه نیز مشهور شد (ابن فوطی، همانجا) و در اربل و موصل و شهرهای دیگر به روایت حدیث پرداخت (منذری، ۴۶۹/۱؛ ابن حجر، ۱۰۹/۴).

آثار: چند کتاب و رساله به ابن المارستانیه نسبت داده شده که نشانی از آنها به دست نیامد:

۱. *دیوان الاسلام فی تاریخ دارالسلام* (ابوشامه، ۳۴؛ ابن ساعی، همانجا). ابن ابی اصیبعه نام آن را به صورت *دیوان الاسلام الاعظم* آورده و یادآوری کرده که این کتاب به پایان نرسید (۳۳۳/۲). این کتاب را ذیلی بر *تاریخ بغداد* خطیب بغدادی دانسته‌اند (حاجی خلیفه، ۲۸۸/۱؛ قس: ابن جوزی، ۸ (۱)/۵۹). موضوع آن تاریخ تفصیلی بغداد و دارای ۳۶۰ بخش بوده است (ابن ابی اصیبعه، ابن ساعی، ابن عماد، همانجاها). این کتاب چندان شهرتی نداشته است (ابوشامه، همانجا)،

اما به نظر می‌رسد که ابن جوزی (همانجا) آن را در اختیار داشته، زیرا از آن مطالبی نقل کرده است. برخی از متأخران نگارش آن را به فرمان خلیفه دانسته‌اند (*نامهٔ دانشوران*، ۱۱۷/۷).

۲. *سیرة الوزیر ابن هُبیره*، در شرح حال ابن هبیرهٔ وزیر (۴۹۹ - ۵۶۰ ق) نوشته شده (ابوشامه، همانجا؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۳) و به نظر می‌رسد که ابن خلکان آن را در اختیار داشته است، زیرا در خلال شرح حال ابن هبیره، در چند مورد از کتابی به نام *السیرة* مطالبی نقل کرده و از مؤلف آن به عنوان «صاحب السیرة» یاد کرده که محتمل است منظور وی ابن مارستانیه و همین اثر او بوده باشد (ابن خلکان، ۲۳۲/۶، ۲۴۱).

۳. *کتاب خطب*، که شمس‌الدین ابوعبدالله بغدادی کاتب از تدوین و عرضهٔ آن بر استاد ابوالبقاء عُکبری سخن گفته است (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

برخی از منابع متأخر نیز آثاری به اونسبت داده‌اند که نویسندگان پیشین به آنها اشاره نکرده‌اند: ۱. «تاریخ بیمارستان عضدی»؛ ۲. «رسالهٔ ادویهٔ مرکبه» (نجم‌آبادی، ۷۱۲)؛ ۳. «رساله در رجوع به طبیب»؛ ۴. «رساله در خوردن سموم و منابع و دفع مضار آن»؛ ۵. «رساله در تدبیر حوائل» (*نامهٔ دانشوران*، همانجا). علاوه بر اینها از تعالیق وی بر بعضی از کتب طبی نیز سخن رفته است (نک: همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدر آباددکن، ۱۳۲۹ ـ ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ساعی، علی بن انجب، *الجامع المختصر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ جواد، مصطفی، تعلیقات بر *الجامع المختصر* (نک: ابن ساعی در همین مآخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن‌الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران*، تهران، ۱۳۵۲ ش.

غلامرضا جمشیدنژاد

اِبْن‌ماسای، مسعود بن عبدالرحمن بن ماسای (مق ۷۸۹ ق/ ۱۳۸۷ م)، وزیر چند تن از امرای مرینی مغرب، به ویژه عبدالرحمن بن یفلوسن. دوران خدمت او سراسر با آشوب و فتنه همراه بود و وی توفیق یافت بسیاری از اغتشاشات را سرکوب کند. چون سلطان ابوعنان مرینی بیمار و مشرف به مرگ شد، دولتمردان که از بدرفتاری و مداخله‌های پسر و ولیعهدش، ابوزیان از او نفرت داشتند و برآیندهٔ خود نیز بیمناک بودند، با همراهی حسن بن عمر، وزیر ابوزیان، او را دستگیر کردند و به قتل رساندند و برادر ۵ سالهٔ او، ابوبکر ملقب به السلطان السعید (سلاوی، ۴ (۲)/۳) را به پادشاهی رساندند و به قولی سلطان بیمار را نیز در واپسین روزهای ۷۵۹ ق کشتند (ابن خلدون، ۷(۳)/۶۲۲). با شورش ابو حمّو موسی بن یوسف زیانی و کمک قبیلهٔ بنی عامر که منجر به استیلای او بر تلمسان شد، ابن ماسای از سوی حسن بن عمر در رأس سپاهی مأمور دفع وی گردید. در ربیع‌الثانی ۷۶۰ ابوحمو گریخت و مسعود ابن ماسای بر تلمسان استیلا یافت (همو، ۷(۳)/۶۲۸ ـ ۶۲۹). یکی از همراهان ابن ماسای در این جنگ، منصور بن سلیمان مرینی بود که گروهی انتظار داشتند که پس از ابوعنان به سلطنت برسد. ابن ماسای او را به قبول سلطنت و پذیرفتن بیعت مردم واداشت و پس از اخذ بیعت برای او در جمادی‌الآخر ۷۶۰ از تلمسان عازم مغرب شد (همو، ۷(۳)/۶۳۰ ـ ۶۳۱)، اما به زودی از او دل برید و به ابوسالم ابراهیم بن ابی الحسن مرینی متمایل گردید (همو، ۷(۳)/۶۳۵). در شعبان همان سال، السلطان السعید و منصور بن سلیمان کشته شدند (سلاوی، ۴(۲)/۷). با به حکومت رسیدن ابوسالم ملقب به المستعین بالله، باز ابن ماسای در نیمهٔ شعبان ۶۷۰ به وزارت رسید (همو، ۴(۲)/۷ ـ ۸؛ ابن خلدون، ۷(۳)/۶۳۵)، اما ابوسالم در ۷۶۲ ق در جریان یک شورش کشته شد. ابن ماسای هم گریخت، ولی به زودی دستگیر شد (همو، ۷(۳)/۶۵۱ ـ ۶۵۲). رهبر شورش، عمر بن عبدالله فودودی ابن ماسای را که دامادش بود، در خانهٔ خود نگاه داشت (سلاوی، ۴(۲)/۴۱). در روزگار سلطنت ابوزیان محمد بن ابی عبدالرحمن (۷۶۳ ق) این دو یعنی عمر بن عبدالله و ابن ماسای نزد او رفتند و به توصیهٔ عمر بن عبدالله، ابن ماسای وزیر شد (همو، ۴(۲)/۵۰). در همان دوران (۷۶۴ ق) ابن ماسای سجلماسه را متصرف شد و آن را ضمیمهٔ فاس کرد (همو، ۴(۲)/۵۱) و با وجود حقی که عمربن عبدالله بر گردن او داشت، به دسیسه و توطئه برضد او پرداخت و چون کاری از پیش‌نبرد در ۷۶۵ ق مجبور به فرار شد (ابن خلدون، ۷(۳)/۶۶۶ ـ ۶۶۸). بعدها ابن‌ماسای به اندلس گریخت (۷۶۷ ق) و به تحریک ابن خطیب دستگیر و زندانی شد (ابن خلدون، ۷(۳)/۶۹۵). پس از استقرار عبدالرحمن‌بن ابی یفلوسن مرینی در مراکش ابن ماسای نخست به فاس و آنگاه به اندلس رفت و در غرناطه که قلمرو ابن احمر بود، ساکن شد (همو، ۷(۳)/۷۰۶ ـ ۷۰۷). چون ابوالعباس مرینی با لقب المستنصر بالله در مغرب (۷۷۶ ق) به سلطنت رسید (سلاوی، ۴(۲)/۶۱ ـ ۶۲)، گروهی از فتنه جویان به سعایت میان ابن احمر و ابوالعباس پرداختند (ابن خلدون، ۴(۲)/۳۸۰). ابن احمر موسی بن ابی عنان را نامزد حکومت مغرب کرد و ابن ماسای را به وزارت او برگزید و موسی در ۷۸۶ ق با لقب المتوکل علی الله به فرمانروایی رسید (همو، ۷(۴)/۷۲۹ ـ ۷۳۰)، ولی زمام امور در دست ابن ماسای بود و او با قدرت کشور را اداره می‌کرد و به سرکوبی مخالفان می‌پرداخت (همو، ۴/۷)/۷۳۴ ـ ۷۳۵).

پس از مدتی، سلطان موسی از استبداد ابن ماسای به جان آمد و در اندیشهٔ عزل او افتاد و با برخی از ندیمان خود در این‌باره سخن گفت. ابن ماسای خبر یافت و به چاره‌جویی برخاست. نخست پسرش یحیی را با یک تن دیگر نزد ابن احمر فرستاد و از او خواست ابوالعباس مستنصر را که در قلعه‌ای محبوس بود، به پادشاهی مغرب بازگرداند؛ خود نیز در رأس سپاهی برای سرکوب شورش حسن بن ناصر رهسپار غماره شد و برادرش یعیش بن ماسای را به جای خود گذاشت. ناگهان سلطان موسی بیمار شد و پس از یک شبانه روز در سی و یک سالگی درگذشت (جمادی‌الثانی ۷۸۸). گفته می‌شد، یعیش بن ماسای او را مسموم ساخته است. آنگاه یعیش، منتصر فرزند ابوالعباس را به پادشاهی برداشت. وقتی خبر درگذشت موسی به ابن ماسای رسید، عزم بازگشت کرد؛ کس نیز نزد ابن احمر فرستاد و از او خواست ابوالعباس را که اکنون رهسپار مغرب شده بود، بازگرداند و به جای او، محمد بن ابوالفضل بن ابی الحسن، ملقب به الواثق را گسیل دارد. ظاهراً خودکامگی ابن ماسای در سلطنت این یک آسان‌تر تحقق می‌یافت. ابن احمر این خواست او را نیز به‌انجام رساند (همو، ۷(۴)/۷۳۴ ـ ۷۳۶).

الواثق پس از پذیرفتن شرایط ابن ماسای به دارالملک مغرب رسید و در شوال ۷۸۸ بیعت با او انجام گرفت، اما ابن ماسای گروهی از همراهان الواثق را دستگیر ساخت و برخی را شکنجه کرد و شماری را به هلاکت رساند (همو، ۷(۴)/۷۳۸).

ابن ماسای چون قدرت مطلق یافت، به اندیشهٔ تصرف مناطق دیگر افتاد. نخست به مسالمت از ابن احمر خواست که سبته را به او واگذارد. ابن احمر به خشم آمد و در پاسخ به خشونت گرایید. پس فتنه برخاست. ابن ماسای سپاهی بسیج کرد و سبته را متصرف شد. ابن احمر نیز ابوالعباس را به جنگ ابن ماسای فرستاد. ابوالعباس پس از تصرف سبته طمع در فاس بست. ابن احمر نیز او را تشجیع کرد و به وی وعدهٔ کمک داد. گرچه ابوالعباس در میان راه مدت دو ماه در محاصرهٔ نیروهای ابن ماسای افتاد، سرانجام با کمکهایی که به وی رسید، بر ابن ماسای غالب آمد و این یک به فاس گریخت و در البلدالجدید پناه گرفت (همو، ۷(۴)/۷۳۹ ـ ۷۴۳).

اندکی بعد ابوالعباس به البلدالجدید رسید. ابن ماسای که کار خود را پایان یافته می‌دید، می‌خواست بزرگ زادگان بنی مرین را که به عنوان گروگان نزد خویش نگاه داشته بود، به قتل رساند، ولی یغمراسن سالفی (همو، ۷(۴)/۷۴۵) او را از این کار بازداشت. ابن ماسای پس از تحمل ۳ ماه محاصره، به مذاکره با فرستادگان ابوالعباس تن داد و از ایشان امان گرفت. پس از سوگند دادن آنان بر قبول شرایط خود، از جمله اینکه در مقام وزارت بماند و واثق را به اندلس بفرستند، نزد ابوالعباس رفت. ابوالعباس در رمضان ۷۸۹ وارد البلد الجدید شد و واثق را دستگیر کرد و به طنجه فرستاد. دو روز بعد ابن ماسای و برادران و کسانش را نیز به زندان افکند و همهٔ آنان را با شکنجه کشت. به‌ویژه ابن ماسای را به سبب بدرفتاریش با بزرگان مرینی و غارت اموال و ویران ساختن خانه‌های آنان، سخت شکنجه کرد. سپس فرمان داد دستها و پاهایش را ببرند. ابن ماسای پیش از آنکه پاهایش بریده شود، جان داد. واثق را نیز در طنجه کشتند (همو، ۷(۴)/۷۴۵ ـ ۷۴۶).

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصی*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، تونس، ۱۹۵۵ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م.

عبدالامیر سلیم

اِبْن‌ِماسَوَیه، ابوزکریا یوحنا (یحیی) بن‌ماسویهٔ خوزی (ح ۱۶۳ یا ۱۷۲ ـ ۲۴۳ق / ۷۸۰ یا ۷۸۸ ـ ۸۵۷م)، پزشک ایرانی‌نژاد و مسیحی نسطوری. چنانکه از نسبت او «خوزی» (قفطی، *تاریخ‌الحکماء*، ۳۸۷) برمی‌آید، از مردم خوزستان بوده و بنابر اشاره‌ای که از قول جبرائیل‌بن بختیشوع دربارهٔ عجمی بودن او و تعلق اعاجم به صناعات و حرف اجدادی و طبقاتی آنان در کتاب قفطی (همان، ۳۸۴) آمده است، روشن می‌شود که تبار ایرانی داشته است. نام پدرش «ماسویه» نیز (به قیاس نامهای ایرانی چون سیبویه، بابویه، مسکویه، برزویه) مؤید این نظر است. گزارش منابع ما دربارهٔ او و خاندانش سخت درهم و مغشوش و گاه متناقض است. گفته‌اند که پدرش ــ ماسویه ــ در بیمارستان جندی‌شاپور به داروسازی مشغول بود و جبرائیل‌بن بختیشوع (نک‍: ه‍ د، آل‌بختیشوع) پزشک مشهور جندی‌شاپوری ساکن بغداد، به معرفی و توصیهٔ دهشتک رئیس بیمارستان جندی‌شاپور، او را برای کار در بیمارستانی که به دستور هارون‌الرشید در بغداد ساخته می‌شد، دعوت کرد (همان، ۳۸۳). ماسویه در آنجا به کمک جبرائیل با کنیز اسلاونژاد داوودبن سرابیون ازدواج کرد و یوحنا و برادرش میخائیل از آن زن زاده شدند (همان، ۳۸۴؛ ابن‌ابی اصیبعه، ۱۷۱/۱). به روایتی دیگر، ماسویه که نسبت به مقام جبرائیل در بغداد رشک می‌برد و آن را بر زبان راند، به دستور جبرائیل از بیمارستان جندی‌شاپور اخراج شد. ماسویه برای عذرخواهی به بغداد آمد، ولی جبرائیل او را نپذیرفت. ماسویه به یاری یکی از روحانیون نسطوری بغداد به چشم‌پزشکی پرداخت و پس از معالجهٔ چشم خادم فضل‌بن ربیع و سپس خود فضل، به دربار خلیفه راه یافت. وی به سرعت در دربار هارون ترقی کرد و مقامی برابر با جبرائیل‌بن بختیشوع به دست آورد و زن و فرزند خود یوحنا را که در آن‌وقت خردسال بود، به بغداد فرا خواند (رهاوی، ۱۶۷ ـ ۱۶۹). براساس این روایت و نظر به آنکه هارون در ۱۷۰ق به خلافت نشست، یوحنا می‌بایست چندسالی پیش از آن در جندی‌شاپور زاده شده باشد. نیز چون به گزارش لئون افریقایی، یوحنا هنگام مرگ (۲۴۳ق)، ۸۰ ساله بوده (لکلرک، I/105)، پس می‌بایست در حدود ۱۶۳ق زاده شده باشد (قس: GAS, III/231). از سوی دیگر در صحت روایت نخست که حاکی از به کار گمارده شدن ماسویه در بیمارستان بغداد و ازدواج او در بغداد، به نقل از جبرائیل‌بن

بختیشوع است، می‌توان تردید کرد. زیرا بنابر قول مشهور، جبرائیل در ۲۱۳ق درگذشته و این روایت پس از مرگ مأمون (د ۲۱۸ق) از جبرائیل نقل شده است، خاصه که براساس همان روایت وقتی ماسویه به بغداد آمد، سنش از ۵۰ گذشته بود و بعید است که تا آن‌وقت زن نخواسته و صاحب فرزند نشده باشد. به‌هر حال به روایت رهاوی (ص ۱۷۰)، ماسویه دانشمندان و حکیمانی را به تربیت یوحنا گماشت، ولی وی از آن دانشمندان نام نبرده است.

اگر روایت قفطی را دربارهٔ ورود ماسویه به بغداد بپذیریم، جبرائیل‌بن بختیشوع برجسته‌ترین و احتمالاً نخستین استاد یوحنا در طب بوده و همو یوحنا را به ریاست شاگردان خود گمارده است (*تاریخ‌الحکماء*، ۳۸۴). همچنین گویا عیسی‌بن نون (یا ایشوع برنون) نیز که سپس بطریق نسطوریان شد، مدتی استاد او بوده است (عمروبن متی، ۶۹؛ ماری‌بن سلیمان، ۷۵). لئون افریقایی متذکر شده که یوحنا در آغاز می‌خواست به کلیسا بپیوندد، اما اشتغال به علوم او را از این کار بازداشت (لکلرک، I/106). با اینهمه به‌نظر می‌رسد که به مقام شمّاسی کلیسا نیز نائل آمد، زیرا در برخی از روایات از او با عنوان شماس یاد شده است (قفطی، همان، ۳۸۷؛ ابن‌ابی اصیبعه، ۱۷۷/۱). یوحنا با آنکه بیشتر در طب تحصیل کرده بود، ولی گویا منطق و حکمت نیز تدریس می‌کرده است و مجالس درس او را پررونق‌ترین محافل علمی آن روز شمرده‌اند که همهٔ گروههای اهل ادب در آن حاضر می‌شدند (همو، ۱۷۵/۱-۱۷۶). به روایت ابن‌جلجل (ص ۶۵)، هارون‌الرشید او را به ترجمهٔ کتابهای طبی که از آنقره (آنکارا) و عموریه آوردند، مأمور کرد و نویسندگانی ماهر در خدمتش گماشت. از این‌رو به‌نظر می‌رسد که یوحنا جز سریانی و عربی، زبان یونانی نیز می‌دانسته است، اما این روایت به اقرب احتمال مربوط به روزگار مأمون و تلاش او جهت ترجمهٔ آثار یونانی و نیز دورهٔ معتصم و فتح‌عموریه است (قس: سید، ۶۵؛ EI^2).

دربارهٔ صلاحیت و توانایی علمی ابن‌ماسویه در طب نیز آراء متناقضی ابراز شده است. در حالی‌که به روایت قفطی (*تاریخ‌الحکماء*، ۳۸۲)، یوحنا خود را از جالینوس در طب برتر می‌شمرده و همین معنی خشم جبرائیل‌بن بختیشوع را برانگیخته بوده است و نیز در باب تشریح میمون توسط او و تألیف کتابی براساس آنچه از این طریق یافته بوده (نک: آثار)، مؤلفان متقدم اشارتها کرده‌اند (مثلاً ابن‌ابی‌اصیبعه، ۱۷۸/۱) و حتی گفته‌اند خیال تشریح فرزند بلید (کندذهن) خود را داشته است (همو، ۱۸۰/۱)، ولی در باب عدم حذاقت او نیز در تشخیص بیماری، تجویز دارو (قفطی، همان، ۳۸۵) و فصد نابجای پسرش که موجب مرگ او شد (همان، ۳۹۱)، سخنها گفته‌اند. اما به نظر می‌رسد که این روایات اخیر بر ساختهٔ رقیبان و دشمنان علمی او چون سلمویه باشد. بدان‌سبب که وی به روایتی از شاگردان برجستهٔ جبرائیل و رئیس شاگردان او بود (همان، ۳۸۴) و به روزگار مأمون لقب طبیب‌المملکة یا طبیب‌الملک یافت و پزشک برجسته‌ای چون ابن‌ربّن طبری (ص ۸) او را ستود. ابن‌ماسویه آثار گرانبهایی از خود به یادگار گذاشت که برخی از آنها همچون *دغل‌العین* (نک: آثار) اولین اثر در نوع خود و نیز متن درسی دانشجویان بوده است و چشم پزشکان برای دریافت گواهینامهٔ رسمی می‌بایست آن را در یاد می‌داشتند و امتحان می‌دادند (اولیری، ۲۵۴، ۲۵۵). نویبورگر[1] براساس مطالبی که رازی آورده، نتیجه گرفته است که یوحنا در داروشناسی نیز اطلاعاتی داشته است (GAS, III/232).

یکی از کهن‌ترین منابعی که در زمان حیات ابن‌ماسویه تدوین شده و نویسنده در تألیف آن از نظرات ابن‌ماسویه بهره برده، کتاب *فردوس‌الحکمة* ابن‌ربّن طبری (همانجا) است. همچنین موفق‌الدین هروی در کتاب *الابنیة عن حقایق الادویة* (نک: جم)، ابوریحان بیرونی، در الصیدنة (مثلاً صص ۳۰، ۳۳، ۳۶)، ابن‌بطلان در *تقویم‌الصحة* (نک: جم) و ابن‌بیطار در *جامع المفردات* (مثلاً ۱۰/۱، ۱۳، ۶۶/۲، ۹۷) بسیار از او نقل قول کرده‌اند. از شاگردان او باید از یوسف‌بن ابراهیم، ابن‌حمدون‌بن عبدالصمد ملقب به ابوالعیر طرد و اسحاق‌بن ابراهیم معروف به بیض‌البغل (ابن‌ابی اصیبعه، ۱۷۶/۱) و ابراهیم‌بن عیسی (همو، ۸۳/۲) نام برد. اما مشهورترین شاگرد او حنین‌بن اسحاق است که چندی نزد ابن‌ماسویه پزشکی خواند. چون استاد او را از خود راند، حنین به جدّ به تحصیل علم همت گماشت و چندان پرآوازه شد که ابن‌ماسویه خود او را بسیار ارج می‌نهاد (قفطی، همان، ۱۷۴، ۱۷۵). ابن‌ماسویه با گروه کثیری از دانشمندان و وزیران دوستی داشت و کندی فیلسوف مشهور، رساله‌ای در «نفس» برای او نوشت (ابن‌ابی‌اصیبعه، ۲۱۴/۱). در برخی از منابع از پزشک دیگری به نام مسوئه[2] یاد شده است (لکلرک، I/504، به نقل از لئون افریقایی) که گاه او و آثارش را با یوحنابن ماسویه خلط کرده‌اند (ابراهیم، ۱۰۷/۳). عده‌ای در وجود او تردید کرده (لکلرک، I/506-507) و بعضی اصلاً منکر وجود شخصی که در منابع او را به ماسویهٔ اصغر نامبردار کرده‌اند، شده‌اند (الگود، ۱۱۶، ۱۱۷). قفطی (*انباه الرواة*، ۱۰۷/۳، ۱۰۸) از جملهٔ استادان محمدبن حسن طوبی صقلی که در ۴۵۰ق زنده بوده، از پزشکی به نام ماسویه [واژهٔ «ابن» در این کتاب، افزودهٔ مصحح است] یاد کرده است، اما پیداست که یوحنابن ماسویه در این تاریخ نمی‌توانسته است زنده باشد و روایت قفطی مربوط به ماسویهٔ دیگری است که گویا در سیسیل می‌زیسته و این تاریخ نزدیک به همان زمانی است که لئون افریقایی از ماسویه مذکور یاد کرده است (لکلرک، I/504). سارتن (۱۸۳۸/۳، ۱۸۳۹) نیز از ماسویهٔ سوم یا به تعبیر خود او ماسویهٔ دوم کاذب خبر داده که در سدهٔ ۱۳م می‌زیسته است.

آثار: حدود ۵۰ اثر از ابن ماسویه یادشده و یا به او منسوب شده است. ظاهراً شماری از آنها به نامها و عناوین مختلفی شهرت یافته

1. Neuburger 2. Mésué

بوده است که بعدها هر یک از آنها را اثر مستقلی پنداشته‌اند. از این‌رو تا همهٔ نسخه‌های موجود از آثار او که در کتابخانه‌های جهان موجود است، بررسی و مقایسه نشود، فهرست دقیق و کاملی از آثار ابن ماسویه نمی‌توان تهیه کرد. دراینجا به برخی از آثار چاپ شده و خطی وی اشاره می‌شود:

الف ـ چاپی: ۱. *کتاب الازمنة* یا *الازمنة والامکنة*، دربارهٔ فصول و ماههای سال و ارتباط آنها با خوردنیها و نوشیدنیهایی که بدن به آنها نیازمند است و نیز اقدامات پیشگیری طبی مانند فصد و حجامت در فصول مختلف (اولمان، «طب در اسلام[1]»، 114). این کتاب توسط پل اسباط[2] در «بولتن انستیتوی فرانسوی مصر[3]» (۱۹۳۳ م، شم ۱۵، صص ۲۳۵ ـ ۲۷۵) با حواشی و ترجمهٔ فرانسوی منتشر شد. ترجمهٔ دیگری نیز توسط ژرار تروپو[4] در *آرابیکا*[5] (۱۹۶۸ م، شم ۱۵، صص ۱۱۳ ـ ۱۴۲) به چاپ رسید. نسخه‌ای از ترجمهٔ عبری آن نیز در دست است (GAL, I/266)؛ ۲. *جواهرالطیب المفردة باسمائها وصفاتها ومعادنها*. ابن ماسویه در این اثر دربارهٔ مواد معطری چون مشک، عنبر، کافور، قرنفل و صندل و نیز مطالبی چون پاک کردن نوشته از دفاتر و ازالهٔ لکه‌ها و آثار مختلف سخن گفته است. نویری در *نهایة الارب* (۱۲/۱۰۵ ـ ۱۱۹) از این کتاب استفاده کرده است. این اثر نیز توسط پل اسباط در «بولتن انستیتوی فرانسوی مصر» (۱۹۳۶م، شم ۱۹، صص ۵ ـ ۲۷) با ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رسید. ترجمهٔ انگلیسی آن نیز توسط مارتین لوی[6] در «مجلهٔ تاریخ پزشکی[7]» (۱۹۶۱ م، شم ۱۶، صص ۳۹۴ ـ ۴۱۰) به چاپ رسیده است؛ ۳. *الجواهر وصفاتها و فی ای بلدهی وصفة الغواصین والتجار*. در این اثر ابن ماسویه به وصف سنگهای قیمتی، نحوهٔ استخراج و محلهای آن و نحوهٔ تجارت و قیمتها و اوزان مختلف آن در مشرق قدیم پرداخته است. تیفاشی در کتاب خود *ازهار الافکار فی جواهر الاحجار* (صص ۴۸،۶۶،۶،۱۰۶) از این کتاب استفاده کرده است. این اثر به کوشش عماد عبدالسلام رئوف در ۱۹۷۷ م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۴. *الحمیات*. رازی در *الحاوی* بارها به این کتاب استناد کرده است (۳/۹۰ ـ ۹۱، ۶/۲۰۲، ۲۶۶، ۷/۱۵۱، ۲۸۷، ۱۴/۳۲، ۱۹۷، ۱۶/۶۸، ۱۴۴، ۱۵۱، جم). این کتاب توسط پترس اسپانیایی[8] همراه با ترجمه و شرح آن منتشر شده است. ترجمه‌ای به لاتین از کتاب مذکور نیز در دست است (GAS, III/233)؛ ۵. *دغل العین*، کهن‌ترین کتاب درسی چشم پزشکی است که اکنون در دست است. اگرچه تصحیح و نشر متن منحصر به فرد عربی آن به دلیل افتادگی یا محو بعضی از قسمتها غیرممکن است، ولی مایرهوف و پروفر بخشهایی از ۴۷ فصل این کتاب را به آلمانی ترجمه و در «مجلهٔ اسلام[9]» (۱۹۱۶ م، شم ۶، صص ۲۵۶ ـ ۲۱۷) به چاپ رسانده‌اند. در این رساله، کلمات و اصطلاحات فارسی و یونانی دیده می‌شود؛ ۶. *الکناش المشجّر* یا *المشجّر*. رازی بارها در *الحاوی* از آن بهره برده است (مثلاً ۱/۱۳۹، ۴/۱۰۶، ۸/۴۹، ۱۰/۷۵، ۲۳(۱)/۳۱۶، ۲۳(۲)/۱۶۷) و به گفتهٔ قفطی (*تاریخ الحکماء*، ۳۱۷)، ابوعمران موسی‌بن سیار وابوالطیب ابراهیم بن نصر، تعلیقاتی بر آن نوشته بوده‌اند. دراین اثر برای اولین بار کلیات طبی به شکل فهرستها و جداول تنظیم شده است. متن اصلی این کتاب که در کتابخانه‌های مختلف موجود است (GAS، همانجا)، به چاپ نرسیده، ولی گراردوس کرمونایی[10] آن را به لاتین ترجمه کرده که در ونیز (۱۴۹۷ م) منتشر شده است؛ ۷. *ماءالشعیر*، رسالهٔ کوچکی است که توسط پل اسباط در «بولتن انستیتوی فرانسوی مصر» (۱۹۳۹ م، شم ۲۱، صص ۱۳ ـ ۲۴) با ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رسیده است؛ ۸. *النوادر الطبیة* یا *الفصول الحکمیة والنوادر الطبیة* یا *الفصول*. ابن ماسویه این کتاب را برای شاگردش حنین بن اسحاق نوشت. کتاب مجموعه‌ای از دستورالعملهای مختصر طبی در ۱۳۲ بخش است که با نثری ادیبانه و گاه فیلسوفانه نوشته شده است. گویا کنستانتین افریقایی اول بار آن را به لاتین ترجمه کرده و با عنوان «فصول یوحنای دمشقی[11]» مکرر به چاپ رسیده است (نک‍: اشتاین اشنایدر، 39؛ سارتن، 226). پل اسباط متن کتاب را در ۱۹۳۴ م در قاهره به چاپ رسانده است.

ب ـ خطی: ۱. *کتاب الادویة المسهلة* (قفطی، *تاریخ‌الحکما*، ۳۸۱)، که ظاهراً همان *اصلاح الادویة المسهلة* (ابن ندیم، ۳۵۴) یا *فی ترکیب الادویة المسهلة* (ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۸۳) است. رازی از این کتاب بسیار استفاده کرده است (مثلاً ۶/۱۰۹، ۷/۱۶۵، ۲۱(۱)/۱۴۶) و نسخه‌هایی از آن در ایتالیا و انگلستان موجود است (بستانی، ۴/۱۴؛ GAL, S, I/416). این کتاب نیز به لاتین ترجمه شده بوده است (GAS, III/233-234)؛ ۲. *البستان وقاعدة الحکمة وشمس الآداب*، که نسخه‌هایی از آن در تیموریه وجود دارد (همانجا)؛ ۳. *ترکیب طبقات العین و عللها و ادویتها*، که نسخه‌هایی از آن موجود است (*مجلة*، ۵(۲)/۲۶۸؛ GAS، همانجا)؛ ۴. کتاب *التشریح*، که ظاهراً نخستین اثر در این باب در طب اسلامی به شمار می‌رود و نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS, III/235؛ قس: الگود، ۳۷۰)؛ ۵. کتاب *الجذام* (قفطی، همانجا). به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (همانجا) کسی پیش از او کتابی در آن باب ننوشته بوده است. نسخه‌ای از این کتاب در حلب نگهداری می‌شود (GAS، همانجا)؛ ۶. *کتاب الجنین* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۷. *کتاب الحیوان*، که نسخه‌ای از ترجمهٔ آن به لاتین در بادلیان موجود است (ووستنفلد، 24؛ اولمان، «طبیعت و علوم خفیه در اسلام[12]»، 19)؛ ۸. *خواص الاغذیة والبقول والفواکه...*، که رازی (۲/۲۱) از آن بهره برده و نسخه‌هایی از آن در مادرید و لیدن موجود است (لکلرک، GAS,III/234; I/110)؛ ۹. کتاب دفع ضرر

---

1. *Die Medizin im Islam.* 2. P.Sbath 3. *Bulletin de l'Institut français d'Egypte.* 4. Gérard Troupeau 5. *Arabica.* 6. Levey 7. *Journal of the History of Medicine.* 8. Petrus Hispanus 9. *Der Islam.* 10. Gerardus Cremonensis 11. *Aphorismi Johannis Damasceni.* 12. *Die Natur...*

الاغذیة (ابن ندیم، ۳۵۴)، که گویا عنوان دیگری از کتاب *اصلاح الاغذیة* (قفطی، همانجا) یا *دفع مضارالاغذیة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا) باشد. نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 6408)؛ ۱۰. کتاب *السموم وعلاجها*، که رازی از آن بهره برده (۳۹۳/۱۹) ونسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS، همانجا)؛ ۱۱. *علاج النساء اللواتی لایحبلن* (لایحملن)، نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (همانجا)؛ ۱۲. *کتاب فی الصداع وعلله واوجاعه وادویته* یا *علاج الصداع* (ابن ندیم، همانجا)، که به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (۱۸۳/۱) برای عبدالله بن طاهر تألیف شده و رازی از آن بهره برده (۲۴۶/۱، ۱۱۵/۶) و نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS، همانجا)؛ ۱۳. *کتاب المالیخولیا واسبابها وعلاماتها وعلاجها* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، که رازی از آن بهره برده (۷۳/۱) و نسخه‌ای از آن در حلب نگهداری می‌شود (GAS، همانجا)؛ ۱۴. کتاب *المرة السوداء*، در ۲۱ صفحه که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است. ابن‌ماسویه (صص ۱ به بعد) در آن به بیان حالات طبیعی و غیرطبیعی خلط سیاه پرداخته است؛ ۱۵. *معرفة محنة الکحالین* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، نسخه‌هایی از آن در تیموریه و لنینگراد موجود است (GAS,III/233). مایرهوف (ص ۷) آن را از ابن ماسویه نمی‌داند، ولی یک اثر بررسی شده و منقح از یک رسالهٔ واقعی شخص ابن ماسویه تلقی می‌کند (نک: همو، 223)؛ ۱۶. *المنجح فی الصفات والعلاجات* (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، که رازی از آن بهره‌ها برده (مثلاً ۲۶/۳، ۱۷۳/۵، ۳۰/۸، ۳۱، ۲۷/۱۰، ۳۰۱) و آن را کتابی شگفت خوانده است (۳۱/۷). ابوریحان بیرونی در *الصیدنة* (۳۱/۱) نیز به آن استناد کرده است. کتاب *المنجح فی التداوی من صنوف الامراض والشکاوی* موجود در خدیویه (خدیویه، ۱۶/۶) نیز ظاهراً عنوان دیگری از همان کتاب است (برای بقیهٔ آثار و نسخه‌های موجود و غیرموجود، نک: GAS,III/234-235; GAL, I/266؛ ابن جلجل، ۶۵-۶۶؛ ابن ندیم، قفطی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها؛ بیرونی، ۳۳؛ مجلة، همانجا؛ سارتن، ۶۶۵/۱؛ اولمان، «طب»، همانجا؛ اشتاین اشنایدر، همانجا؛ لکلرک، II/493).

مآخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، حاشیه بر *انباه الرواة* (نک: قفطی در همین مآخذ)؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن بطلان، مختاربن حسن، ترجمهٔ *تقویم الصحة*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، دارالمدینة، ۱۲۹۱ ق؛ ابن جلجل، سلیمان بن حسان، *طبقات الاطباء*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن ربن طبری، علی بن سهل، *فردوس الحکمة*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸ م؛ ابن ماسویه، یوحنا، *المرة السوداء*، نسخهٔ خطی آستان قدس رضوی، شم ۵۲۲۲؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، *الصیدنة*، به کوشش حکیم محمد سعید ورانا احسان الهی، کراجی، ۱۹۷۳ م؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمهٔ باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ بستانی؛ تیفاشی، احمدبن یوسف، *ازهار الافکار فی جواهر الاحجار*، به کوشش محمدیوسف حسن و محمود بسیونی خفاجی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ خدیویه، *فهرست*؛ رازی، محمدبن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ - ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۵۵ - ۱۹۷۰ م؛ رهاوی، اسحاق بن علی، *ادب الطبیب*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵ م؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ سید، فؤاد، حاشیه بر *طبقات الاطباء* (نک: ابن جلجل درهمین مآخذ)؛ عمرو بن متی، *اخبار فطارکة کرسی المشرق*، روم، ۱۸۹۶ م؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ همو، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ ماری‌بن سلیمان، *اخبار فطارکة کرسی المشرق*، به کوشش هنریکوس جیسموندی، رم، ۱۸۹۹ م؛ مایرهوف، ماکس، مقدمه بر کتاب *العشر مقالات فی العین*، منسوب به حنین بن اسحاق، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ *مجلة معهدالمخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ نویری، احمدبن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ هروی، موفق الدین علی، *الابنیة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نیز: *Ahlwardt*; EI[2]; GAL; GAL,S; GAS; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof,M. and C. Prüfer, "Die Augenheilkunde des Jûhannâ b. Mâsawaih", *Der Islam*, Hamburg, 1916, vol. VI; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*; (vide:, PB, Sarton); Steinschneider, Moritz, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen...*, Graz, 1956; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden/ Köln, 1970; id, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden, 1972; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, New York, 1978.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْن ماشِطه، ابوالحسن علی بن حسن، دیوان‌سالار بلند پایهٔ سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰م. اززندگی اواطلاعات بسیاراندکی دردست است. با آنکه نویسندگان نزدیک به زمان او که بیشتر در سدهٔ ۴ ق می‌زیستند، از آثار او نام برده و از برخی از آنها در تألیفات خود استفاده کرده‌اند، ولی به شرح حال خود وی نپرداخته‌اند. همین قدر معلوم است که از کاتبان بزرگ بوده و به امور دیوانی تسلط کافی داشته (مرزبانی، ۱۵۵) و به ویژه در حساب و فن خراج پرآوازه بوده است (ابن ندیم، ۱۵۰). وی که گویا از سوی رقیبان خود و به سخره به ابن ماشطه مشهور شد (قس: یاقوت، ۱۵/۱۳)، در وزارت حامدبن عباس (۳۰۶-۳۱۱ ق) به روزگار خلافت مقتدر عباسی که علی بن عیسی بن جراح (نک: هـ د، ابن جراح) برکارهاچیرگی یافت، به جای هشام بن عبدالله، معروف به ابوقیراط به ریاست دیوان بیت‌المال منصوب شد (تنوخی، ۵۴/۴). وی مدتی نیز معزول و زندانی شد. چنانکه خود وی طی ابیاتی از آن ایام سخن گفته و یادآور شده است که حبس کارگزاران دولت پس از عزل، در آن روزگار امری عادی بود و او نه به‌گناهی، بلکه به سبب کرامت و بزرگواریش زندانی شده است (مرزبانی، همانجا).

از تاریخ تولد و مرگ ابن ماشطه نیز اطلاع دقیقی دردست نیست. مرزبانی (همانجا) او را پس از ۳۱۰ ق/ ۹۲۲ م، درحالی که بیش از ۹۰ سال داشته، دیده بوده است و تنوخی (همانجا) برآن است که وی حدود ۱۰۰ سال یعنی تا حدود ۳۲۰ ق زندگی کرد. با اینهمه چون گفته‌اند کتاب *اخبار الوزراء* او شامل شرح احوال وزرا تا پایان روزگار خلیفه الراضی (د ۳۲۹ ق) است (مسعودی، ۱۷/۱)، از این رو می‌بایست چند گاهی پس از آن هم زیسته باشد، اما تاریخ ۳۵۰ ق که بغدادی (۶۸۰/۱) به‌عنوان تاریخ درگذشت او یاد کرده، به‌کلی بعید می‌نماید.

آثار: نویسندگان متقدم آثاری از ابن ماشطه ذکر کرده‌اند که هیچ یک از آنها اکنون دردست نیست: *جواب المُنْعِت* در فن کتابت (تنوخی، همانجا)، *کتاب الخراج* (ابن ندیم، همانجا)، کتاب *تعلیم بعض المؤامرات* که ابن ندیم (همانجا) آن را به خط خود ابن ماشطه دیده بوده است، *اخبار الوزراء* که تا آخر روزگار خلافت الراضی را دربرداشته است (مسعودی، همانجا) و تنوخی و ابن صیرفی از آن در آثار خود استفاده کرده‌اند (GAS, I/376؛ سوردل، I/7). وی شعر نیز می‌سرود و مرزبانی (همانجا) و به تبع او یاقوت (۱۳/۱۶-۱۷) اشعاری از او نقل کرده‌اند.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، *هدیه*؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۷ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS; Sourdel, Dominique, *Le vizirat ʿAbbâside*, Damas, 1959.

سیدجعفر سجادی

اِبْن ماکولا، نکـ: آل ماکولا.

اِبْن‌مالِک، ابوعبدالله جمال الدین محمدبن عبدالله بن مالک طائی جَیّانی (ح ۶۰۰ - ۶۷۲ق/۱۲۰۴ - ۱۲۷۳م)، نحوی، لغوی، ادیب و ناظم عصر موحدون در اندلس و اواخر عصر ایوبیان و اوایل عصر ممالیک در مصر. وی از قبیلهٔ طی برخاسته بود که پس از فتح اسلامی، به اندلس کوچیده و در حوالی قُرطُبه، اشبیلیه و مرسیه متوطن شده بودند (مقری، ۲۸۱/۱).

با اینکه دربارهٔ وی اطلاعات نسبتاً فراوانی دردست است، هنوز گوشه‌هایی از زندگی او برما پوشیده است، از جمله از دوران کوتاه زندگی او در اندلس اطلاع چندانی نداریم و نیز از افراد خاندان او جز فرزندش، بدرالدین، معروف به ابن‌ناظم، اطلاعی در دست نیست. ابن‌مالک در یکی از بحرانی‌ترین دورانهای تاریخ اندلس در جیّان زاده شد (ابن‌جزری، ۱۸۰/۲؛ ابن‌طولون، ۵۳۲/۲) و به همین جهت علاوه بر طائی نسبت جیانی نیز یافت (ابوالفداء، ۸/۴؛ ذهبی، ۱۴۹۱/۴). قرائت قرآن و نحو را در جیان نزد ثابت‌بن خیار فراگرفت (ابن‌جزری، ۱۸۱/۲؛ مقری، ۴۲۵/۲). مدت کوتاهی نیز از محضر ابوعلی شلوبین بهره‌برد (ابن‌جزری، همانجا؛ سیوطی، بغیة، ۱۳۱/۱). در جوانی راه مشرق پیش گرفت و به مصر رفت (برکات، ۵). از میان تمام منابع تنها ملوی (ص ۴) گفته است که وی مدتی در قاهره عهده‌دار منصب قضــا بوده، اما بعید به نظر می‌رسد که وی در این دوره از زندگی به چنین مقامی دست یافته باشد. در هر حال احتمال می‌رود که آشفتگیها و بحرانهای سیاسی اواخر حکومت موحدون که شیرازهٔ امور اندلس را از هم پاشیده و عرصه را بر مردم تنگ کرده بود (ابن‌خطیب، ۲۶۹ به بعد)، یکی از عوامل مهاجرت او بوده باشد. در آن روزگار مشرق زمین نیز اوضاع و احوال مناسب‌تری نداشت، جنگهای صلیبی و هجوم تاتارها از یک سو و برخوردهای داخلی و اختلافات بین فرزندان صلاح الدین ایوبی برسر تقسیم حکومت از دیگر سو، امنیت و آسایش از مردم ربوده بود (نکـ: ابن‌تغری بردی، ۲۷۵/۶ - ۲۸۰). احتمالاً از همین روی ابن‌مالک جوان، مصر را برای تکمیل دانش خود و کسب مدارج علمی، مناسب نیافت و عازم حجاز شد و از آنجا راه شام را در پیش گرفت و در دمشق رحل اقامت افکند (ابن‌طولون، ملوی، همانجاها؛ اسنوی، ۴۵۴/۲). او که ظاهراً سخت تحت تأثیر شرق قرار گرفته بود، مذهب خود را که قبل از مهاجرت مانند بیشتر اهالی اندلس مالکی بود، به شافعی تغییر داد (ابن‌طولون، ۵۳۳/۲؛ ملوی، همانجا). شاید سبب این امر آن باشد که وی از همان ابتدا قصد ماندن در شرق را داشته است، گرچه برخی برآنند که پذیرفتن مذهب شافعی ضرورتی بوده که جوّ حاکم بر مدارس عادلیه و سلطانیه اقتضا می‌کرده است (برکات، ۹). وی در دمشق نزد چند تن از مشاهیر به ادامهٔ تحصیل و تکمیل دانش خود پرداخت (سبکی، ۲۸/۵؛ ابن‌جزری، ۱۸۰/۲)، سپس راهی حلب شد و در آنجا با اهل علم از جمله ابن‌عمرون همنشین گشت و از محضر درس استادان و دانشمندانی چون ابن‌یعیش (هـ م) نیز بهره برد و ضمن آن در مدرسهٔ سلطانیه به تعلیم و تدریس نحو و قرائات پرداخت (صفدی، ۳۵۹/۳؛ ابن‌شاکر، ۴۰۷/۳؛ مقری، ۴۲۵/۲ - ۴۳۱؛ مکرم، ۱۶۴). وی پس از طی مدارج علمی، تلاش خود را صرف زبان و نحو عربی کرد و تدریس را پیشهٔ خود ساخت و در کنار آن به تألیف نیز روی آورد. به زودی آوازه‌ای بلند یافت و بر همگنان پیشی جست (صفدی، ابن‌شاکر، سبکی، همانجاها). مدتی را نیز در حماه به سر برد و در آنجا هم به تدریس و تألیف پرداخت و کتاب *الخلاصة* را نوشت، سپس به دمشق بازگشت و امامت مسجد، و پس از ابوشامه، کرسی استادی در مدرسهٔ عادلیه را که تبحر در قرائات و نحو از شروط آن بود، برعهده گرفت (صفدی، اسنوی، ابن‌جزری، همانجاها؛ قس: هوار، 170).

از جمله شاگردان او می‌توان پسرش بدرالدین محمد (ابن‌ناظم)، ابن‌جماعة، ابن‌عطار، ابن‌نحاس، ابن‌منجی، ابوبکربن‌جعوان، ابوبکربن یعقوب و نیز هبة الله بن ابراهیم بارزی را که از کودکی در خدمت وی بوده، نام برد (ابن‌وردی، ۳۱۸/۲؛ صفدی، ۳۶۲/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۳ - ۱۳۴؛ ابن‌رافع، ۲۲۷/۱). علاوه بر اینان ابوبکر مزی، ابوعبدالله صیرفی و شهاب‌الدین ابن غانم نیز از او روایت کرده‌اند (مقری، ۴۲۸/۲).

ابن‌مالک در دمشق درگذشت و در دامنهٔ کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ابن‌کثیر، ۲۶۷/۱۲). مقام علمی ابن‌مالک در لغت، قرائات، حدیث و شعر و به خصوص نحو مورد ستایش بسیار قرار گرفته، تا آنجا که مقام او را در نحو به مقام شافعی در فقه همانند کرده‌اند (ابن‌وردی، همانجا). شخصیت علمی و اخلاقی او سبب شده که نزد همگان و به ویژه همگنانش اعتبار و احترام خاصی بیابد، چندانکه به گفته‌ای (صفدی، ۳۵۹/۳؛ مقری، ۴۳۲/۲) چون از اقامهٔ جماعت فارغ می‌شد، برخی از علمای آن روزگار از جمله ابن‌خلکان که در آن زمان منصب

قاضی القضاتی را برعهده داشت، وی را تا خانه همراهی می‌کردند. اما با وجود تواتر این روایت و نیز دوستی عمیقی که به تأیید منابع کهن بین آن دو وجود داشته، معلوم نیست چرا ابن‌خلکان در تاریخ خود نامی از وی به میان نیاورده است.

منابع ما به هیچ نوع ارتباطی بین او و دربار امرا و حکام اشاره‌ای نکرده‌اند و تنها سیوطی (*حسن المحاضرة*، ۲/۹۶-۹۷) نامه‌ای از وی را که در آن از ملک ظاهر بیبرس (حک‍ ۶۵۸-۶۷۹ ق) طلب مساعدت کرده و درضمن آن گوشه‌هایی از اوضاع اجتماعی آن‌روز مصر را روشن ساخته، آورده است. شاید هم وظایفی چون امامت مسجد و تدریس در شهرهای دمشق (مدرسهٔ عادلیهٔ کبری) و حماه و حلب در پی نوشتن همین نامه به او داده شده باشد (قس: مکرم، همانجا). اما آنچه دربارهٔ ابن‌مالک در منابع آمده، منحصر به ستایش نیست. برخی از جمله ابوحیان اندلسی، نحوی هم وطن و هم روزگار وی، ضمن انتقاد شدید از او، استدلالهایش را سست و بی‌اساس خوانده و گفته است که وی هیچ‌گاه به مباحثه و مناقشه تن درنمی‌داده و پیوسته از آن گریزان بوده است. ابوحیان علت این ضعف ابن‌مالک را نداشتن استادان برجسته و بنام دانسته است و به همین جهت خود هیچ‌گاه در مجالس درس او شرکت نجست (مقری، همانجا؛ قس: ابن‌جزری، ۲/۱۸۱). ابن‌جزری نیز او را در قرائات ناموفق دانسته، می‌گوید: «روزها در عادلیه به امید رسیدن شاگردی به انتظار می‌نشست، اما هیچ‌کس به درس او اقبال نمی‌کرد» (همانجا).

اگر ما ابن‌مالک را جداگانه و نه به عنوان حلقه‌ای از زنجیرهٔ به هم پیوستهٔ تاریخ نحو، مورد ارزیابی قرار دهیم، او را بزرگ‌ترین نحوی روزگار خود خواهیم یافت، اما در ارزیابی کلی، اگر تاریخ نحو را از آغاز به ۳ دورهٔ پیدایی، شکوفایی و رکود تقسیم کنیم، بی‌شک جایگاه ابن‌مالک در رأس منحنی دورهٔ سوم قرار می‌گیرد. آغاز این دوره را باید از اواسط سدهٔ ۵ق دانست، یعنی زمانی که دیگر عصر پی‌ریزی اصول و مبانی نحو سپری شده بود و نحویان که چندان چیز تازه‌ای برای گفتن نمی‌یافتند، ناچار به شرح‌نویسی و یا تألیف «نوادر و غرائب» روی آوردند. سپس عده‌ای این شرحها را که تفصیل بسیار یافته بود، مختصر کردند، اما به زودی خود این مختصرها نیز از نو شرح شد. چنانکه *الکافیهٔ* ابن‌حاجب را بیضاوی با عنوان *لب الالباب* مختصر کرد و بعدها محمدبن پیرعلی،معروف به برکلی و دیگران به شرح آن پرداختند (نک: حاجی خلیفه، ۲/۱۵۴۶) از همین نوعند برخی از آثار ابن‌مالک مانند *الفوائد*؛ *نظم الفوائد*؛ *تسهیل‌الفوائد* و *شرح تسهیل الفوائد* (برای بقیهٔ موارد، نک: دنبالهٔ مقاله).

این دور و تسلسل به همین‌جا خاتمه نیافت، بلکه گروهی دیگر برآن شدند تا برای سهولت حفظ و به خاطر سپردن مطالب نحوی، این شرحها و مختصرها و مفصلها را در قالب ارجوزه به نظم درآورند (مانند *الفیهٔ* ابن‌معطی و *الفیهٔ* ابن‌مالک و غیره). این آثار منظوم که مسلماً در قید قوافی و اوزان شعری گرفتار بود (قس: کتانی، ۸۳)، نمی‌توانست به خوبی از عهدهٔ تبیین آرا و نظرات مختلف برآید و گاه چنان قافیه برناظم تنگ می‌آمد که به ناچار مسائل را با اشاره‌ای گذرا و جزئی و یا رمز و کنایه بیان می‌کرد و کار فهم مطالب را بر خواننده تقریباً محال می‌گردانید (چنانکه صفدی، ۳/۳۵۹، قصیدهٔ دالیهٔ ابن‌مالک را مرموز خوانده است). درنتیجه باز نیاز به شرح و تفصیل می‌افتاد (نک: بروکلمان، ۵/۲۷۷-۲۹۱، که قریب ۵۰ شرح مختلف *الفیهٔ* ابن‌مالک را نام برده‌است و این علاوه بر شروحی‌است که ازبین رفته‌اند). نحویان این دوره چنان درکلاف سردرگم خود گرفتار بودند که بانگ معترضان را نمی‌شنیدند و یا ناشنیده می‌گرفتند. ابن‌مالک در حقیقت نمایندهٔ واقعی این طبقه از نحویان بود و بیشتر تألیف او از این قبیل است. برای روشن‌تر شدن این امر نموداری از برخی آثار او را در پی می‌آوریم: ۱. *عمدة الحافظ*، *شرح عمدة الحافظ*، *اکمال عمدة الحافظ*، *شرح اکمال عمدة الحافظ*؛ ۲. *الفوائد*، *نظم الفوائد*، *تسهیل الفوائد*، *شرح تسهیل الفوائد*؛ ۳. *الکافیة*، *الوافیة* (*شرح الکافیة*)، *الفیة* (*مختصر الکافیة*)، *شرح الالفیة*، متمم آن *لامیةالافعال*؛ ۴. *قصیدة فی الفرق بین الظاء و الضاد*، شرح آن *الاعتضاد فی الفرق بین الظاء و الضاد*، *شرح الاعتضاد*، *ذیل الاعتضاد* به‌نام *فصل فیما یقال بالضاد والظاء*؛ ۵. *شرح مفصل زمخشری*، نظم آن *الموصّل فی نظم المفصل*، نثر و شرح آن *سبک المنظوم وفک المختوم*، شرحی دیگر *معانی ابنیة الاسماء الموجودة فی المفصل*. نیز تنها دربارهٔ الظاء و الضاد ۱۲ اثر از او را در منابع شناسایی کرده‌ایم که هریک شرح، منظوم، منثور و یا مختصر دیگری است (نک: آثار). همچنین در مقایسه‌ای گذرا بین دو اثر او یعنی *الفیة* و *تسهیل الفوائد* مشاهده می‌شود که همهٔ آنچه در *الفیة* آمده، بی‌کم و کاست در *تسهیل الفوائد* نیز آمده است، جز اینکه ترتیب چند فصل پایانی در *تسهیل* به هم خورده و مطالب جابه جا شده و برخی از موارد نیز تغییراتی جزئی کرده است (اشمونی، ۲/۳۰۷). بنابراین می‌توان گفت که ۴ کتاب *الکافیة*، *الوافیة*، *الفیة* و *تسهیل الفوائد* از نظر محتوا یک اثر بیش نیست.

حال بر ما روشن نیست که این پیچ و تابها، شرحها و مختصرها از برای چه بوده و مؤلف با چه توجیهی کتاب مختصری را شرح می‌کرده و دوباره آن را مختصر و بالعکس شرحی را مختصر و دوباره آن را شرح می‌کرده است. بی‌دلیل نیست که ابوحیان ضوابط و قواعد *الفیة* را بی‌اساس و نادرست دانسته و آن را موجب تباهی آیین نحو و روی‌آورنده بدان را گرفتار در مهلکه خوانده است (نک: مقری، ۲/۴۳۴). جالب اینکه منابع متأخر که با ناباوری به این انتقادات نگریسته‌اند، سخن ابوحیان را ناشی از حسادت وی نسبت به ابن مالک دانسته‌اند (نک: مکرم، ۱۷۴-۱۷۵)، حال آنکه این نظر مورد تأیید هیچ‌یک از منابع کهن نیست.

آنچه دربارهٔ آراء نحوی ابن مالک می‌توان گفت، این است که در روزگار وی جدالها و اختلافات بر سر مسائل نحوی فروکش کرده بود و نحویان بهتر می‌دیدند، به جای کشمکش، مقبول‌ترین رأی را از هر

مکتبی که باشد، بپذیرند. ابن مالک را نیز با توجه به آثارش نمی‌توان وابسته به مکتب نحوی خاصی دانست، چه وی در برخی مسائل تابع مکتب کوفه (نک: اشمونی، ۱/۵۴، ۱۰۱، ۲۱۳، ۳۹۹)، در برخی دیگر پیرو مکتب بصره (نک: همو، ۱/۲۶۶، ۳۰۱) و گاه نیز دنباله‌رو نحویان بغداد و یا اندلس بوده و خود نیز در برخی از موارد آرائی منحصر به فرد داشته است (نک: ابن هشام، ۲/۴۵۵ - ۴۵۷؛ قس: ضیف، ۳۱۰). ابن مالک همانند ابن خروف (ه م)، در انتخاب شواهد نحوی، علاوه بر آیات قرآن و اشعار کهن، از احادیث نبوی نیز کمک می‌گرفت و این امر اعتراض برخی از معاصرانش را برمی‌انگیخت (نک: کتانی، ۱۰۸؛ برکات، ۴۵ - ۴۸). بسیاری از نحویان از جمله ابوحیان (۶۷، ۷۳، ۳۴۵، جم)، ابن هشام (همانجا، جم) و عبدالقادر بغدادی (۱/۴، جم) در آثار خود به آراء او اشاره کرده‌اند.

آثار چاپی:

۱. *الاعلام بمثلث الکلام*، ارجوزه‌ای است در ۲٬۷۵۵ بیت که در آن کلمات مثلث با معانی مختلف بر حسب حروف معجم گردآوری شده است. این منظومه که مؤلف آن را در حلب سروده و به ملک ناصر نوهٔ صلاح‌الدین ایوبی تقدیم داشته است (نک: ابن مالک، *الاعلام*، ۲)، در ۱۳۹۹ ق به کوشش احمد امین شنقیطی در مصر به چاپ رسیده است.

۲. *الاعتضاد فی الفرق بین الظاء و الضاد*، شرحی است منظوم بر *قصیدة فی الفرق بین الظاء و الضاد* (سید، ۱/۵۸) در ۶۲ بیت که خود آن نیز توسط مؤلف به اختصار شرح شده است. این اثر به همراه شرح آن به کوشش حسین تورال و طه محسن در نجف (۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م) به چاپ رسیده است. دو ذیل بر آن با نامهای *فصل فیما یقال بضاد و ظاء* و *فصل فیما یقال بطاء مهملة و ظاء معجمة* در برلین موجود است (آلوارت، شم 7023).

۳. *الاعتماد فی نظائر الظاء و الضاد*. ابن مالک در این اثر ۳۳ واژهٔ نظیر هم را که ظاء و ضاد در آنها به کار رفته، مانند حاضر و حاظر، گردآوری کرده و به شرح معانی مختلف آنها، به ترتیب حروف معجم و با استشهاد به آیات قرآن و احادیث و اشعار کهن، پرداخته است. این اثر که به گفتهٔ خود مؤلف (*الاعتماد*، ۲۳) در حین تألیف از کتاب دیگر وی *الارشاد فی الفرق بین الظاء و الضاد* (نک: آثار یافت نشده، شم ۱) گردآوری شده است، نخستین بار به کوشش حاتم ضامن در مجلهٔ *المجمع العلمی العراقی* (۱۹۸۰ م) و سپس در بیروت (۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است.

۴. *الفیة* یا *الخلاصة*. این کتاب که ابن مالک شهرت خود را مدیون آن است، خلاصه‌ای است در ۱٬۰۰۲ بیت از کتاب منظوم وی *الکافیة الشافیة* (نک: اثر شم ۱۰). مؤلف کتاب را در ۷۱ باب و بر اساس *الفیهٔ* ابن معطی (ه م) در حماه تألیف کرده (مقری، ۲/۴۳۵؛ قس: ابن عقیل، ۱۱) و به فرزندش تقی‌الدین محمد معروف به اسد و به روایتی به شیخ شرف‌الدین بارزی حموی تقدیم داشته است (نک: ابن جزری، ۲/۱۸۱). کتاب با «باب الکلام و مایتألف منه» آغاز می‌شود و با باب «الادغام» پایان می‌یابد. افراط در ایجاز که طبیعت اینگونه منظومه‌هاست، پیچیدگیهایی را در مطالب این کتاب پدید آورده و آن را نیازمند شرح و تبیین ساخته است. از این‌رو علاوه بر خود مؤلف و فرزندش بدرالدین، بسیاری از معاصران وی و نیز نحویان پس از او به شرح آن پرداخته‌اند. معروف‌ترین شارحان *الفیة* عبارتند از: اثیر الدین ابوحیان غرناطی، عبدالله بن یوسف ابن هشام، ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمن معروف به ابن عقیل، شمس‌الدین حسن بن قاسم معروف به ابن ام قاسم، علی بن محمد اشمونی و محمد بن عبدالرحمن بن صائغ (برای بقیهٔ شروح و حواشی و ترجمه‌ها، نک: بروکلمان، همانجا). این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله: در بولاق (۱۲۵۱ و ۱۲۵۳ ق)؛ در پاریس به کوشش سیلوستردوساسی[1] با شرح آن (۱۸۳۳ م). وی پیش‌تر نیز ۸ فصل از آن را با ترجمهٔ فرانسوی در «منتخبات نحوی»[2] خود در پاریس (۱۸۲۹ م) منتشر ساخته بود؛ در قُسطنطنیه به کوشش پنتو[3] با ترجمهٔ فرانسوی (۱۸۸۷ م)؛ در بیروت به کوشش گگویه[4] با شرح و تعلیقات به فرانسه (۱۸۸۸ م)؛ ترجمه و شرح ایتالیایی آن توسط ویتو[5] در بیروت (۱۸۹۸ م)؛ در قاهره به کوشش عبدالکریم محمد اسعد (۱۹۳۰ م) و بار دیگر در ۱۹۷۲ م. این اثر در ۱۲۷۹ ق در تهران چاپ سنگی شده و از آن پس بارها به طور مستقل و یا در ضمن کتابهای دیگر در ایران به چاپ رسیده است.

۵. *تحفة المودود فی المقصود و الممدود*، منظومه‌ای است در ۱۶۴ بیت که در هر بیت آن معنی دو واژهٔ هم‌شکل، اما مختلف المعنی را که یکی به الف مقصوره و دیگری به الف ممدوده ختم شده، مانند ثری و ثراء، با استشهاد به اشعار عرب آورده است. این اثر یک بار به کوشش ابراهیم یازجی (۱۸۹۷ م) و بار دیگر به کوشش احمد شنقیطی همراه با کتاب *الاعلام بمثلث الکلام* (۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م) در قاهره به چاپ رسیده است.

۶. *تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد*. ابن مالک این کتاب را که خلاصه‌ای از اثر مفقود دیگرش، *الفوائد* می‌باشد، در ۸۰ باب نوشته است. نخستین باب آن «الکلام و ماینعلق به» و آخرین آن «باب الهجاء» است و احتمالاً چنانکه از شرح ناتمام آن برمی‌آید، آخرین تألیف وی بوده، اما مرگ به او امان نداده است تا آن را تمام کند و پسرش ابن ناظم آن را کامل کرده است. تنها فرق مهم این اثر با *الفیة* این است که این به نظم و آن به نثر است. بر این کتاب نیز شرحهای بسیار نوشته‌اند. از معروف‌ترین شارحان آن اثیرالدین ابوحیان غرناطی است که شرح ابن مالک و تکملهٔ فرزندش ابن ناظم را با نام *التخییل الملخص من شرح التسهیل* خلاصه کرده و شرح مستقلی نیز با نام *منهج السالک*، یا *التذییل و التکمیل فی شرح التسهیل*، بر آن نوشته و

1. Sylvestre de Sacy 2. *Anthologie grammaticale.* 3. L. Pinto 4. A. Goguyer 5. E. Vitto

در آن ابن مالک را سخت مورد انتقاد قرار داده است (حاجی خلیفه، ۴۰۵/۱). علاوه بر او، بدرالدین حسن بن قاسم، شهاب‌الدین احمد بن یوسف و عبدالرحمن بن عقیل نیز شرحهایی بر آن نوشته‌اند (برای بقیهٔ شروح و خلاصه‌ها، نک‍: بروکلمان، ۲۷۶/۵ ـ ۲۷۷). این اثر در ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م به کوشش محمد کامل برکات در قاهره به چاپ رسیده است.

۷. شرح عمدة الحافظ و عدة اللافظ، شرحی است بر کتاب مختصر *عمدة الحافظ* مؤلف که یک بار به کوشش عبدالمنعم احمد هریری در قاهره (۱۹۷۵ م) و بار دیگر به کوشش عدنان عبدالرحمن دوری (۱۹۷۷ م) به چاپ رسیده است.

۸. *شواهد التوضیح و التصحیح لمشکلات الجامع الصحیح*. ابن مالک در این کتاب که مشتمل بر ۷۱ مبحث نحوی است، الفاظ دشوار بخشی از *صحیح* بخاری را که خود در محضر استادش، شرف‌الدین علی یونینی، و با قرائت وی شنیده، تصحیح و ضبط کرده است (ابن مالک، *شواهد التوضیح*، ۲۲۰). این اثر نخستین بار در ۱۳۱۹ ق در الله‌آباد هند و سپس به‌کوشش محمدفؤاد عبدالباقی در قاهره (۱۹۵۷ م) و بیروت (۱۹۸۰ م) چاپ شده است.

۹. *فصل فی ذکر افعال جائت لاماتها بالواو و الیاء*، ابیاتی است مشتمل بر افعالی که لام الفعل آنها واو یا یاء است. این اثر در ۱۸۵۹ م همراه با کتاب *السامی فی الاسامی* تألیف احمد بن محمد میدانی و نیز در ۱۹۴۹ همراه مجموعهٔ *المتون الکبیر* در قاهره به‌چاپ رسیده است.

۱۰. *الکافیة الشافیة*، منظومه‌ای است در نحو مشتمل بر ۲٬۷۹۰ بیت که گویا مؤلف، آن و شرحش *الوافیة* را به تقلید از دو کتاب *الکافیة* و *الوافیهٔ* ابن حاجب نوشته است. با این تفاوت که *الکافیهٔ* ابن حاجب به نثر و فقط حاوی مطالب نحوی است و *الکافیهٔ* ابن مالک به نظم و حاوی موضوعات صرفی و نحوی هردوست. شرح آن، *الوافیة* نیز، برخلاف *الوافیهٔ* ابن حاجب، به نثر نوشته شده است. *الکافیة الشافیة* به گفتهٔ زرکلی (۲۳۳/۶) به چاپ رسیده است.

۱۱. *لامیة الافعال* یا *المفتاح فی ابنیة الافعال*. این کتاب متممی است بر *الفیة* در مباحث صرفی، شامل ۱۱۴ بیت. بر این کتاب نیز شرحهایی نوشته شده که مهم‌ترین آنها از آن ابن ناظم، پسر ابن مالک است. از دیگر شارحان آن ابن عبدالدائم، ابن دهقان نسفی و ابن سعید مکلاتی را می‌توان نام برد (برای بقیهٔ شروح، نک‍: بروکلمان، ۲۹۲/۵ ـ ۲۹۳). این اثر را گگویه با ترجمه و حواشی و شرح مصطلحات آن به فرانسه، همراه با *الفیة* (نک‍: اثر شم ۴) منتشر ساخته است. شرح ابن ناظم نیز سه‌بار، به کوشش کلگرن[1] در هلسینگفورس سوئد (۱۸۵۴م)، کلگرن و فولک[2] در سن پترزبورگ (۱۸۶۴م) و فولک در لایپزیک، (۱۸۶۶م) منتشر شده است. *لامیة الافعال* بارها در هند (۱۲۶۱ ق)، قاهره (۱۲۷۳ ق)، فاس (۱۳۱۷ ق) و تونس (۱۳۲۹ ق) به چاپ رسیده است.

۱۲. *المصباح فی علمی المعانی والبیان*. این اثر در مصر به چاپ رسیده است (نک‍: طلس، ۱۹۹).

۱۳. *الوافیة* (نک‍: شم ۱۰).

ب ـ آثار خطی: ۱. *ارجوزة فی الفرق بین الضاد والظاء*، در ۱۹۵ بیت که احتمالاً صورت منظوم *الاعتماد فی نظائر الظاء والضاد* است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های اوقاف بغداد (همو، ۳۰۶)، ظاهریه (ظاهریه، علوم لغت، ۱۷۰ ـ ۱۷۱) و کتابخانه‌های دیگر موجود است (معید، ۳۰ (۲)/۶۰۵ ـ ۶۰۶)؛ ۲. *ارجوزة فی الظاء والضاد*. نسخه‌ای از این اثر مشتمل بر ۴۰ بیت در رباط (علوش، ۳۶۷/۱) و نسخه‌ای دیگر مشتمل بر ۵۰ بیت در ظاهریه (ظاهریه، همان، ۱۷۱) موجود است؛ ۳. *ارجوزة فی جملة القسم*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ عمومی اوقاف بغداد و نیز دارالکتب مصر موجود است (جبوری، ۱۴۲ ـ ۱۴۳؛ برکات، ۲۸)؛ ۴. *اکمال الاعلام بمثلث الکلام*، اثری است منظوم که احتمالاً تکملهٔ *الاعلام بمثلث الکلام* است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (برکات، همانجا)؛ ۵. *الالفاظ المختلفة فی المعانی المؤتلفة*. نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، شم 7041)، ظاهریه (ظاهریه، همان، ۶۳ ـ ۶۴) و رامپور (بروکلمان، ۲۹۴/۵) موجود است؛ ۶. ایجاز التعریف فی علم التصریف. نسخه‌هایی از آن در اسکوریال (ESC², شم 86) و کتابخانهٔ غرویه (محفوظ، ۲۴، ۲۹) موجود است؛ ۷. *تحفة الاحظاء فی الفرق بین الضاد والظاء*. نسخه‌ای از این اثر که احتمالاً با آنچه برکات (ص ۳۴) از آن با نام *قصیدة اخری فی الفرق بین الضاد والظاء* یاد کرده، یکی است، در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول (معید، ۳۰(۲)/ ۵۸۸) موجود است؛ ۸. *تصریف ابن مالک*، رساله‌ای است کوچک در علم صرف که یک نسخه از آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۶۰/۱) و نسخه‌ای دیگر از آن با عنوان *ضروری التصریف* در احمدیهٔ حلب (درویش، ۲۶ ـ ۲۷) موجود است؛ ۹. *تنبیهات ابن مالک*، *تذکراتی است بر کتاب عمدة الحافظ* مؤلف. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه موجود است (ازهریه، ۱۳۷/۴)؛ ۱۰. *رسالة فی الالفاظ المتفقة المبنی المختلفة المعنی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، همان، ۵۶۷ ـ ۵۶۸) موجود است؛ ۱۱. *رسالة فی الاشتقاق*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (همان، ۴۷۳) موجود است؛ ۱۲. *رسالة فی بعض الصیغ ومعانیها واستعمالها*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (نک‍: همان، ۴۷۳ ـ ۴۷۴) موجود است؛ ۱۳. *سبک المنظوم و فک المختوم*. نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، شم 6630) موجود است؛ ۱۴. *الشافیة شرح الوافیة*، شرحی است بر *الفیهٔ* ابن معطی. نسخه‌ای از آن در جامع کبیر صنعا موجود است (صنعا، ۱۴۶۹/۳ ـ ۱۴۷۰)؛ ۱۵. شرح *تحفة المودود*، در شرح قصیدهٔ المقصور والممدود. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (برکات، ۳۲)؛ ۱۶. *ضوابط ظاءات القرآن*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ قوغوشلر ترکیه موجود است

1. Kellgren 2. Volck

(معید، همانجا)؛ ۱۷. *العروض*. نسخه‌هایی از آن در اسکوریال (ESC[2] شم 330)، پاریس (وایدا، شم 3613)، شورا (شورا، شم (۲) ۱۹۸۴) موجود است؛ ۱۸. *الفرق بین الظاء والضاد*. نسخه‌ای از آن در ظاهریه (ظاهریه، همان، ۵۶۸) موجود است؛ ۱۹. *القصیدة الدالیة المالکیة فی القراءات* یا *القصیدة المالکیة فی القراءات السبع*، در ۸۰۰ بیت که بر اساس سور قرآن مرتب شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، علوم قرآن، خیمی، ۴۲۷/۱)، دارالکتب (سید، ۲۱۳/۲) و لاله‌لی (بروکلمان، ۲۹۵/۵) موجود است؛ ۲۰. قصیدة فی *الاسماء المؤنثة*. نسخه‌ای از آن در قاهره (همانجا) موجود است؛ ۲۱. قصیدة فی *الفرق بین الضاد والظاء*، در ۷۴ بیت. نسخه‌ای از آن در دارالکتب (معید، ۳(۲)/۶۰۸) موجود است؛ ۲۲. *مسائل فی النحو*. نسخه‌ای از آن در ظاهریه (ظاهریه، مجامیع، ۱۴۱/۲) موجود است؛ ۲۳. معانی *ابنیة الاسماء الموجودة فی المفصل للزمخشری*، شرحی است بر کتاب *المفصل* زمخشری. نسخه‌ای از آن در ظاهریه (همان، علوم لغت، ۵۶۸ ـ ۵۶۹) موجود است؛ ۲۴. *نظم کفایة المتحفظ*، رساله‌ای است در مترادفات. نسخه‌هایی از آن در گوتا (پرچ، شم 422) و دانشگاه ییل (نموی، شم 422) موجود است؛ ۲۵. *وفاق الاستعمال فی الاعجام والاهمال*. این اثر که برکات (ص ۳۴) آن را با عنوان *الوفاق فی الابدال* معرفی کرده، احتمالاً همان اثری است که طاش کوپری‌زاده (ص ۱۱۶) از آن با عنوان مختصر *فی الابدال* یاد کرده است. نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ شهید علی پاشا موجود است (بروکلمان، همانجا)؛ ۲۶. همزیة *جمال‌الدین*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ عباسیهٔ بصره موجود است (*مخطوطات*، ۱۶۰/۲)؛ ۲۷. *اجوبة علی اسئلة جمال‌الدین الیمنی فی النحو*. نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا (ریو، شم 1203؛ قس: بروکلمان، ۲۹۶/۵) موجود است.

ج ـ آثار یافت‌نشده: ۱. *الارشاد فی الفرق بین الظاء والضاد* (ابن مالک، *الاعتماد*، ۲۳)؛ ۲. *اکمال العمدة* (ابن قاضی شهبه، ۱۳۵؛ قس: سیوطی، بغیة، ۱۳۱/۱)؛ ۳. شرح *اکمال العمدة* (همانجا)؛ ۴. *التعریف فی الصرف* (طاش کوپری‌زاده، همانجا)؛ ۵. *شرح التعریف فی الصرف* (همانجا)؛ ۶. *شرح الجزولیة* (قمی، ۴۰۰/۱)؛ ۷. *شرح اللامیة فی التصریف* (نک: اثر شم ۱۵)؛ ۸. *شرح النظم الاوجز فی مایهمز ومالایهمز* (نک: اثر شم ۱۸)؛ ۹. *عمدة الحافظ* (سیوطی، همانجا)؛ ۱۰. *الضرب فی معرفة لسان العرب* (ابن عماد، ۳۳۹/۵)؛ ۱۱. *الفتاوی فی العربیة* (سیوطی، همان، ۱۳۲/۱؛ طاش کوپری‌زاده، همانجا)؛ ۱۲. *فَعَلَ وأَفْعَلَ* (صفدی، ۳۶۰/۳)؛ ۱۳. *الفوائد* (سیوطی، همانجا)؛ ۱۴. *قواعد الاعراب* (عامری، ۵۴۹)؛ ۱۵. *اللامیة فی التصریف* (ابن طولون، ۵۳۳) که احتمالاً همان *لامیة الافعال* است؛ ۱۶. *اللامیة فی القراءات* (ابن جزری، ۱۸۰/۲ ـ ۱۸۱)؛ ۱۷. *المقدمة الاسدیة*، که آن را به نام فرزندش، تقی‌الدین معروف به اسد، نوشته است (صفدی، همانجا)؛ ۱۸. *النظم الاوجز فی مایهمز وما لایهمز* (صفدی، سیوطی، همانجاها؛ قس: برکات، همانجا)؛ ۱۹. *نظم الفوائد* (سیوطی، همانجا)؛ ۲۰. *نکتة النحویة علی مقدمة ابن الحاجب* (برکات، ۲۳).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۴م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن رافع، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس، بغداد، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن طولون، محمد، *القلائد الجوهریة*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ ابن عقیل، عبدالله، *شرح ابن عقیل*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکربن احمد، *طبقات النحاة والنحویین*، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مالک، محمدبن عبدالله، *الاعلام بمثلث الکلام*، به کوشش احمدبن امین شنقیطی، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ همو، *الاعتماد فی نظائر الظاء والضاد*، به کوشش حاتم صالح ضامن، بغداد، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۵م؛ همو، *شواهد التوضیح والتصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق /۱۹۷۰م؛ ابن‌هشام، عبدالله بن یوسف، *مغنی اللبیب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بغداد، موسسة الرسالة؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق /۱۹۷۱م؛ اشمونی، نورالدین بن محمد، *شرح الاشمونی علی الفیة ابن مالک*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۵۸ ق /۱۹۳۹م؛ برکات، محمد کامل، مقدمه بر *تسهیل الفوائد* ابن مالک، قاهره، ۱۳۸۸ ق /۱۹۶۸م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ‌الادب العربی*، ترجمهٔ رمضان عبدالتواب، قاهره، ۱۹۷۵م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بیروت، دارصادر؛ جبوری، عبدالله، *فهرست مخطوطات حسن الانکرلی*، نجف، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۷م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ درویش، عدنان، *نشرة مکتبیة*، سوریه، وزارة الثقافة؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید، *خطی*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۴م؛ همو، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۸م؛ شورا، *خطی*؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ صنعا، *خطی*؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ طاش کوپری‌زاده، احمدبن مصطفی، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ ق؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۳م؛ ظاهریه، *خطی*؛ عامری، محمدبن یحیی، *غربال الزمان*، به کوشش محمد ناجی زعبی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵م؛ علوش، یوسف، *فهرست المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط*، رباط، ۱۹۵۴م؛ قمی، عباس، *الکنی والالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ کتانی، عبدالله کامل، «لحظات مع ابن مالک فی الفیته»، *مجلة دعوة الحق*، مغرب، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م، س ۱۳، شم ۲، ۴؛ محفوظ، حسین علی، «فهرس الخزانة الغرویة بالنجف»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۹م، شم ۵؛ *مخطوطات المکتبه العباسیة فی البصرة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶م؛ معید، محمد جبار، «کتب الضاد والظاء عندالدارسین العرب»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م، شم ۳۰؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ مکرم، عبدالعال سالم، *المدرسة النحویة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۸۰م؛ ملوی، احمدبن عبدالفتاح، حاشیه بر شرح المکودی، قم، منشورات الرضی؛ نیز:

Ahlwardt; ESC[2]; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, 1956; *Pertsch*; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Vajda, Georges, *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953.

عنایت الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ مالِک، ابوعبدالله محمدبن مالک حمادی یمانی (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ق / ۱۰۳۶ ـ ۱۰۹۴م)، تاریخ‌نگار یمنی معاصر با علی ابن محمد صُلَیحی، داعی فاطمی و سرسلسلهٔ دولت صلیحیان یمن. تاریخ وفاتش را ح ۴۷۳ ق (حبشی، ۹۴) و ح ۴۷۰ ق (سید، ایمن، ۹۲) نیز ذکر کرده‌اند. از زندگانی، استادان و شاگردان وی چیزی نمی‌دانیم. هرگونه آگاهی در مورد او برگرفته از رسالهٔ خود وی با عنوان *کشف اسرار الباطنیة واخبار القرامطة* است. ابن مالک می‌نویسد: گزارشهایی که از بدنامی و بدکرداری صلیحی و پیروان مذهب او زبانزد مردم بود و مورد انکار صلیحی قرار می‌گرفت، وی را برآن داشت تا در جرگهٔ صلیحیان درآید و راست و دروغ آنچه را که به این مذهب نسبت می‌دهند، دریابد و از اسرار و آموزشهای پیروان آن آگاه گردد (ص ۱۹۲). اما شتروتمان در مقدمه‌ای که برفصل پنجم (بیان *مذهب الباطنیة وبطلانه*) کتاب *قواعد عقائد آل محمد* تألیف محمدبن حسن دیلمی نوشته است، پس از بیان این نکته که دیلمی در تألیف این کتاب از رسالهٔ ابن مالک بهره جسته، ابن مالک را از سران زیدیه شمرده که مهارت ویژه‌ای در اخبار اسماعیلیان داشته است (ص «ط»). ابن مالک (همانجا) می‌افزاید که چون در همهٔ معانی مذهب قرمطیان نیک کاوش کرد، از آن روی گردانید و برآن شد که کفر و گمراهی پیروان این مذهب را در این رساله هویدا سازد تا هیچ مسلمانی به دام آنان گرفتار نیاید.

این رسالهٔ مختصر (۳۲ ص) از دو بخش فراهم آمده است: بخش نخست به بررسی نظریات و آموزشها و تأویلهای قرمطیان در خصوص معنای آیات قرآن اختصاص یافته و در آن از نواب و داعیان این فرقه و از شیوهٔ پرورش فریفتگان این دعوت سخن رفته و مراتب آموزش آنان را به شرح زیر برشمرده شده است: مرحلهٔ اول، آموزش نماز است که با تأویل آیهٔ ۴۳ از سورهٔ بقره: «وَأَقیمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ: نماز را برپای دارید و زکات بدهید»، آن را سالانه یک بار برگزار می‌کنند. مرحلهٔ دوم رواشمردن شراب و قمار است با تأویل آیهٔ ۳۲ از سورهٔ اعراف: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زینَةَ اللّٰهِ الَّتی أَخْرَجَ لِعِبادِه وَالطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ: بگو چه کسی زینتهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و خوردنیهای خوش طعم را، حرام کرده است؟». مرحلهٔ سوم روا شمردن روزه خواری و تعبیر از روزه به سکوت و خاموشی است، با تأویل آیهٔ ۲۶ سورهٔ مریم: «فَقولی إِنّی نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْیَوْمَ إِنْسِیّاً: برای خدای رحمان روزه نذر کرده‌ام و امروز با هیچ بشری سخن نمی‌گویم». مرحلهٔ چهارم برگرداندن معنای طهارت به پاکی قلب با بی‌اعتبار شمردن احکام شرع درباب طهارات و نجاسات و تأویل آیه‌های مربوط به آن است. مرحلهٔ پنجم که از دیدگاه قرمطیان نهایت سعادت به شمار می‌آمده، عبارت است از روی آوردن به بهشت دنیوی (به پیروی از بهشت اخروی) با تعبیری خاص که به بهره‌وری اشتراکی از زنان می‌انجامیده است.

ابن مالک می‌افزاید که داعی قرمطی پس از آموختن هر مرحله ۱۲ دینار به عنوان «قربانی» می‌گرفته است (صص ۱۹۳-۱۹۵). بخش دوم کتاب به شرح چگونگی ریشهٔ دعوت قرمطیان و تاریخ و دعات آنان اختصاص یافته است. ابن مالک ظهور عبدالله بن میمون قدّاح (۲۷۶ ق / ۸۸۹ م) در کوفه را ریشهٔ این دعوت دانسته و او را فیلسوف، ستاره‌شناس، دانا به همهٔ مذهبها و خدمتگزار اسماعیل بن جعفر صادق (ع) و از احبار یهود از فرزندان شلعلع از شهر سلمیهٔ شام شمرده که به اسلام تظاهر می‌کرده است (ص ۱۹۶-۱۹۷). کلام ابن مالک در این مورد خالی از تشویش نیست، زیرا اسماعیل بن جعفر صادق (ع) در ۱۴۳ ق وفات یافته است و مسلماً عبدالله بن میمون نمی‌توانسته، خدمتگزار او بوده باشد. همچنین وی در جای دیگری از کتاب (ص ۲۰۰) قداح، پدر عبدالله ، را از دعات باطنیه شمرده است. و این مطلب نیز با آغازشدن دعوت باطنیه با ظهور عبدالله بن قداح سازگار نیست. ابن مالک در اینکه چرا قرمطیان را به یهودی تبار بودن متهم ساخته، گوید که ایشان یهودیان را به وزارت و حکومت می‌گمارند و آنان را برجان و مال مسلمانان مسلط می‌سازند (ص ۲۰۰). نیز در بررسی تبارنامهٔ قرمطیان این گمان را که آنان از فرزندان محمدبن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) هستند، رد می‌کند (ص ۱۹۹). سپس به ذکر اخبار میمون قداح و خروجش از سلمیه به سوی کوفه می‌پردازد و در اخباری که از ابوسعید جَنّابی به هنگام ورودش به مکه در ۳۱۷ ق / ۹۲۹ م نقل می‌کند، کشتار دسته جمعی ۱۳۰٬۰۰۰ نفر از حجاج و منع فریضهٔ حج و کندن حجرالاسود و انتقال آن به احساء را بدو نسبت می‌دهد (۲۰۰-۲۰۱). ابن سمره (ص ۷۷) نیز همین واقعه را به نقل از ابن مالک باز گفته است، در حالی که این حادثه توسط ابوطاهر سلیمان جنابی برادر ابوسعید به وقوع پیوسته است (ابن اثیر، ۲۰۷/۸).

مؤلف در ادامهٔ سخن، به ذکر احوال حسن بن مهران معروف به مقنع، محمدبن زکریا و علی بن فضل جدنی یمانی و آنچه او در خوار شمردن شرع و حلال داشتن محرمات انجام داده، پرداخته و سپس اخبار فرزندان منصور و آغاز دولت صلیحیان در یمن و قیام علی بن محمد صلیحی و دعوت قرمطیان در ح ۴۳۹ ق / ۱۰۴۷ م را آورده است. این رساله با وجود مخالفت با صلیحیان، در تحقیق پاره‌ای رویدادها به ویژه وضع سرزمین یمن از نظر دینی در ایام زمامداری صلیحیان و قیام علی بن محمد صلیحی و بررسی تاریخ باطنیه، مرجعی مورد اعتماد و مستند است (همدانی، ۷؛ حبشی، ۹۴) و برای بیشتر نویسندگانی که با دعوت خلفای فاطمی در یمن مخالفت می‌ورزیدند و همهٔ تاریخ نگاران سنّی یمن چون ابن سمره (صص ۷۶-۷۸) و جندی، شایان اعتماد بوده است (سید، فؤاد، ۷۸). برخی از محققان معاصر برآنند که اطلاعات جندی در *سلوک* و خزرجی در *کفایه* دربارهٔ ابن مالک برگرفته از *کشف اسرار الباطنیة واخبار القرامطة* است (EI²).

برنارد لویس رسالهٔ ابن مالک را کهن‌ترین نوشته‌ای می‌داند که در آن اصل فاطمیان، از یهود دانسته شده است (ص ۸۲). به نظر می‌رسد

که این رساله پیش از *فضائح الباطنیة* غزالی نوشته باشد (حبشی، همانجا؛ قس: بدوی، «ج»).

کشف اسرار الباطنیة نخستین بار در ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۹ م از روی نسخهٔ کتابخانهٔ سوهاج (مصر) با مقدمهٔ محمد زاهد کوثری (سید، ایمن، ۹۲)، سپس در ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م به پیوست *التبصیر فی الدین* اسفراینی و سرانجام در ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م در مصر به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سمرهٔ جعدی، عمربن علی، *طبقات فقهاء الیمن*، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن مالک، محمدبن ابی الفضائل، «کشف اسرار الباطنیة واخبار القرامطة»همراه *التبصیر فی الدین* ابوالمظفر اسفراینی، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر *فضائح الباطنیة* ابوحامد غزالی، قاهره، ۱۳۸۳ ق./ ۱۹۶۴ م؛ حبشی، عبدالله محمد، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیة؛ سید، ایمن فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ سید، فؤاد، حاشیه بر *طبقات فقهاء الیمن* (نک: ابن سمرهٔ جعدی در همین مآخذ)؛ شتروتمان، مقدمه بر *بیان مذهب الباطنیة وبطلانه*، اثر دیلمی، استانبول، ۱۹۳۸ م؛ لویس، برنارد، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همدانی، حسین بن فیض الله، *الصلیحیون*، قاهره، ۱۳۵۹ ق؛ نیز: EI.[2]

فریبا جابدرپور

اِبْنِ مَأْمون، احمد بن علی الزوال (ذیقعدهٔ ۵۰۹ ـ ۱۹ شعبان ۵۸۶/ آوریل ۱۱۱۶ ـ ۲۱ سپتامبر ۱۱۹۰)، نحوی، لغوی، محدث وخطاط. او از نادر کسانی است که زندگی‌نامهٔ خود را نوشته و یاقوت عیناً آن را نقل کرده است. گفته‌های دیگران نیز بیشتر نقل از همین زندگی نامه است. جد اعلای او مأمون خلیفه بود و به همین سبب است که وی نیز به ابن مأمون شهرت یافته است (یاقوت، ۱۷۵/۴).

ابن مأمون در محلهٔ درب فیروز بغداد زاده شد و چون درگذشت در محلهٔ باب حرب همان شهر به خاک سپرده شد (همو، ۱۷۷/۴؛ قفطی، ۸۹/۱). پدرش در دوران خلافت مستظهر (۴۸۷ ـ ۵۱۲ ق/ ۱۰۹۴ ـ ۱۱۱۸ م) و بعد در عهد مسترشد (۵۱۲ ـ ۵۲۹ ق/ ۱۱۱۸ ـ ۱۱۳۵ م) مدتی ریاست «دیوان زمام» را به عهده داشت (یاقوت، همانجا). ابن مأمون در اوان جوانی قرائات دهگانه را به همراه اسماعیل بن جوالیقی (پسر ابومنصور جوالیقی) نزد ابوبکر علی مرزوقی و فنون خوشنویسی را نیز نزد حسن بن منصور جزری آموخت (همانجاها). وی مدت یازده سال در مصاحبت ابومنصور جوالیقی (د ۵۳۹ ق/ ۱۱۴۴ م) بود و نحو و لغت را از او آموخت و کتابهای متعددی نیز نزد او خواند (همانجاها). ابن مأمون از استادان و مشاهیر عصر خود ازجمله ابن الحصین و ابوالعز ابن‌کادش و بدر مولی عبدالمحسن حدیث شنید (ذهبی، ۱۱۲؛ قفطی، همانجا).

ابن دبیثی گوید که از وی حدیث شنیده و ابوالفتوح ابن حصری از او روایت کرده است (ذهبی، همانجا). ابن مأمون در ۵۳۴ ق/ ۱۱۴۰ م منصب قضای دُجَیل بغداد را به عهده گرفت (یاقوت، ۱۷۸/۴؛ قفطی، همانجا) و مدتی در این سمت باقی ماند، اما همینکه مستنجد به خلافت (۵۵۵ ـ ۵۶۶ ق/ ۱۱۶۰ ـ ۱۱۷۱ م) رسید، بر قضات سخت گرفت و اموال بسیاری از آنان ازجمله ابن مأمون را مصادره کرد (یاقوت، ۱۸۱/۴). وی مدت یازده سال یعنی تا پایان خلافت مستنجد در چنین وضعی به سر برد (همانجا)، ولی با روی کار آمدن مستضیء (۵۶۶ ـ ۵۷۵ ق/ ۱۱۷۱ ـ ۱۱۷۹ م) مورد لطف وی قرار گرفت و با وساطت وزیر عضدالدوله در برخی امور حکومتی به کار گمارده شد (همو، ۱۸۳/۴). ابن مأمون شعر نیز می‌سرود و یاقوت (۱۸۴/۴ ـ ۱۸۵) ۶ بیت از اشعار او را ضبط کرده است.

آثار: ۱. *اسرار الحروف*، که در آن از مخارج و مواضع حروف و اشتقاق اسمها و آراء مختلف علمای لغت در این باره به بحث پرداخته بود (یاقوت ۱۸۲/۴)؛ ۲. شرح کتاب *فصیح* ثعلب (همانجا؛ بغدادی، ۸۸/۱).

مآخذ: بغدادی، هدیه؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

رحمت پور محمد شیرجوپشت

اِبْنِ ماهان، علی‌بن عیسی‌بن ماهان (مق ۱۹۵ ق/ ۸۱۱ م)، از امیران و فرمانروایان نامدار دورهٔ نخستین حکومت عباسیان که مدتی از سوی هارون‌الرشید حکومت ناحیهٔ خراسان را در دست داشت. پدرش عیسی‌بن ماهان که از موالی بنی خزاعه بود، در آغاز از زمرهٔ یاران ابومسلم به شمار می‌رفت، ولی چندی بعد از او گسست و جانب ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفهٔ عباسی، را گرفت و زمانی که قدرت ابومسلم در خراسان رو به افزایش بود، به توطئهٔ برضد او و اطرافیانش اقدام کرد و حتی به اغوای خلیفه، مردم را بر وی شورانید (دنیل، ۱۲۰ـ۱۲۱)، لیکن چندی نگذشت که به امر ابومسلم کشته شد (بلاذری، ۱۶۹/۳).

علی‌بن عیسی به لحاظ سوابق پدرش، از زمان جوانی مورد اعتماد خلفا بود و مناصب دیوانی را تا مقامات عالی به دست آورد. ترقی ابن ماهان در دیوان خلافت، پس از درگذشت منصور خلیفهٔ عباسی (۱۵۸ ق/ ۷۷۵ م) آغاز شد. چون عیسی بن موسی ــ که از محارم خلیفه و ولیعهد سابق منصور بود ــ بیعت با مهدی جانشین و پسر او را نپذیرفت، علی در مجلس رسمی و با حضور بزرگان بنی عباس، عیسی را با تهدید به قتل وادار به بیعت با مهدی کرد (ابن اثیر، ۳۴/۶) و از این پس مورد توجه خلیفهٔ جدید قرار گرفت. او در ۱۶۷ ق/ ۷۸۴ م به ریاست نگهبانان موسی‌بن مهدی، فرزند خلیفه منصوب گشت (سوردل، 120) و چون موسی الهادی به خلافت رسید، او را صاحب شُرطه (رئیس پلیس) کرد (بلعمی، ۱۱۷۰/۲). ابن ماهان در ۱۸۰ ق، به روزگار خلافت هارون الرشید، بی آنکه شایستگی حکومت داشته باشد، به امیری خراسان رسید (نک: همو، ۱۲۰۵/۲؛ ابن اثیر، ۱۵۰/۶)، با اینهمه هارون در نامه‌ای به خط خویش او را «ابن الزّانیة» (روسپی زاده) خطاب کرده است (طبری، ۳۲۷/۸).

چنین می‌نماید که اوضاع آشفتهٔ خراسان و شورشهای پی درپی

محلی ــ که ریشه در نابسامانی اوضاع اقتصادی و اجتماعی داشت ــ در ایام خلافت هارون الرشید (۱۷۰ـ ۱۹۳ ق/ ۷۸۶ـ۸۰۹ م) همچنان به قوت خود باقی بود و اقدامات سریع نظامی عمال خلیفه در سرکوب آنها و تعویض مکرر حکام منطقه (حمزهٔ اصفهانی، ۱۴۲ـ۱۴۴) نیز امنیت سراسری خراسان را تأمین نکرد.

عباسیان چون در مقابل ایرانیان رفتاری کاملاً متفاوت با پیشینیان خود داشتند و در عزل و نصب حکام خراسان، برخلاف بنی امیه که این امر را برعهدهٔ امیر عراق می‌نهادند، شخصاً اقدام می‌کردند (اشپولر، 316, 324)، هارون نیز به پیروی از این اصل، ابن ماهان را، به رغم مخالفت یحیی برمکی (بیهقی، ۴۷۰) و دیگر وزیران (بلعمی، همانجا)، در نهان به قصد دستگیری یحیی علوی (بلعمی، ۱۱۹۶/۲؛ بووا، ۱۱۴؛ دنیل، ۱۸۵)، به سوی آن منطقهٔ وسیع ثروت خیز گسیل داشت (طبری، ۲۶۹/۸؛ ابن اثیر، همانجا). ابن ماهان پس از ورود به خراسان، یحیی را که در ایام حکومت فضل برمکی (بیهقی، ۴۶۹ـ ۴۷۰) یا برادرش جعفر (ابن خلکان، ۳۳۴/۱ـ۳۳۵) در آن سامان به مصالحه گراییده بود و از هارون‌الرشید «امان» داشت (طبری، ۲۴۲/۸ ـ ۲۴۳؛ مسعودی، ۱۹۳/۶، ۳۰۰)، در نهانگاهی بگرفت و به دارالخلافه فرستاد. خلیفه پیمان‌شکنی کرد و یحیی را کشت (بلعمی، ۱۱۹۶/۲ ـ ۱۱۹۷). ابن ماهان چون از برمکیان سخت نفرت داشت (صابی، ۵۲)، هارون را به محبتی که مردم خراسان به فضل و جعفر می‌داشتند، بدگمان ساخت و موسی پسر یحیی را به اقدامات ضدخلافت متهم نمود و از او نزد خلیفه بدگویی کرد و به گفتهٔ طبری این نخستین رخنه‌ای بود که در کار برمکیان افتاد (۲۹۳/۸؛ نیز نک‍ : گردیزی، ۱۶۳؛ ابن اثیر، ۱۷۷/۶). هارون در ۱۸۳ ق حکومت بخشی از قلمرو خلافت، یعنی بلاد شرقی و شمال شرقی ایران را به مأمون که از مادر ایرانی بود، ظاهراً براساس یک رسم کهن ایرانیان (اشپولر، 320)، تفویض کرد و سرزمینهای غربی خلافت را هم که قبلاً به دیگر پسرانش، امین ومؤتمن، انتقال داده بود، با ترتیباتی خاص و به خط و مهر آنان در صحیفه‌ها نویسانید و فرمان داد تا آنها را بر کعبه بیاویزند (طبری، ۲۷۵/۸ ـ ۲۸۶). این اقدام جدید خلیفه اگرچه تا حدی ناکامی و شکست عیسی‌بن علی، فرزند ابن ماهان و حاکم سیستان را از خوارج در ۱۸۲ ق (گردیزی، ۲۹۰ ـ ۲۹۱)، تحت الشعاع قرار دادو توجه مخصوص هارون را به صفحات شرق معطوف ساخت، لیکن تأثیری در کاهش نارضاییها برجای نگذاشت و تقسیم قلمرو اسلامی بین برادران پس از مرگ پدر، به صف‌آرایی نظامی خراسانیان و حکومت بغداد گرایید، اما کاروانهای حامل تحف و هدایای غیرقابل وصف علی‌بن عیسی که به پیشگاه خلیفه تقدیم می‌گردید، ولایت او را برای مدتی طولانی (۱۲ سال) تضمین کرد و دست خاندانش را در تاراج اموال ساکنان خراسان، ماوراءالنهر، ری، جبال، گرگان و طبرستان، کرمان، اصفهان، خوارزم و سیستان بازگذاشت (بلعمی، ۱۲۰۱/۲؛ بیهقی، ۴۷۱ـ۴۷۲). در این میان سرکوب قیام ابوالخصیب نسایی، حاکم ابیورد، در ۱۸۶ ق هرچند علی را در اعادهٔ امنیت منطقه یاری داد (ابن اثیر، ۱۷۴/۶؛ ابن تغری بردی، ۱۱۹/۲)، اما دیری نپایید که رافع بن لیث از نوادگان نصربن سیار که آخرین والی خراسان در عصر امویان بود، در ۱۹۰ ق در سمرقند دست به قیامی گسترده زد. علی پسرش عیسی را به جنگ وی فرستاد، اما لشکریانش در برابر رافع تاب مقاومت نیاوردند و شکست خوردند و عیسی در معرکه به قتل رسید و گنجی که در باغ خانهٔ او در بلخ مدفون بود، کشف گردید، و مال‌اندوزی بیحد خاندان ابن ماهان را برملا کرد (طبری، ۳۱۹/۸ـ ۳۲۰، ۳۲۴؛ ابن اثیر، ۲۰۳/۶). علی خود از آن دفاین گرانبها خبر نداشت، اما جاسوسان خلیفه ماجرا را به بغداد گزارش دادند. قیام رافع که با پشتیبانی عامهٔ مردم تا ماوراءالنهر کشیده شده بود و علی چندبار در مصاف با آنان ناکام مانده بود، بیزاری اهل خراسان را از حکومت ستمگرانهٔ ابن ماهان و انزجار آنان را از خلافت بغداد آشکار ساخت. خلیفه در ۱۸۹ ق تصمیم گرفت شخصاً به خراسان آید، اما چهار ماه اقامت در ری و رسیدن پیشکشهای کلان والی او را از عزم خود منصرف کرد (طبری، ۳۱۵/۸ـ۳۱۶). چندی بعد بر اثر شدت نارضاییها و ارسال نامه‌هایی از سوی بزرگان طبقات خراسان به بغداد در شکایت از سوء سیاست علی، هارون ناگزیر هرثمهٔ ابن‌اَعْیَن را در ۱۹۱ ق با تجهیزات نظامی، ظاهراً به کمک ابن ماهان و در باطن به قصد برافکندن وی و مطالبهٔ اموال به خراسان گسیل داشت (همو، ۳۲۶/۸ ـ۳۲۸؛ بلعمی، ۱۲۰۴/۲ـ۱۲۰۵؛ ابن اثیر، همانجا). هرثمه توانست با حیله بر علی فایق آید و حکم عزلش را که به خط خلیفه بود، به او تسلیم نماید و اموال و نقدینه‌های او را که بار ۱٬۵۰۰ شتر بود، ضبط کند (طبری، ۳۲۴/۸ـ۳۲۵). هرثمه هر روز در مسجد آدینه می‌نشست و علی را با بند پیش خود می‌نشاند و هر که را بر وی حقی بود، بازپس می‌داد (بلعمی، ۱۲۰۶/۲). به زودی مرسوم شد که حکام و دولتمردان معزول به یک مجازات سنگین نقدی نیز محکوم شوند و غرض از آن بازستاندن اموالی بود که به ستم گرفته می‌شد.

هارون در ۱۹۲ ق دومین بار قصد مسافرت به خراسان کرد تا به قلع و قمع شورشها و رتق و فتق امور بپردازد. در گرگان بخش مهمی از خزاین و نقدینه‌های علی را نزد وی آوردند. آنگاه دستور داد که علی‌بن عیسی را دستگیر کرده به بغداد فرستندو به امین نوشت تا علی را به زندان بیفکند و خود با حالت بیماری به سمت طوس روان شد. اما قبل از آنکه بتواند از نفوذ و شخصیت خویش در حل مشکلات این خطه سود جوید، درگذشت.

هارون در دومین سفر به خراسان، مأمون را به توصیهٔ فضل‌بن سهل، وزیر خردمند ایرانی، همراه خود به خراسان برد و او را با لشکری مجهز به مرو فرستاد. چون علی‌بن عیسی از قبل برای مأمون از مردم خراسان بیعت خواسته بود (طبری، ۳۹۳/۸؛ ابن اثیر، ۲۴۳/۶ـ۲۴۴)، او توانست با استفاده از شرایط مناسب و حسن تدبیر وزیر، تدریجاً امنیت و آرامش را در قلمرو خویش استقرار دهد. علاقهٔ هارون به خراسان و انگیزهٔ مسافرتهای او به آن منطقه بی‌تردید در

صف‌بندیهای بعدی امین و مأمون تأثیر گذاشت، به ویژه اینکه خلیفه در واپسین ایام عمر ضمن وصایایی به مأمون، او را به عنوان ولیعهد جانشین خود امین،منصوب کرد و مقرّر داشت همهٔ اموالی که با وی بود به مأمون داده شود. فضل‌بن ربیع ــ وزیر هارون ــ که بعد از سقوط برمکیان سعی داشت خود را به مرتبهٔ آنان برساند، برخلاف آنچه وصیت شده بود، آن خزاین و نقدینه‌ها را به بغداد نزد محمدامین برد (گردیزی، ۲۹۳). فضل از قدرت فزایندهٔ مأمون و خراسانیان هراسان بود و چون نقش عمده را در تعیین سیاست بنی عباس بر عهده داشت، با تفتین و دسیسه‌چینی، اختلاف و نزاع بین امین و مأمون را پدید آورد. در این میان تنها کسی که می‌توانست با تجارب خود در خراسان و شناختی که از طبقات مردم آن سامان داشت، فضل را تا رسیدن به هدف همراهی کند، علی‌بن عیسی‌بن ماهان، حاکم معزول و زندانی بود. از این‌رو فضل او را از زندان رها کرد. امین آنگاه به اغوای این دو، فرزند خردسالش موسی را به ولیعهدی برگزید و ابن‌ماهان را سرپرست وی کرد و فرمان داد تا مأمون و مؤتمن را از ولیعهدی خلع کنند و نام آنان را از خطبه و سکه براندازند و صحیفه‌ها از کعبه بردارند و پاره پاره کنند (بلعمی، ۱۲۱۳/۲ ـ ۱۲۱۴؛ ابن‌اثیر، ۲۲۷/۶ ـ ۲۲۸). چون مأمون از خلع خویش از منصب ولیعهدی آگاه شد، نامه‌هایی پندآمیز به امین، فضل‌بن ربیع و ابن‌ماهان نوشت و وصیت پدر را به یاد آنان آورد و خود را یکی از عاملان امیرالمؤمنین خلیفه امین برشمرد. مأمون از بدو ورود به مرو، در رفع مشکلات مردم به جد می‌کوشید. او خراج خراسان را یک چهارم تقلیل داد و به سپاهیان پاداشی برای یک سال وظیفه اعطا کرد و ارتباط مردم را با فقها تشویق نمود (جهشیاری، ۲۲۵؛ سوردل، 199-198؛ دنیل، ۱۹۳)، به طوری که در ۱۹۴ق رافع‌بن لیث که انگیزهٔ قیام او را فشار و زورگویی عمّال حکومتی علی‌بن عیسی دانسته‌اند (همو، ۱۸۸)، با آنکه از سوی بعضی اقوام همسایه حمایت می‌شد، به مأمون پناه جست (ابن‌اثیر، ۲۲۹/۶). بدین‌سان مأمون جای خویش را نزد خراسانیان که اورا «خواهرزادهٔ» خود می‌خواندند (جهشیاری، همانجا) باز کرد و همگان با او به خلافت بیعت کردند و در دفاع از خراسان و نبرد با امین و ابن‌ماهان با وی همداستان شدند.

از آن‌سو، امین که مهیای کارزار شده بود، ابن‌ماهان را به فرماندهی سپاه بغداد و جنگ با خراسانیان برگزید و ولایت همدان، نهاوند، اصفهان، قم و ری را به او واگذار کرد (قمی، ۳۷) و نامه و پیام به ملوک طبرستان و دیلم فرستاد و آنان را به قطع راههای خراسان توصیه کرد (ابن‌اثیر، ۲۴۱/۶) و قاسم‌بن عیسی‌بن ادریس، معروف به ابودُلَف عِجلی، امیر و صاحب کرج ابودلف، را به سرداری سپاه علی منصوب کرد (طبری، ۳۹۱/۸ ـ ۳۹۲). مأمون نیز لشکر خراسان را به فرماندهی طاهربن حسین، نمایندهٔ سابق ابن‌ماهان در پوشنگ به ری اعزام داشت. دو سپاه در حوالی ری به نبرد پرداختند. خراسانیان پیشدستی کرده بیعت نامه‌ای را که علی‌بن عیسی به هنگام حکومت خود در خراسان برای مأمون گرفته بود، به لشکر بغداد نمایاندند و یکی از سرکردگان سپاه خراسان آن را بر نیزه کرد و علی را مخاطب قرار داد و او را از عهدشکنی برحذر داشت (طبری، ۳۹۳/۸). این حیله مؤثر افتاد و سستی در میان جنگجویان عرب و هواداران آنان نمایان گردید (نک‍: ابن‌اثیر، ۲۴۴/۶). سرانجام در همان حملات اول، ابن‌ماهان کشته شد و لشکر بغداد منهزم گردید. طاهر بی‌درنگ سر او را برای مأمون به خراسان فرستاد.

چون خبر شکست ابن‌ماهان به بغداد رسید، امین به منظور اعزام نیروهای امدادی به همدان و ری، به فرزند او حسین‌بن علی که در این هنگام در عراق بود، دستور داد تا همراه عبدالملک‌بن صالح هاشمی، والی جدید شام، به آن سامان رود و در جمع‌آوری و تدارک سپاه کوشش ورزد، اما حسین کاری از پیش نبرد و به بغداد بازگشت و تصمیم به عزل خلیفه گرفت. او مردم را بر ضد امین بشورانید و برای مأمون در بغداد طلب بیعت کرد و در رجب ۱۹۶ به سرعت امین را از مقام خلافت خلع و در قصرش زندانی ساخت (طبری، ۴۲۸/۸ ـ ۴۲۹). لیکن چون قادر به پرداخت جیرهٔ لشکریان و هزینهٔ تدارکات نظامی نبود، از پا درآمد. سربازان برضد او به پا خاستند و او را به جای خلیفه به زندان افکندند و خلیفه را رها کردند. خلیفه پس از رهایی از حبس چون از شورش مجدد سپاهیان بیم داشت، بار دیگر حسین‌بن علی را به فرماندهی سپاه اعزامی به همدان و جنگ با طاهر منصوب و ترغیب کرد تا بدین طریق او را از بغداد بیرون فرستد. حسین که از امین و اطرافیان او بیزاری می‌جست و شاید بیشتر به آیندهٔ خود می‌نگریست، مأمون را بر امین ترجیح داد. پس در اثنای راه غفلتاً از افراد خود جدا شد و همراه چند تن از محارم و نزدیکان به سمت خراسان گریخت، اما به زودی گرفتار گشت و به دست یکی از سران سپاه عرب کشته شد (طبری، ۴۳۰/۸ ـ ۴۳۲) و سرش را نزد امین بردند.

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م؛ بلعمی، ابوعلی محمد، *تاریخنامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بووا، لوسین، *برمکیان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ بیهقی*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق / ۱۹۲۱م؛ دنیل، التون، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ صابی، محمدبن هلال، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ قمی، حسن‌بن علی، *تاریخ قم*، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ مسعودی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ نیز:

Sourdel, D., *Le vizirat ʿAbbāside*, Damas, 1959; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952.

عبدالکریم گلشنی

اِبْنِ ماهان، یعقوب، مشهور به سیرافی، پزشک ایرانی سدهٔ ۳ ق/ ۹ م. از زمان زندگی او اطلاعی در دست نیست و ابن ندیم (د ۳۸۵

ق) نیز در این باره اظهار بی‌اطلاعی کرده است (ص ۳۵۶). همو (همانجا) و دیگران (قفطی، ۳۷۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۰۳/۱) او را سیرافی دانسته‌اند. در عین حال ابن ابی اصیبعه (همانجا) او را در طبقهٔ پزشکان سریانی یاد کرده است. این دو روایت از آن رو که اطبای سریانی در نواحی جنوبی ایران می‌زیسته و پزشکان جندیشاپوری غالباً از این گروه بوده‌اند، تعارضی با یکدیگر ندارند. می‌توان گفت با اینکه خود او یا خاندانش از سیراف فارس بوده است، به احتمال، پرورش او نزد استادان سریانی یا در سرزمین سریانیان، مانند شام بوده است.

قفطی (همانجا) ابن ماهان را طبیبی مشهور دانسته و کتاب *السفر و الحضر* او را دلیل شهرت او و نیز «لطیف» دانسته است (قس: ابن ابی اصیبعه، ۲۰۳/۱). این کتاب طبی که نسخه‌ای از آن دردست نیست، برای استفاده در سفر و حضر تألیف یافته بوده است (نک: لکلرک، I/304). ابن ماهان با آنکه زبان سریانی را می‌دانست و در صدر دورهٔ ترجمه قرار داشت، اما گزارشی از فعالیت او در زمینهٔ ترجمه در دست نیست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:
Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ ماهْیار، نک: ابن جحام.

اِبْنِ مُبارَک، ابوعبدالرحمن عبدالله‌بن مبارک حنظلی مروزی (۱۱۸ ـ ۱۸۱ ق/ ۷۳۶ ـ ۷۹۷م)، از فقیهان و اصحاب حدیث. در برخی از مآخذ ایرانی از او با لقب «شاهنشاه» یاد کرده‌اند (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۸؛ عطار، ۱۷۹/۱؛ قس: نووی، ۱(۱)/۲۸۶، که به نقل از ابواسامه او را در میان محدثان مانند امیرالمؤمنین در میان مردم خوانده است).

ابن مبارک در مرو از پدری ترک و مادری خوارزمی زاده شد. پدرش از موالی بازرگانی از بنوحنظله بود که در همدان اقامت داشت (خطیب، *تاریخ*، ۱۵۳/۱۰؛ ابن خلکان، ۳۲/۳). از اوایل زندگی ابن مبارک اطلاع کافی در دست نیست. تنها در برخی از منابع داستانهایی آمده است،حاکی از اینکه در جوانی روزگار خود را به عشق‌بازی و خوش‌گذرانی سپری می‌کرد، اما به زودی توبه کرد و روی به علم و عبادت آورد (قاضی عیاض، ۴۳/۳؛ ابن عساکر، ۵۲۳؛ عطار، همانجا). ابن مبارک به قولی ۲۰ ساله بود که طلب علم را آغاز کرد و نزد ربیع ابن انس خراسانی رفت و از او حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۳۷۹/۸). در ۱۴۱ ق بود که مرو را ترک کرد و برای کسب دانش به عراق رفت و در بغداد به صحبت مشایخ آن دیار رسید. سپس به مکه رفت و مدتی در آنجا مجاور شد (خطیب، همان، ۱۶۸/۱۰؛ عطار، ۱۸۰/۱). گویا در ایـن سفـر بـود کـه بسیاری از تابعین را دریافت و از آنان دانش آموخت (ابن‌جوزی، ۱۴۶/۴). وی در مرو مورد احترام بوده است، به طوری که والی مرو، عبدالله بن ابی‌العباس طرسوسی، برای استماع حدیث به منزلش می‌رفته است (ابونعیم، ۱۶۹/۸). افزون بر این در دو رباطی که برای طالبان حدیث و فقه در مرو بنا کرده بود، مجالس درسی برپا می‌داشته (عطار، همانجا) و خانهٔ وسیع او در مرو نیز محل اجتماع طالبان دانش بوده است (نک: ابن جوزی، ۱۳۴/۴).

این همه نشان از آن دارد که ابن مبارک پس از نخستین سفرش، محدثی فقیه شناخته می‌شده است. با اینهمه ابن مبارک برای تحصیل علم به سفرهای دیگری از جمله حرمین، شهرهای مختلف عراق، شام، مصر، یمن و خراسان نیز رفته است (ابن سعد، ۳۷۲/۷). او در این سفرها، در کنار کسب علم به تجارت نیز می‌پرداخته است. چنانکه گفته‌اند وی بازرگانی متمول بوده و مبالغ قابل توجهی بر ارباب زهد و دانش انفاق می‌کرده است (علیمی، ۱۱۱/۱). در سفرهایی که ذکر آنها رفت، ابن مبارک بسیاری از شیوخ چون هشام بن عروه، ابان بن تغلب، سلیمان اعمش، حمادبن زید، عبدالله بن لهیعه، عبدالرحمن اوزاعی، عبدالملک بن جریج و ابوبکر بن عیاش را دیده و از آنان استماع کرده است (برای فهرستی از مشایخ او، نک: مزی، ۳۹۹/۹ ـ ۴۰۳). وی همچنین در زمرهٔ نخستین شاگردان ابوحنیفه به‌شمار می‌رود (عبادی، ابوعاصم، ۱ ـ ۲؛ قاضی عیاض، ۳۶/۳). ابن مبارک هر چند مجلس درس او را دوست می‌داشت و وی را به قولی «افقه» مردم می‌دانست (ذهبی، سیر، ۴۰۰/۶، ۴۰۳؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۳۲ ـ ۱۳۳)، با این حال پیروی ابوحنیفه نمی‌کرد و خود در مسائل فقهی نظر اجتهادی داشت (نک: ابن ندیم، ۲۸۴؛ قاضی عیاض، همانجا؛ تمیمی، ۴۰۶). وی نزد مالک نیز فقه آموخته و کتاب *الموطأ* او را از خودش روایت کرده است (ابن خلکان، همانجا). از دیگر مشایخ ابن مبارک در فقه سفیان ثوری است که حق او در پرورش وی به قول خودش، چونان حقی است که ابوحنیفه بر او داشته است (نک: ذهبی، همان، ۳۹۸/۶).

ابن مبارک به قولی مشهور آنگاه که از جهاد برمی‌گشت در هیت درگذشت (نک: ابن سعد، ۳۷۲/۷؛ قس: بسوی، ۱۷۱/۱). او را در همانجا به خاک سپردند و مردم به تربت او تبرک می‌جسته‌اند (ابن‌حبان، ۷/۷؛ یاقوت، ۴۲۱/۵). پس از وفات وی هارون الرشید او را بزرگ داشت و به سوگ نشست و دستور داد تا مردم عزا بگیرند (خطیب، همان، ۱۶۳/۱۰؛ ابن شاکر، *فوات*، ۲۲۷/۴). بارزترین نکته‌ای که دربارهٔ ابن مبارک گفتنی است، پرداختن وی به حدیث است،تا جایی که می‌گفت: «اگر می‌دانستم که نماز افضل از حدیث است، حدیث نمی‌گفتم» (خطیب، شرف، ۱۱۳) و چنانکه از زبان خودش نقل شده وی از ۴۰۰۰ شیخ، حدیث شنیده و از ۱۰۰۰ تن از آنان روایت کرده است (ذهبی، تذکرة، ۲۷۶/۱) و به این اعتبار او را «کثیرالحدیث» دانسته‌اند (ابن عساکر، ۵۲۲؛ نیز نک: قاضی عیاض، ۳۹/۳) و احادیث بسیاری از او در صحاح ششگانه و غیر آن دیده می‌شود (به عنوان نمونه، نک: *المعجم المفهرس*، ۱۶۶/۸) و این امر به

آن دلیل است که احادیث او به اتفاق محدّثان، حجت تلقی می‌شده و خود نیز در نظر اکثر محدثان مورد وثوق بوده است (ابن‌سعد، ۳۷۲/۷؛ عجلی، ۲۷۵؛ ابن ابی حاتم، ۲ (۲)/۱۸۰ ـ ۱۸۱؛ خطیب، *تاریخ*، ۱۵۵/۱۰، ۱۶۴). وی در نقد حدیث نیز در میان محدثان از شهرتی کافی برخوردار بود و آراءِ او در این زمینه مورد توجه اهل حدیث مانند ابن صلاح (صص ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۴۶، ۳۷۱ ـ ۳۷۲) و ابن‌جماعه (صص ۶۶، ۷۱، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۳۹) قرار گرفته است. بسیاری از اهل حدیث بویژه خراسانیان و عراقیان، برای سماع حدیث به نزد او می‌آمده‌اند.

از جملهٔ محدّثان مشهور که از ابن مبارک حدیث روایت کرده‌اند، یحیی بن مَعین، احمدبن منیع بغوی، ابوداوود طیالسی، ابوبکر ابن ابی شیبه، محمدبن حسن شیبانی، ابوکریب محمدبن علاءِ همدانی، نعیم بن حماد، هناد بن سری، یحیی بن آدم و یحیی بن سعید قطان را می‌توان نام برد (برای فهرستی از راویان او، نک: مزی، ۴۰۳/۹ ـ ۴۰۵). ابن مبارک در فقه نیز از شهرتی سزاوار برخوردار شد و اقوال یا نقلیات فقهی او در منابع مورد توجه قرار گرفت (مثلاً نک: ترمذی، ۱۱۰/۱، جم؛ سرخسی، ۱۸/۲، ۱۵۲ ـ ۱۵۳، جم).

پیشینیان و متأخران افزون بر ستایش مقام علمی ابن مبارک، وی را با اوصافی چون زاهد، پارسا، عابد و سخی ستوده و حتی او را با صحابهٔ پیامبر (ص) مقایسه کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۲(۲)/۱۸۱؛ ابن عبدربه، ۲۹۰/۵؛ خطیب، همان، ۱۵۷/۱۰، ۱۶۳؛ ابن حجر، ۳۸۵/۵). آنچه در خصوص زهد ابن مبارک درخور تأمل است، این است که وی با آنکه به سلطنت زهد قائل است و آن را بزرگ‌تر از سلطنت سیاسی می‌شمارد و مردم را به پیروی از سلطان زهد فرا می‌خواند (نک: شعرانی، ۵۹/۱)، اما در اینکه او را «زاهد» می‌خوانده‌اند، فروتنانه شک می‌ورزید، زیرا کسی را زاهد می‌دانست که با وجود تمکّن زهد ورزد (غزالی، ۴۳۷/۲). زهد ابن مبارک از یک‌سو و از سوی دیگر ارتباطش با برخی از زاهدان نام‌آور چونان سفیان ثوری، فُضیل عیاض و ابوعلی ثقفی ــ که بعدها از جملهٔ ارباب طریقت محسوب شده‌اند ــ و نیز پاره‌ای از سخنان او و داستانهایی که یا در زندگیش روی داده و یا پس از او دیگران برساخته‌اند، سبب شده است که عده‌ای او را یکی از مشایخ طریقت بخوانند و برخی آداب و اصطلاحات صوفیانه را به استناد اقوال و داستانهای زندگی او تبیین کنند (نک: هجویری، ۱۱۷؛ عبادی، منصور، ۷۵ ـ ۷۶؛ عطار، ۱۷۹/۱ ـ ۱۸۸) و حتی صوفیان متأخر طیّ ارض و دیگر کرامات به او نسبت دهند (نک: ابن حجر، ۳۸۷/۵، به نقل از *الارشاد* خلیلی؛ معصوم‌علیشاه، ۱۹۳/۲ ـ ۱۹۶؛ نبهانی، ۱۰۴/۱؛ لاهوری، ۱۳۰/۲ ـ ۱۳۲). ابن مبارک با وجود زهدگرایی و گوشه‌نشینی، از زندگی اجتماعی بهٔ دور نبوده است. با اینهمه وی قربت به دستگاه خلافت را برای اهل حدیث و عالمان ناخوش می‌پنداشته است (نک: عطار، ۱۸۰/۱؛ قاضی عیاض، ۴۱/۳؛ سبکی، ۲۸۵/۱؛ علیمی، ۱۱۱/۱ ـ ۱۱۲).

اهمیت دادن به جهاد نیز موضع سیاسی ـ دینی ابن مبارک را می‌نمایاند. او که به «فخرالمجاهدین» شهرت داشت، در سخت‌ترین لحظه‌ها از جهاد استقبال می‌کرد. آنچنانکه نقل شده است در وقت کارزار حاضر بوده و به هنگام تقسیم غنایم غیبت می‌کرده است. وی قصایدی بلند دربارهٔ جهاد و ترغیب به آن سروده که از شهرتی تمام برخوردار بوده است (ابن‌سعد، ۳۷۲/۷؛ قاضی عیاض، ۴۲/۳، ۴۸؛ ذهبی، *تذکرة*، ۲۷۵/۱ ـ ۲۷۶).

آثار: ابن مبارک تألیفات بسیاری داشته که مورد مراجعهٔ طالبان علم بوده است (ابن سعد، همانجا؛ خطیب، همان، ۱۵۶/۱۰؛ ابن‌عساکر، ۵۲۲). مسائلی را هم که وی مورد بحث قرار می‌داده، ظاهراً در روزگار او و یا پس از درگذشتش می‌نوشته‌اند (نک: ابن معین، ۱۱۵/۱). اهمّ تألیفات او بدین قرار است:

الف ـ چاپی: ۱. *الزهد والرقائق*، که به کوشش حبیب الرحمن اعظمی در هند (۱۹۶۶م) به چاپ رسیده است. گفتنی است که در منابع کهن و متأخر «الرقائق» و «الزهد» را به عنوان دو اثر نام برده‌اند (نک: ابن عبدربه، ۴۷۴/۲؛ قاضی عیاض، ۴۸/۳؛ بغدادی، ۴۳۸/۱)؛ ۲. *کتاب الجهاد*، که به گفتهٔ برخی نخستین اثری است که در باب جهاد فراهم آمده و قاضی عیاض (همانجا) از آن با عنوان *رغائب الجهاد* یاد کرده است. این اثر به کوشش نزیه حماد در ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱م در بیروت منتشر شده است.

ب ـ خطی: ۱. *البرّ والصلة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۰۳؛ *فهرس*، ۳۹۲). ابن حجر در *الاصابة* مطالبی را از آن نقل کرده است (نک: GAS, I/95)؛ ۲. *المسند*، که پاره‌هایی از آن در کتابخانهٔ ظاهریه به خط ابن‌عساکر قاسم‌بن‌علی موجود است (ظاهریه، ۱۰۴)؛ ۳. اثری دیگر که مشتمل است بر بعضی از احادیث به روایت حسن بن سفیان و در کتابخانهٔ ظاهریه (همان، ۱۰۳) نگهداری می‌شود.

آثار یافت نشده: *اربعین*، که نخستین تألیف در نوع خود شمرده شده است (حاجی خلیفه، ۵۷/۱)؛ *ارجوزة فی الصحابة والتابعین* (قاضی عیاض، همانجا)؛ *التفسیر و التاریخ* (ابن ندیم، ۲۲۸). گفتنی است که از ابن‌مبارک نکته‌های بسیاری پیرامون تاریخ و وقایع قرن نخست و نیمهٔ اول قرن دوم هجری روایت شده که شاید با اثر اخیر بی‌ارتباط نباشد (برای نمونه، نک: بلاذری، *فتوح*، ۴۰۰، *انساب*، ۴(۱)/۹۵، ۱۲۹، ۳۶۸؛ بسوی، ۱۷۲/۱؛ صولی، ۲۱۶؛ کندی، ۳۴).

علاوه بر اینها ابن‌مبارک را بهشعر و شاعری نیز ستوده‌اند (نک: عجلی، ۲۷۵؛ ابن شاکر، عیون، ۳۰۶/۶) و بعضی از اشعار او را که مشحون از پندها و نکته‌های اخلاقی است، نقل کرده‌اند (به‌عنوان نمونه، نک: ابن عبدربه، ۳۲۱/۲، ۴۷۴؛ تجیبی، ۲۷۹؛ قاضی عیاض ۴۵/۳ ـ ۴۸؛ ابن خلکان، ۳۳/۳). اشعاری نیز از ابن‌مبارک در قالب قصیده به‌صورت خطی در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ موزهٔ عراق موجود است (نقشبندی، ۵۶۱).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن جماعه، محمدبن ابراهیم، *المنهل الروی*، به‌کوشش محیی‌الدین رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *صفة الصفوة*، به‌کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن صلاح، عثمان ابن‌عبدالرحمن، *مقدمه*، به‌کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن عبدربه، محمد، *العقدالفرید*، به‌کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق* (عبدالله بن محمد ـ عبدالرحمن بن عبیله)، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم (۶)۲۸۸۷؛ ابن معین، یحیی، *معرفة الرجال*، به‌کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ تجیبی، اسماعیل بن احمد، *المختار من شعربشار*، به‌کوشش سعد محمد بدرالدین علوی، مطبعة الاعتماد؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *الجامع الصحیح*، به‌کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۶۵ ق؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به‌کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، به‌کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سرخسی، شمس‌الدین، *المبسوط*، بیروت، دارالمعرفة؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالفکر؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی بالله*، به‌کوشش هیورث ـ دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عبادی، ابوعاصم، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عبادی، منصوربن اردشیر، *مناقب الصوفیة*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به‌کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به‌کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۵ م؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به‌کوشش محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، به‌کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به‌کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به‌کوشش محمدبن تاویت طنجی، رباط، وزارة الاوقاف؛ کندی، محمدبن یوسف، *الولاة*، به‌کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ لاهوری، غلام سرور، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم (۹) ۲۸۴۸؛ *المعجم المفهرس*، به‌کوشش ونسینک و دیگران، لیدن، ۱۹۸۸ م؛ معصومعلیشاه، محمد معصوم شیرازی، *طرائق الحقائق*، به‌کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، کتابخانهٔ سنائی؛ نبهانی، یوسف بن اسماعیل، *جامع کرامات الاولیاء*، بیروت، دارصادر؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ضیاءمحمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به‌کوشش والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAS.

نجیب مایل هروی

اِبْنِ مُبارَک، ابوعثمان سَعدان (د ۲۲۰ ق/ ۸۳۵ م)، نحوی، ادیب و راوی ادب. پدرش، مبارک، از اسیران طخارستان بود (ابن ندیم، ۷۷)، اما او خود گویا در بغداد زاده شد (خطیب، ۲۰۳/۹). تقریباً همهٔ مآخذ به نابینا بودن وی اشاره کرده‌اند، اما دربارهٔ اینکه وی از آغاز تولد نابینا بوده است یا نه اطلاعی در دست نیست. ابن مبارک، غلام عَاتِکَة، کنیزِ مهدیِ عباسی، همسر مُعَلّی بن ایوب بن طَریف بود (ابن ندیم، همانجا).

ابن انباری، وی را از راویان ادب عربی دانسته (خطیب، همانجا) و خوانساری (۳۱/۴) او را در این باب، در شمار متقدمان نهاده است. وی در نحو پیرو مکتب کوفه بود (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۱۸۹/۱۱). با این حال آثار ابوعُبَیده مَعمَر بن مُثَنّی (د ۲۰۷ ق)، نحوی پیرو مکتب بصره، را نیز از خود وی روایت کرده است (ابن ندیم، خطیب، همانجاها). ابن مبارک با جاحظ نیز هم‌روزگار بود و جاحظ (۱۵۵/۱) اشعاری به روایت وی نقل کرده است. وی دیوان شعر فرزدق را نیز روایت کرد (سزگین، ۲ (۳)/۷۶)؛ گفت و گویی از او با اصمعی (جاحظ، ۲۰۲/۷) و نیز گزارشی دربارهٔ حضور وی در حلقهٔ درس ابن جریج در دست است (ابوالفرج، ۹۱/۶) و علی بن بشر مروزی سه بیت از اشعار ابن مبارک را که خود برای او فرستاده، نقل کرده است (ابن عبدربه، ۳۲۱/۲). از دیگر کسانی که از وی روایت کرده‌اند، محمد بن حسن بن دینار هاشمی است (خطیب، همانجا). حافظهٔ نیرومند وی را نیز مانند حافظهٔ بسیاری از دیگر راویان ادب ستوده‌اند (ابن عبدربه، ۲۳۰/۲). دو گزارش دربارهٔ سفرهای او در دست است که یکی از آن دو مربوط به سفروی به شام است (همو، ۱۸۳/۳، ۱۳/۶). تنها یاقوت (۱۹۰/۱۱) به سال درگذشت ابن مبارک اشاره کرده است، اما دربارهٔ چگونگی درگذشت او و محل آن سخنی نگفته است.

آثار: ۶ اثر به شرح زیر به وی منسوب است که هیچ‌کدام اکنون در دست نیست:

۱. *الارضین والمیاه والجبال والبحار* (ابن ندیم، ۷۷). همو قسمتی از این کتاب را به خط ابن الکوفی دیده است؛ ۲. *الامثال*؛ ۳. *خلق الانسان*؛ ۴. *المناهل*؛ ۵. *النقائِض*، که ابن مبارک این کتاب را از ابوعبیده روایت کرده است؛ ۶. *الوحوش* (ابن ندیم، همانجا؛ صفدی، ۱۹۰/۵؛ سزگین، ۲ (۳)/۷۶).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد بن هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ م؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان فی نکت العمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ یاقوت، *ادبا*.

مهیار علوی مقدم

اِبْنِ مُبارَکْشاه، شهاب‌الدین احمدبن محمد (۸۰۶ ـ ۸۶۲ ق/ ۱۴۰۳ ـ ۱۴۵۸ م)، ادیب صوفی مسلک و جُنگ‌نویس حنفی. وی در قاهره زاده شد، اما از زندگی او چیزی نمی‌دانیم. احتمالاً او و پدرش

هر دو گرایش به تصوف داشتند و پدرش نیز ظاهراً به سبب همین گرایش لقب مبارکشاه یافت. وی از محضر استادانی چون ابن هُمام و ابن دَیری بهره برد و تمایل این دو استاد به تصوف در روحیهٔ ابن مبارکشاه بی اثر نبوده است. بارزترین نشانهٔ تصوف او را باید قصیده‌ای دانست که در مناقب لیث سمرقندی سروده است. این قصیده مورد توجه ابن حجر نیز قرار گرفت و اینکه ابن حجر نسخه‌ای از آن را نوشته و بر ابوالیسر ابن نقاش می‌خوانده، تعجب سخاوی را برانگیخته است (نک: سخاوی، *الضوء*، ۶۵/۲). ابن مبارکشاه همواره صوفیانه می‌زیست و سخاوی از قناعت و تواضع او در برابر طالبان علم که به خدمتش می‌آمدند، یاد کرده است (همانجا). وی با صلاح الدین اسیوطی پیوندی دوستانه داشت و مکاتباتی ادیبانه به شعر و نثر میان آن دو رد وبدل می‌شد (نک: سیوطی، ۵۵). ابن مبارکشاه به ابن حجر عسقلانی استاد سخاوی نیز ارادتی خاص می‌ورزید و سخاوی از احترام فراوانی که ابن مبارکشاه نزد ابن حجر داشت، یاد کرده است (همانجا). سخاوی که خود را از دوستان نزدیک ابن مبارکشاه می‌دانسته (*الذیل*، ۱۲۸) در مجالسی که با هم داشتند، اشعار بسیاری از او می‌شنید (*الضوء*، همانجا).

آثار: ۱. *السفینة*. این مجموعهٔ ۱۴ جلدی شامل منتخباتی است در شعر و ادب و حکایت و فنون و دانشهای گوناگون که از منابع بسیار فراهم آمده است. جلد نهم آن که *قمطر الطبیب* نام دارد، به مسائل پزشکی اختصاص یافته است. دورهٔ این مجموعه به لحاظ آنکه به خط مؤلف کتابت شده، از نفاست و ارزش بسیار برخوردار است و اکنون در کتابخانهٔ فیض الله استانبول نگهداری می‌شود (سید، ۴۸۲/۱ - ۴۸۴)؛ ۲. *زهر الحدیقة فی الاطعمة الانیقة*، دربارهٔ خوراکیها. نسخه‌ای از آن در گوتا موجود است (پرچ، شم 1344). در منابع دو کتاب دیگر از وی یاد شده است: یکی *التذکرة* که ظاهراً جنگی ادبی بوده است (سخاوی، *الضوء*، ۶۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۳۸۴/۱)؛ دیگری کتاب فی *مناقب الامام ابی اللیث* (ابن عبدالقادر، ۴۳/۲)، اما در منابع دیگر به آن اشاره‌ای نشده است.

سیوطی برخی از اشعار او را نقل کرده است (صص ۵۵-۵۷). در میان آنها قصیده‌ای است در مدح ابن حجر و یادآور هنگامی است که وی *الفتح الباری* خود را در شرح بخاری به اتمام رسانده بود.

مآخذ: ابن عبدالقادر تمیمی، تقی الدین، *الطبقات السنیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الذیل علی رفع الاصر*، به کوشش جودة هلال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ نیز: *Pertsch.*

محمدمهدی مؤذن جامی

اِبْنِ مِبْرَد، نک: آل قدامه.

اِبْنِ مُتَوَّج، جمال‌الدین احمد بن عبدالله بن محمد بن علی بن حسن بحرانی، عالم امامی بحرین در سده‌های ۸ و ۹ ق/۱۴ و ۱۵ م. در برخی منابع لقب او فخرالدین (ابن ابی جمهور، ۶/۱، ۷) وشهاب‌الدین (حسینی قاری، ۱) نیز آمده است. از جزئیات زندگی ابن متوج اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که او از اهل اُوال ــ از جزایر بحرین ــ بود و برای تحصیل به عراق آمد. وی در حله از محضر فرزند علامهٔ حلی، فخرالمحققین (د ۷۷۱ ق) و دیگران بهره گرفت و پس از دریافت اجازه از آنان به بحرین بازگشت (ماحوزی، «جواهر»، ۸۶-۸۷). ابن متوج تا پایان عمر در بحرین به قضا و امور حسبیه اشتغال داشت. وی در همانجا درگذشت و در جزیره اُکُل به خاک سپرده شد (همان، ۸۹). تاریخ وفات او به قطع دانسته نیست، لیکن برخی به استناد دست نوشته‌ای به خط فرزندش ناصر، آن را در ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م دانسته‌اند (نک: امین، ۱۳/۳).

وی در حله با شهید اول (د ۷۸۶ ق) گفت و گوهایی داشته و چندی پس از بازگشت ابن متوج از حله، آن دو در مکه و موسم حج مجدداً با یکدیگر دیدار کرده‌اند و بین ایشان مباحثه‌ای روی داده است (ماحوزی، همانجا). احمد بن فهد احسایی، فخرالدین سبیعی واحمد ابن‌محذم اوائلی از ابن متوج بهره برده و روایت کرده‌اند (ابن ابی جمهور، ۶/۱-۷؛ افندی، ۴۴/۱). وی فقیهی بود که فتاویش در نقاط دورتر نیز تا حدودی شهرت داشته‌است (ابن ابی‌جمهور، ۶/۱) ومؤلفان برخی اقوال فقهی وی را مورد توجه قرار داده‌اند (نک: ماحوزی، همانجا؛ افندی، ۴۳/۱). همچنین گفته شده که مقصود فاضل مقداد (۱۴۳/۱، جم) از معاصری که اقوال وی را نقل کرده، ابن متوج بوده است (نک: افندی، ۴۴/۱ - ۴۵).

معتبرترین منبع اطلاعات در بارهٔ ابن متوج، نوشته‌های ماحوزی است («علماء البحرین»، ۶۹ - ۷۰، «جواهر»، ۸۶ - ۹۰) که با گفته‌های ابن ابی جمهور در آثارش (نک: ۶/۱؛ بحرانی، ۱۷۹) و حر عاملی (۱۶/۲) تکمیل می‌شود.

گفتنی است افندی علاوه بر شرح حال مفصلی که از ابن متوج آورده (۴۳/۱)، در جایی دیگر (۲۲۰/۳) به شیوهٔ معمول خود شرح حال دیگری برای وی آورده که بر اساس نسخهٔ *تحفة الاخوان* مرندی نوشته شده و در آن نام جد ابن متوج به جای محمد، سعید ضبط گردیده و همین امر موجب شده است که برخی چون محسن امین (نک: ۱۰/۳ - ۱۳)، احمد بن عبدالله بن محمد و احمد بن عبدالله بن سعید را دو شخصیت متمایز قلمداد کنند.

از آثار به جای ماندهٔ او *الناسخ و المنسوخ* است. ابن متوج خود می‌گوید (صص ۱۱ - ۱۲)، آن را از تفسیر خویش برگرفته است. شرح این رساله از عبدالجلیل حسینی قاری با تصحیح و ترجمهٔ محمد جعفر اسلامی در ۱۳۴۴ ش در تهران به چاپ رسیده است.

برخی از آثار وی نیز به صورت خطی بازمانده است: ۱. *غرائب المسائل* (آستان، ۸۸/۲ - ۸۹)؛ ۲. *کفایة الطالبین* (همان، ۱۰۲/۲، ۴۸۲/۵). این رساله با عنوانهای *هدایة المستبصرین* و *مایجب علی المکلف* و *مایعم به البلویٰ* نیز شناخته می‌شده است (نک: آقا بزرگ،

۳۵/۱۹، ۳۶، ۱۹۱/۲۵)؛ ۳. *منهاج الهدایة فی تفسیر آیات الاحکام الخمسمأة*. آقا بزرگ نسخه‌ای از آن را در کتابخانه‌ای شخصی دیده است (۱۸۰/۲۳ ـ ۱۸۱)؛ ۴. *وسیلة القاصد فی فتح معضلات القواعد*، در شرح *قواعد الاحکام* علامهٔ حلی (آستان، ۵۲۸/۵ ـ ۵۲۹)؛ ۵. *الثارات* یا *قصص الثار*، منظومه‌ای بلند در مراثی و حماسه‌های شیعه با مطلع «علیّ حرام ان الذّ بمطعم» (*آلوارت*، شم (5) 8058)؛ ۶. حرز منظوم (الهیات، ۲۹۰؛ قس: فولرس، شم 891(48)؛ برای برخی دیگر از اشعار او، نک: طریحی، ۱۵۳ ـ ۱۵۵؛ خوانساری، ۷۰/۱ ـ ۷۱). همچنین ماحوزی («علماء البحرین»، ۷۰، «جواهر»، ۸۸) و افندی (۲۲۰/۳) آثار دیگری را از او برشمرده‌اند.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن ابی جمهور احسایی، محمدبن علی، *غوالی اللئالی*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن متوج، احمد بن عبدالله، «الناسخ و المنسوخ»، شرح کتاب *الناسخ و المنسوخ* (نک: حسینی قاری در همین مآخذ)؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ الهیات تهران، خطی؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش سید احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ حسینی قاری، عبدالجلیل، شرح کتاب *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش و ترجمهٔ محمد جعفر اسلامی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ طریحی، فخرالدین، *المنتخب*، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ فاضل مقداد، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ ماحوزی، سلیمان، «علماء البحرین»، «جواهر البحرین»، فهرست *آل بابویه و علماء البحرین*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نیز:
Ahlwardt; Vollers, K., *Katalog der islamischen... Handschriften der Universitäts – Bibliothek zu Leipzig*, Osnabrück, 1975.
محمدجواد انواری

اِبْنِ مَتّوَیْه، نک: واحدی.

اِبْنِ مَتّوَیْه، ابومحمد حسن بن احمد بن متویه، متکلم معتزلی نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق. از زندگانی او اطلاعی دردست نیست. همین اندازه می‌دانیم که شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ ق) بوده و از طبقهٔ دوازدهم معتزلیان محسوب شده است (حاکم جُشَمی، ۳۸۹؛ ابن مرتضی، ۱۱۹). در منابع متأخر بی‌آنکه به مأخذی استناد کنند، وفات او را ۴۶۸ ق / ۱۰۷۵ م یا ۴۶۹ ق ذکر کرده‌اند (بدوی، ۳۹۴؛ منجد، ۴۲/۴) که چندان قابل اعتماد نیست و هیچ قرینه‌ای آن را تأیید نمی‌کند.

آثار: از آثار ابن متویه این کتابها را می‌شناسیم: ۱. *التذکرة فی احکام الجواهر والاعراض* (GAS, I/627) یا *التذکرة فی لطیف الکلام* (ابن مرتضی، همانجا). در سدهٔ ۶ ق دانشمندی ناشناس براین کتاب شرحی نوشته است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (*نشریهٔ کتابخانه مرکزی*، ۱۵۶/۲). این کتاب در ۱۹۷۵ م به کوشش سامی نصرلطف و فیصل عون در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۲. *المحیط* یا *المجموع المحیط بالتکلیف* (GAS، همانجا) یا *المجموع من المحیط بالتکلیف* (عبدالکریم عثمان، ۵۵۲) که تدوین و تلخیص و تنقیح کتاب *المحیط بالتکلیف* قاضی عبدالجبار است. این کتاب در ۱۹۶۵ م به کوشش هوبن[1] در بیروت و در همان سال به کوشش عمر سید عزمی در قاهره به طبع رسیده است؛ ۳. کتاب *الکفایة* یا *الکفایة فی علم الکلام* (GAS، همانجا؛ *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی*، همانجا). از این کتاب اثری دردست نیست، ولی ابن ابی الحدید عباراتی از آن را در *شرح نهج البلاغة* نقل کرده است (۳۷۶/۶ـ۳۷۷، ۱۰/۷، ۳۱۵/۱۳ـ۳۱۶)؛ ۴. *المحیط فی اصول الدین* (ابن مرتضی، همانجا)، که ظاهراً باید همان کتاب *المحیط بالتکلیف* قاضی عبدالجبار باشد (زرزور، ۲۶، حاشیه)؛ ۵. کتاب *التحریر* که در کتاب *المعتمد فی اصول الدین* محمودبن ملاحمی از آن نقل شده است (EI^2, S, 393).

از آراء کلامی ابن متویه اعتقاد او به عصمت علی (ع) است، بی‌آنکه عصمت را شرط امامت بداند. ابن ابی الحدید به نقل از کتاب *الکفایة* در این باره می‌نویسد: به عقیدهٔ محمد بن متویه، علی (ع) معصوم است، ولی واجب العصمة نیست و عصمت شرط امامت نیست. میان دو تعبیر «زید معصوم است» و «زید واجب العصمة است» باید تفاوت گذاشت، زیرا مقصود از دومی این است که زید امام است و چون از شرایط امام معصوم بودن است، بنابراین واجب است که زید معصوم باشد و فرق میان نظر شیعه و معتزله در همین نکته است (ابن ابی الحدید، ۳۷۶/۶ـ۳۷۷).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱ م؛ ابن مرتضی، احمدبن یحیی، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانا دیوالدویلسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ حاکم جشمی، «شرح العیون»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۴ م؛ زرزور، عدنان، مقدمه بر *متشابه القرآن* قاضی عبدالجبار همدانی، قاهره، دارالتراث؛ عثمان، عبدالکریم، *نظریة التکلیف*، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ منجد، صلاح الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۸۶ م؛ *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:
EI^2, S; GAS.
صمد موحد

اِبْنِ مُجاوِر، ابوالفتح نجم‌الدین یوسف بن حسین بن محمدبن حسین فارسی (۵۴۹ ـ ۶۰۱ ق / ۱۱۵۴ ـ ۱۲۰۵م)، وزیر، شاعر، ادیب و نحوی. وی در دمشق پا به عرصهٔ وجود نهاد و در قاهره دیده از جهان فروبست. پدرش که مردی زاهد، متدین و صوفی مسلک بود، از شیراز به دمشق آمد و به حلقهٔ صوفیه پیوست و سرانجام در مکه مجاور گردید. بدین سبب خود به مجاور (ابن سعید، ۱۹؛ مقریزی، *الخطط*، ۴۱/۲) و فرزندان و اعقابش به ابن مجاور شهرت یافتند.

ابن مجاور در دمشق از ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی (نک: هـ د، ابن عساکر)، محمود بن زنگی آق سنقر، وزیر ابوالمظفر سعید بن سهل فلکی و در اسکندریه از ابوطاهر اسماعیل بن مکی بن

1. Houben

عوف دانش آموخت (منذری، ۳۱/۲). پس از تکمیل تحصیلات خود در مسجد اموی مجلس درسی دایر کرد و در آنجا به تعلیم قرائت *قرآن* و نحو و ادبیات به فرزندان بزرگان از جمله عثمان فرزند صلاح‌الدین ایوبی پرداخت و در پی آن به مقام والایی که شایستهٔ آن بود، دست یافت. عثمان در آغاز، امور خود را به ابن مجاور واگذار کرد، سپس در زمانی که از سوی پدر فرمانروای مصر گردید، او را به وزارت برگزید و بعد از وفات پدر که سلطنت را به دست گرفت، کلیهٔ امور دولتی را به وی سپرد. ابن مجاور همنشین و هم صحبت ادبا و شعرا بود و با وجود مقام شامخی که در شعر و ادب داشت، در مباحثات آنان شرکت می‌کرد (ابن سعید، همانجا؛ مقریزی، *السلوک*، ۱ (۱)/۷۰؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۳۵۳ ـ ۳۵۴).

مآخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن سعید، علی بن موسی، *الغصون الیانعة فی محاسن شعراء المائة السابعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ منذری، محمدبن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ مُجاوِر، ابوالفتح نجم‌الدین یوسف بن یعقوب بن محمد بن علی شیبانی دمشقی (۶۰۱ ـ ۶۹۰ ق / ۱۲۰۵ ـ ۱۲۹۱ م)، مورخ و جغرافی‌نگار. اطلاعات زیادی دربارهٔ زندگی وی در دست نیست. در دمشق به‌دنیا آمد، دوران کودکی و نوجوانی را در بغداد سپری کرد و آنگاه به‌هند رفت، مدتی در ملتان اقامت گزید و در ۶۱۸ ق / ۱۲۲۱ م از راه دریا به‌عدن رفت و در فاصلهٔ سالهای ۶۱۹ ـ ۶۲۷ ق به‌سیر و سفر پرداخت و از شهرهای زبید، مکه و جده دیدن کرد و مدتی نیز در بندر غُلافِقهٔ یمن و سایر نواحی عربستان مقیم شد (کراچکوفسکی، ۳۴۹/۱؛ EI²). وی از ابوالیمن کندی، عبدالجلیل بن مندویه و دیگران علم آموخت (ذهبی، ۳۷۵/۳؛ ابن تغری بردی، ۳۳/۸).

تنها اثر مهم منسوب به‌ابن مجاور *تاریخ المستبصر*، در تاریخ و جغرافیا و آداب و رسوم عربستان جنوبی و غربی است. آخرین تاریخی که در این کتاب به‌آن اشاره شده، ذیحجهٔ ۶۲۶ است. در بعضی از مآخذ و نوشته‌ها اختلافی در نام این اثر مشاهده می‌شود. اشپرنگر[1] آن را *تاریخ المستنصر* ذکر می‌کند. درنبورگ[2] نیز ضمن تأیید این نظر، آن را اثری می‌داند که مؤلف به‌المستنصر بالله خلیفهٔ عباسی اهدا کرده است. مایلز[3] نام صحیح کتاب را *تاریخ المستبصر* می‌نویسد (فران، 469).

دربارهٔ مؤلف کتاب نیز بین محققان اختلاف نظر موجود است. برخی با ذکر دلایلی از قبیل اینکه مؤلف در جایی از پدرش با نام محمد ابن مسعود بن علی بن احمد بن مجاور بغدادی نیشابوری و از برادرش با نام احمدبن محمدبن مسعود یاد کرده و یا شناخت او در اشعار فارسی و به‌کار بردن اصطلاحات فارسی و... انتساب این اثر را به‌ابن مجاورِ شیبانی دمشقی قاطعانه رد کرده، احتمال می‌دهند که کتاب به‌محمدبن مسعود... بن مجاور بغدادی نیشابوری منسوب باشد و از عدم توجه پژوهندگان پیشین و محققان و دانشمندان معروفی مانند فران و بروکلمان به‌این مسألهٔ روشن تعجب می‌کنند (حسنی، ۳۲ (۲) / ۳۸۴ ـ ۳۸۵)؛ م. جواد نیز در انتساب آن به‌ابوالفتح یوسف بن یعقوب تردید کرده است و با اشاره به‌اینکه مطالب و حوادث کتاب از سال ۶۲۶ ق تجاوز نمی‌کند، می‌گوید مشکل می‌توان باور کرد که مؤلف تا ۲۵ سالگی این همه مسافرتها را انجام داده و اثر خود را که شامل اطلاعات فراوانی است و فراهم آوردن آنها مستلزم پشت سر نهادن یک عمر طولانی پر از تجربه است، نوشته باشد (I/286). ابومَخْرَمَه در نوشته‌های خود دربارهٔ عربستان جنوبی که برگزیده‌ای است از تاریخهای ابن مجاور و جَنَدی و اَهْدَل مطالب مهمی از *تاریخ المستبصر* نقل می‌کند و تقریباً در همه جا فقط به‌ذکر نام کتاب بسنده کرده و یا ندرتاً از مؤلف آن، بدون اشاره به‌اسم و کنیه و مشخصاتش، با عنوان «ابن مجاور» سخن می‌راند (نک: ۸/۱ ـ ۱۲، ۳۰/۲، ۱۱۸، ۲۳۷، جم). در هرحال آنچه مورد قبول است، انتساب این اثر به‌یوسف بن یعقوب... شیبانی دمشقی است. اولین محققی که به‌ارزش و اهمیت این اثر پی برد و وسیلهٔ معرفی ابن مجاور گردید، اشپرنگر بود. اتکای وی در تهیهٔ اثر خود با عنوان «راههای تجارتی در شرق[4]» که دربارهٔ راههای عربستان نوشته شده، غالباً به‌کتاب ابن مجاور است (EI²). هانتر[5] در اثر خود دربارهٔ عدن اشاره می‌کند که قسمت اعظم آن را از *تاریخ المستبصر* ابن مجاور که توسط مایلز، مأمور سیاسی وکنسولی بریتانیا در مسقط ترجمه شده، گرفته است. فران نیز ضمن تأیید این نظر، بجز مقدسی، نویسندهٔ دیگری از عرب را سزاوار مقایسه با ابن مجاور نمی‌شناسد و ابن مجاور را از لحاظ وصف جزئیات برتر از مقدسی می‌شمارد (472-470).

تاریخ المستبصر که دربارهٔ بلاد حجاز و مکه و یمن و اخبار مربوط به‌آنها نوشته شده، شامل دو قسمت است که در یک جلد تدوین یافته است. مطالب این اثر از مکه آغاز شده و با وصف مختصری از بحرین پایان یافته است (مجلهٔ معهد، ۱۷ (۲) / ۲۱۱). قسمت زیادی از این کتاب یعنی بیش از یک پنجم آن منحصر به‌وصف شهر عدن است (کراچکوفسکی، همانجا). مؤلف اغلب به‌وصف مناطقی می‌پردازد که خود بدانجاها سفر کرده است. وی به‌تعریف راهها، تعیین مسافات و فواصل منازل، بقعه‌ها، کوهها، دره‌ها، صحراها و مغاره‌ها پرداخته (مجلهٔ معهد، همانجا)، اخلاق و عادات مردم، آیین و مراسم ازدواج و عروسی، اوزان و مقیاسات، نقود، پوشاک، حقوق گمرکی (سید، ۱۲۴) و نیز روایات و فولکلور و اساطیر رایج محلی را که غالباً جنبهٔ غرابت آنها بیشتر است، به‌تفصیل شرح می‌دهد و نقشه‌های سادهٔ شهرهای

1. A. Sprenger 2. Derenbourg 3. S. B. Miles 4. *Die Post und Reiserouten des Orients.* 5. F. Hunter

جده، زبید و عدن و همچنین شکل بقعه‌ها را ترسیم می‌کند (فران، همانجا؛ کراچکوفسکی، ۳۵۰/۱). ابن مجاور در گردآوری این اطلاعات از نوشته‌های نویسندگان قبل از خود مانند فاکهی مؤلف *تاریخ مکه* و عُماره نویسندهٔ *تاریخ زبید* و ابن حوقل (EI²) و نیز از آگاهیهای اشخاص بصیر اهل محل و صحرانشینان، گاه بدون ذکر مأخذ و گاه با ذکر نام و منابع مربوط استفاده کرده است (فران، 469). وی شناخت دقیقی از راههای دریایی و مسائل مربوط به‌آن داشته و در این باره مدارک قابل توجهی از خود باقی گذاشته است، به‌طوری که فران (ص 481) دربارهٔ نیروی پرقدرت ناوگان ماداگاسکار در سدهٔ ۷ق به‌این مدارک استناد می‌کند.

اثر ابن مجاور یکی از مآخذ مهم دربارهٔ شهرهای مذکور در اوایل سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م به‌شمار می‌رود که در آن در زمینهٔ قسمتی از تاریخ اواخر دوران تسلط ایوبیان در عربستان و اولین شاهان رسولیان در یمن و اشراف بنی‌قتاده در مکه اطلاعات فراوانی آمده است. مطالب این کتاب را بعدها سیّاحان تأیید کرده‌اند (کراچکوفسکی، همانجا).

لاندبرگ قسمتی از متن عربی این اثر را با ترجمهٔ فرانسوی آن چاپ کرده، ولی متن کامل آن با عنوان *صفة بلاد الیمن ومکة وبعض الحجاز المسماة تاریخ المستبصر* در ۲ جلد به‌کوشش اسکار لوفگرن در لیدن (۱۹۵۱-۱۹۵۴ م) به‌چاپ رسیده است. قبل از طبع این کتاب گزیده‌ای از اخبار مربوط به‌عدن ضمیمهٔ بخش اول *تاریخ ثغر عدن* (۲۴۱ و بعد)، تألیف ابومخرمه در ۱۹۳۶ م در لیدن به‌چاپ رسیده بود.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابومخرمه، طیب بن عبدالله، *تاریخ ثغر عدن*، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن*، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ حسنی، جعفر، «تاریخ المستبصر...»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ *مجلة المجمع العلمی العربی*، جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ نیز:
EI²; Ferrand, Gabriel, "Le K'ouen - Louen", JA, Paris, 1919, vol. XIII; Jawad, M., "Petites découvertes dans les manuscrits arabes...", *Revue des études islamiques*, Paris, 1938.

ابوالحسن دیانت

اِبْن مُجاهِد، ابوبکر احمدبن موسی بن عباس (۲۴۵-۲۰ شعبان ۳۲۴ ق / ۸۵۹-۱۳ ژوئیهٔ ۹۳۶م)، مقری بزرگ بغداد و نخستین کسی که قرائات سبع را رسمیت بخشید. او از نوجوانی در بغداد به تحصیل پرداخت، چنانکه از قدیم‌ترین شیوخ او می‌توان احمد بن منصور رمادی(د ۲۶۵ ق) را نام برد (خطیب، ۱۴۴/۵). ابن مجاهد از محمد بن جهم سمری نیز ادب، علوم قرآنی و حدیث آموخت (نک: ابن مجاهد، ۵۰، جم؛ ابن خالویه، *اعراب*، ۵، جم؛ خطیب، ۱۴۵/۵).

مهم‌ترین استاد ابن مجاهد در قرائت ابوالزعراء عبدالرحمن ابن‌عبدوس(د بعد ۲۸۰ ق) است که بارها قرآن را به قرائت نافع، ابوعمرو، حمزه و کسایی نزد او ختم کرده بود (ابن مجاهد، ۸۸، ۹۷-۹۹؛ ابن جزری، *غایة*، ۳۷۴/۱). وی همچنین قرائت ابن کثیر را در ۲۷۸ ق، ظاهراً در مکه، از محمدبن عبدالرحمن قُنبل به طریق عرض فرا گرفت (ابن مجاهد، ۹۲). از دیگر مشایخ او در قرائت از حسن بن علی اشنانی، احمدبن ابی خیثمه، حارث بن ابی اسامه، محمدبن یحیی کسایی صغیر، عبدالله بن احمدبن حنبل و احمدبن یحیی ثعلب می‌توان نام برد (نک: همو، ۸۸-۱۰۱، جم؛ ابن جزری، همان، ۱۳۹/۱-۱۴۰؛ نیز برای جمعی از مشایخ وی در حدیث، نک: خطیب، ۱۴۴/۵-۱۴۵). ابن مجاهد حتی در بهره‌گیری از هم‌طبقه‌های خود چون محمدبن جریر طبری (د ۳۱۰ ق)، ابن ابی‌داوود سجستانی (د ۳۱۶ ق)، ابوبکر داجونی (د ۳۲۴ ق) و حتی ابوبکر نقاش (د ۳۵۱ ق) ابایی نداشته است، هرچند گفته شده که در روایت از آنان سعی داشته است، کمتر از آنان نام برد (نک: ابن جزری، همان، ۱۴۰/۱، ۴۲۱، ۷۷/۲، ۱۰۷، ۱۲۰-۱۲۱).

ابن مجاهد خود در مواضعی به سفرهایش به کوفه و مکه اشاراتی دارد (نک: صص ۵۰، ۶۱)، ولی ظاهراً دوران عمدهٔ تحصیل او در بغداد بوده است.

از نظر رابطهٔ ابن مجاهد، به عنوان یک بغدادی، با مکاتب کوفه و بصره، باید توجه داشت که گرچه وی به برخی آثار بصریان چون *معانی القرآن* مبرد، نظر ستایش‌آمیزی داشته (نک: شریف رضی، ۳۰۸؛ ابن انباری، ۱۴۹) و برخی از تألیفات آنان، چون کتاب *الازمنهٔ* قطرب را در روایت خود آورده است (نک: ص ۳۴)، ولی از تعالیم کوفیان، به‌ویژه فراء، بیشتر تأثیر پذیرفته بود (مثلاً نک: ابن خالویه، همان، ۵، ۲۲، جم؛ خطیب، ۱۴۶/۵). اصطلاحات نحو کوفی که در کتاب *السبعة* به کار رفته، نیز مؤیدی بر این گرایش اوست (به عنوان نمونه کاربرد «تکریر» به جای «بدل» در ص ۱۱۲؛ شوقی ضیف در پاورقیهای کتاب به توضیح این موارد پرداخته است). به هر روی ابن مجاهد در مجامع قرائت بغداد مدارج ترقی را پیمود و بدانجا رسید که بر مقریان عصر خود، ریاست یافت (نک: ابن‌ندیم، ۳۴؛ خطیب، ۱۴۴/۵، ۱۴۷؛ ذهبی، ۲۱۷/۱، به نقل از ابوعمرو دانی). ثعلب، نحوی نامدار کوفی معتقد بود که در ۲۸۶ ق کسی در کتاب خدا از او داناتر نبود (نک: خطیب، ۱۴۵/۵) و گویا با وفات کسایی صغیر عرصه برای ریاست وی باز شده بود (نک: ذهبی، همانجا؛ قس: ابن جزری، همان، ۲۷۹/۲).

آوازهٔ ابن مجاهد طالبان قرائت را نزد او گرد می‌آورد، تا جایی که گفته شده، در میان شیوخ قرائت هرگز کسی به اندازهٔ او شاگرد نداشته است (همان، ۱۴۲/۱). در میان جمع کثیری که در درس او شرکت جسته‌اند، نام کسانی چون ابن خالویه، ابوسعید سیرافی، احمدبن نصر شذائی، ابن‌حبش حسین‌بن‌محمد، محمدبن‌عبدالله ابن‌اشته، ابوعیسی بکاربن‌احمد، ابوطاهرعبدالواحدبن عمربزاز و ابوالمفضل شیبانی دیده می‌شود (نک: ابن ندیم، ۳۵؛ زبیدی، ۱۸۷؛ خطیب، ۱۴۵/۵-۱۴۶؛ ابن خلکان، ۷۸/۲، ۱۷۸؛ ابن جزری، همان، ۱۴۰/۱-۱۴۲). از جملهٔ روایت‌کنندگان حدیث از وی، بزرگانی چون ابوالحسن دارقطنی، ابوحفص ابن شاهین، ابوبکر ابن جعابی و ابوحفص کتانی نیز شایان

ذکر ند (دارقطنی، ۲۵/۱، ۷۱، جم، که پاره‌ای از احادیث او را در سنن خود آورده است؛ نیز نک: خطیب، ۱۴۵/۵).

ریاست علمی ابن مجاهد، به همراه نزدیکی او به سران حکومت (مثلاً نک: همو، ۳۹۵/۱۴؛ یاقوت، ۷۳/۵)، از وی فردی بانفوذ ساخته بود که می‌توانست در حوادث اجتماعی زمان خود مؤثر باشد. ماسینیون بر این مطلب تکیه دارد که ابن مجاهد از جمله افرادی بوده که در دستگیری و محاکمهٔ حلاج (پیش از ۳۰۹ ق) نقش مؤثری داشته‌اند (نک: I/71-72, 476-480, 533-539). ابن مجاهد همچنین در ۳۲۲ ق ابن مقسم و در ۳۲۳ ق ابن شنبوذ را در مورد مسائل تخصصی قرائت به محاکمه کشید و آنان را وادار به توبه کرد (نک: هـ د، ابن شنبوذ و ابن‌مقسم).

ابن مجاهد و قرائات سبع: در آثار تألیف شده در سدهٔ ۳ ق قرائات هفتگانه صرفاً در عرض دیگر قرائتها مورد توجه قرار می‌گرفت و تکیهٔ خاصی بر آنها نمی‌شد. عده‌ای از نویسندگان که پیش از ابن مجاهد دست به تألیف آثاری در زمینهٔ قرائت زده بودند، همچون ابوعبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، اسماعیل بن اسحاق قاضی و محمدبن جریر طبری حدود بیست قرائت رایج را ثبت کرده بودند (نک: ابن جزری، *النشر*، ۳۳/۱ ـ ۳۴، ۳۷). در واقع نخستین مؤلف شناخته شده‌ای که بنا داشت، از هر یک از شهرهای پنجگانهٔ مدینه، مکه، کوفه، بصره و دمشق که مهد قرائات بوده‌اند، نماینده‌ای برگزیند، احمدبن جبیر انطاکی (د ۲۵۸ ق) بود که در تألیفی، قرائات پنج قاری را گرد آورد (نک: ابن جزری، همان، ۳۴/۱، *غایة*، ۴۲/۱ ـ ۴۳).

کار انطاکی را می‌توان پیش‌درآمدی بر مطرح شدن قرائات هفتگانه به وسیلهٔ ابن مجاهد تلقی کرد. تنها ابن مجاهد در گزینش خود به قاریان کوفه توجهی خاص مبذول داشت و به جای یک تن، سه‌قاری را از کوفه برگزید. در مورد عدد هفت اصولاً این سؤال وجود دارد که آیا ابن‌مجاهد با در نظر داشتن عدد خاص به دنبال یافتن موارد آن بوده یا پیدا شدن عدد هفت در این میان کاملاً اتفاقی بوده است؟ قدر مسلم آنکه مدتها پیش از ابن‌مجاهد حدیث «أُنزِلَ القُرآنُ علی سَبْعَةِ أَحْرُفٍ» (با اندک اختلافی در الفاظ آن) بین مسلمانان‌رواج داشته است (نک: *المعجم المفهرس*، ۴۴۸/۱) و آثار مربوط به سدهٔ ۳ ق نشان می‌دهد که دست کم در نیمهٔ دوم این قرن، گروهی «سبعة احرف» را به «هفت قرائت» تفسیر می‌کردند (مثلاً نک: طبری، ۱۵/۱ به بعد). از این‌رو نمی‌توان حکم کرد که ابن مجاهد در انتخاب عدد هفت این حدیث را در نظر داشته است، ولی به هر صورت مردم خیلی زود متوجه این رابطه شدند و همین امر موجب تقدس قرائات سبع گردید که تصور می‌شد، در حدیث نبوی تأیید شده است (نک: ابن جزری، *النشر*، ۳۶/۱، ۴۳، به نقل از ابوالعباس مهدوی و ابوالفضل رازی در سدهٔ ۵ ق).

دربارهٔ گزینش قاریان، ابن مجاهد از هر شهر کسی را برگزید که مردم آن دیار بر رجحان قرائت او متفق بودند (نک: مقدمهٔ او بر کتاب *السبعة*)، ولی در مورد کوفه از این ضابطه خارج شده و به رغم اینکه تصریح کرده، قرائت غالب در کوفه قرائت حمزه بوده است (ص ۷۱)، عاصم و کسایی را نیز در عرض او آورده است. با مقایسه‌ای بین رواج قرائات این دو با کسانی چون ابوجعفر مدنی و یعقوب بصری در آن شرایط زمانی و مکانی، اگر نگوییم که ابن‌مجاهد در این انتخاب تحت‌تأثیر گرایش خود به مکتب کوفی بوده، به سختی می‌توان کنار گذاردن ابوجعفر و یعقوب را توجیه کرد. دلایلی چون موارد نقل قرائات گوناگون توسط ابن‌خالویه و در یک مورد، اندرابی از طریق ابن مجاهد (نک: ابن خالویه، مختصر، ۲۰۹ ـ ۲۱۱؛ اندرابی، ۷۶) و عناوین برخی آثار یافت نشدهٔ ابن مجاهد، نشان می‌دهد که وی از قرائات دیگر چون قرائت ابوجعفر، ابن محیصن و دیگران آگاه بوده است. موضعگیری ابن مجاهد در قبال ابن شنبوذ ــ که قرائت برخلاف مصحف را مجاز می‌شمرد ــ و ابن مقسم ــ که هر قرائتی را که از نظر عربیت صحیح می‌نمود، هر چند سند روایت آن ضعیف بود، جایز می‌دانست ــ نشان از آن دارد که ابن مجاهد مخالفت مصحف و ضعف سند را از عوامل شذوذ قرائت می‌دانسته و در کتاب *السبعة* نیز بارها به عامل سوم، یعنی مخالفت با عربیت، اشاره کرده است. از مطالعهٔ کتاب *السبعة* آشکارا برمی‌آید که ابن مجاهد صرفاً یک انتقال‌دهندهٔ قرائت نبوده، بلکه در جای جای اثر خویش به نقد و بررسی قرائات از حیث سند و نیز از نظر ادبی پرداخته است (ضیف، ۲۶-۳۳، که نمونه‌هایی از این دست گرد آورده است؛ نیز نک: ابن خالویه، *اعراب*، ۷۲، جم). ابن مجاهد با ضوابطی که داشته از میان قرائات مشهور، قرائتی را برای خود اختیار کرده بود که گفته شده به روایتِ قنبل از ابن کثیر بسیار نزدیک بوده است (نک: ذهبی، ۲۱۷/۱) و این اختیار گاه گاه مورد استناد اهل قرائت قرار گرفته است (مثلاً نک: ابوعمرودانی، ۱۲۸؛ ابن جزری، *النشر*، ۲۱۲/۲).

بدون شک ریاست و نفوذ ابن مجاهد از علل اساسی بود که موجب شد تا قرائات سبع در میان اهل قرائت جایگاهی استوار یابد، به طوری که محمدبن بحر رهنی (د پیش از ۳۳۰ ق) ظاهراً در زمان ابن مجاهد از رواج قرائات سبع خبر داده (نک: ص ۴۹) و در همان نیمهٔ اول سدهٔ ۴ ق چندین کتاب در قرائات سبع تألیف شده است (نک: ابن ندیم، ۳۵-۳۶). در نیمهٔ دوم این سده نیز جمعی دیگر چون ابن خالویه با تألیف کتاب *الحجة فی القراءات السبع*، ابوعلی فارسی با *الحجة فی علل القراءات السبع* و ابوطیب ابن غلبون با *الارشاد* کار ابن مجاهد را ادامه دادند. اگرچه ابن‌مهران (هـ م) در خراسان و ابوالحسن ابن‌غلبون (هـ م) درمصر قرائات عشر و قرائات ثمان را مطرح نمودند ولی در عراق همان قرائات سبع متداول بود و قرائات‌دیگر شاذ به شمار می‌رفت (نک: ابن ندیم، ۳۰ به بعد؛ مقدسی، ۱۲۸؛ شریف رضی، ۳۶، جم). به هرحال به میان آمدن قرائات عشر و نظایر آن، هرگز نتوانست «قرائات سبع» ابن مجاهد را در طول تاریخ از رونق بیندازد (برای دیدگاه خاورشناسان دربارهٔ نقش ابن مجاهد درپایه‌ریزی قرائات سبع، نک: برگشترسر، 210-213؛ پرتسل، 4 به بعد).

بعدها شخصیت ابن مجاهد در قرائت ضرب‌المثل گردید (مثلاً نک: زبیدی، ۱۲۱؛ ابوحیان، ۵۸/۱) و به عنوان مجدّد قرائت در رأس سدهٔ ۴ ق شناخته شد (نک: ابن اثیر، ۲۲۲/۱۲).

آثار: مهم‌ترین اثر ابن مجاهد کتاب *السبعة* در قرائات هفتگانه است که طی قرون در میان اهل قرائت رواج داشته و اخیراً در مصر به چاپ رسیده است (برای رواج آن در دوره‌های مختلف نک: علامهٔ حلی، ۱۲۹ـ۱۳۰؛ ذهبی، ۲۱۷/۱ـ۲۱۸؛ ابن جزری، *النشر*، ۸۱/۱؛ رودانی، ۲۶۹). از دیگر آثار وی نام دو عنوان *اختلاف القراءات* و *تصریف وجوهها* و *قراءة النبی (ص)* در فهارس متأخر آمده است (نک: ابن خیر، ۲۳؛ رودانی، ۳۳۷؛ قس: ابن ندیم، ۳۴). در فهرست کتابخانهٔ چستربیتی در دوبلین نام نسخه‌ای خطی با عنوان *اختلاف قراء الامصار* آمده است (آربری، شم 4930) که گفته‌اند چیزی جز *کتاب السبعة* نیست (نک: حجازی، ۱ (۱) / ۴۴). دربارهٔ آثار یافت نشدهٔ وی ابن ندیم فهرستی به دست داده (ص ۳۴، نیز نک: ص ۱۴۲) که در برخی نسخ، فهرست مزبور تکمیل شده است (نک: یاقوت، ۷۰/۵، به نقل از ابن ندیم).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضبّاع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *اعراب ثلاثین سورة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ق / ۱۹۴۱ م؛ همو، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن‌مجاهد، احمدبن موسی، *کتاب السبعة*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمدزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابوعمرودانی، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ حجازی، محمود فهمی، حاشیه بر *تاریخ التراث العربی* سزگین، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، *سنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سیدجاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ رهنی، محمدبن بحر، *مقدمات علم القرآن*، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ شریف رضی، محمدبن حسین، *حقائق التأویل*، به کوشش محمدرضا کاشف الغطاء، بیروت، دارالمهاجر؛ ضیف، شوقی، مقدمه بر *کتاب السبعة* (نک: ابن مجاهد در همین مآخذ)؛ طبری، *تفسیر*؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبیرة»، *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۴؛ قطرب، محمدبن مستنیر، «الازمنة»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م، ج ۲؛ *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، به کوشش آرنت یان ونسینک، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Arberry, ; Bergsträsser, G. & O. Pretzl, "Die Geschichte des Korantexts", *Geschichte des Qorans* of T. Nöldeke, Leipzig, 1938, vol. III; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI.

احمد پاکتچی

اِبْنِ مُجْبَر، ابوبکر یحیی بن عبدالجلیل بن عبدالرحمن بن مجبر فِهری (ح ۵۳۵ـ۵۸۸ق / ۱۱۴۱ـ۱۱۹۲م)، شاعر اوایل عصر موحدون در اندلس و مغرب. در برخی منابع نام اورا «ابن‌مجیر» ضبط کرده‌اند که بی‌گمان تصحیف است (نک: ابن‌خطیب، ۴۱۸/۴؛ حاجی خلیفه، ۷۶۸؛ ابن‌عماد، ۲۹۵/۴؛ زرکلی، ۱۵۲/۸؛ امین، ۴۸/۲). او اهل بَلِّش مالقه[1] بود (صفوان، ۵۱)، در مرسیه پرورش یافت و همانجا ادب آموخت و آنگاه در اشبیلیه مسکن گزید (ابن‌ابار، ۷۲۵/۲). تا ۵۶۷ ق که ابن‌مردنیش بر مرسیه حکم می‌راند، او ظاهراً از مدیحه‌سرایان وی بود (ابن‌خطیب، ۴۱۹/۴؛ مقری، ۲۳۸/۳). چون یوسف‌بن عبدالمؤمن موحدی (د ۵۸۰ ق) به مرسیه لشکر کشید و آن شهر را فتح کرد (۵۶۷ ق)، ابن‌مجبر به دربار او پیوست و در زمرهٔ مدیحه‌سرایان وی درآمد (ابن‌خطیب، مقری، همانجاها). از ۵۸۰ ق که ابویوسف یعقوب‌بن یوسف [illegible]دی (منصور) به قدرت رسید، ابن‌مجبر در خدمت او بود و بیشتر اشعار وی را نیز مدح منصور تشکیل می‌دهد (ابن‌خلکان، ۱۳/۷؛ نیز نک: صفوان، ۵۳ ـ ۵۴؛ ابن‌عذاری، ۱۷۹/۳؛ ابن‌شاکر، ۲۷۵/۴ ـ ۲۷۷؛ حمیری، ۲۰۱، ۴۷۹؛ قس: نیکل، 327). مرگ وی، شب عید قربان در مراکش و در ۵۳ سالگی روی داد (ضبی، ۴۹۳؛ ذهبی، ۲۱۵/۲۱؛ ابن‌شاکر، ۲۷۵/۴). از جمله شاگردان و راویان نامدار او می‌توان از ابوعلی شلوبین نام برد (ابن خطیب، ۴۲۱/۴).

ابن‌مجبر شاعری بزرگ و پیشرو شاعران زمان خود بود (ضبی، ابن‌ابار، همانجاها؛ ابن‌خطیب، ۴۱۹/۴؛ مقری، همانجا)، تا آنجا که او را «بحتری اندلس» لقب داده‌اند (ابن‌سعید، ۲۰۰؛ نیز در مورد تمجید منصور از او، نک: ابن‌خطیب، ۴۱۹/۴ ـ ۴۲۰؛ مقری، همانجا). با اینهمه *دیوان* او که در ۲ جلد (ضبی، ۴۹۴) و شامل بیش از ۷،۴۰۰ یا ۹،۴۰۰ بیت بوده (ابن‌خطیب، ۴۱۹/۴؛ مقری، همانجا)، اکنون در دست نیست، گرچه قطعاتی از اشعار او را که بیشتر در مدح حکام و امرای بنی عبدالمؤمن است، می‌توان در مآخذ یافت (نک: صفوان، ۵۱ ـ ۵۷؛ ضبی، ابن‌ابار، همانجاها؛ ابن‌سعید، ۲۰۰ ـ ۲۰۱؛ ذهبی، ۲۱۵/۲۱ ـ ۲۱۶؛ ابن‌خطیب، ۴۲۱/۴). نمونه‌ای از هجای او را نیز مقری نقل کرده است (۲۰۶/۳؛ قس: نیکل، 328 - 327).

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ ابن‌سعید، علی‌بن موسی، *رایات المبرزین و غایات الممیزین*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن‌عذاری، احمدبن محمد، *البیان المغرب*، به کوشش هویسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن‌عماد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ زرکلی، *اعلام*؛ صفوان بن ادریس، *زادالمسافر*، به کوشش عبدالقادر محداد، بیروت، ۱۹۷۰م؛ ضبی، احمدبن‌یحیی، *بغیة‌الملتمس*، مادرید،

1. Vélez – Málaga

۱۸۸۴م؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م؛ نیز: Nykl, A.R., *Hispano – Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ مَجْدی، نک: شهاب الدین احمد.

اِبْنِ مَحامِلی، نک: محاملی.

اِبْنِ مَحْبوب، حسن بن محبوب بن وهب بن جعفر بن وهب سرّاد (زراد) بَجَلی (۱۴۹ ـ ۲۲۴ق / ۷۷۶ ـ ۸۳۹م)، از راویان امامی کوفه. طوسی کنیهٔ او را ابوعلی آورده است (*الفهرست*، ۴۶). اطلاعات دربارهٔ زندگی وی برگرفته از گفته‌های نوادهٔ او جعفربن محمدبن حسن است که توسط کشی نقل شده است (همو، *اختیار*، ۵۸۴). وهب جد اعلای حسن بنده‌ای از «سِند» بود که به زره‌سازی اشتغال داشت و توسط جریربن عبدالله بجلی، صحابی پیامبر (ص)، آزاد گشته بود. دادن نسبت سراد (زره‌ساز) و بجلی به ابن‌محبوب، به همین مناسبت بوده است (قس: نجاشی، ۴۳۸). تاریخ وفات و عمر او نیز در همین سند گزارش شده، ولی وجود نام بعضی از محدثان متقدم چون ابو حمزهٔ ثمالی (د ۱۵۰ق) در مرتبهٔ شیوخ ابن‌محبوب در پاره‌ای از اسانید، موجب شده تا رجالیان معاصر در صحت آنها تردید نمایند. البته باید درنظر داشت که جز روایت ابن‌محبوب از ابو حمزه که از همان سدهٔ ۳ق / ۹م توجه اهل فن را جلب کرده و موجب شده بود تا برخی در امانت ابن‌محبوب تردید کنند (نک: طوسی، همان، ۵۱۲، ۵۸۵؛ نجاشی، ۸۲)، دقت دیگر اسانید اندکی که در آنها ابن‌محبوب از رجال هم طبقهٔ ابوحمزه روایت کرده، نیز می‌تواند مورد تردید قرار گیرد. دربارهٔ روایت ابن‌محبوب از امام صادق (ع) که در دو سند (*الاختصاص*، ۲۳۱؛ ابن‌حجر، ۲/۲۴۸) دیده می‌شود، این را نیز باید افزود که آن هر دو مستند فاقد دقت کافی شمرده می‌شوند.

در ضمن، شاید بتوان روایات او از رجال این طبقه را نوعی ارسال در سند دانست که در آن زمان میان راویان امامی چندان غریب نمی‌نمود. بنابراین در مورد کسانی که نام آنان در اسانید روایات پس از ابن‌محبوب قرار گرفته، نمی‌توان با قاطعیت نظر داد که شیوخ بی‌واسطهٔ او بوده‌اند، چنانکه دربارهٔ نامهای واقع شده پیش از ابن‌محبوب نیز می‌توان تردید کرد که راویان مستقیم او بوده باشند. به هر روی طوسی در *الفهرست* (ص ۴۶) روایت او را از ۶۰ تن از اصحاب امام صادق (ع) مورد تأیید قرار داده و در فهرستهایی که براساس اسانید روایات تنظیم شده، به ویژه در *اسانید الحسن بن محبوب* اثر شبیری زنجانی، شمار کسانی که ابن‌محبوب از آنان روایت کرده، بسیار بیش از این تعداد است و در میان آنان نام رجالی چون علی‌بن رئاب، هشام‌بن سالم جوالیقی، عبدالله‌بن سنان، علاء‌بن رزین، محمدبن نعمان صاحب الطاق، عبدالله‌بن بکیر، علی‌بن ابی حمزه بطائنی، حسن‌بن صالح‌بن حی وابوالجارود زیادبن منذر به چشم می‌خورد.

با اینکه نام او را در میان اصحاب امام کاظم (ع) آورده‌اند (برقی، *الرجال*، ۴۸ ـ ۴۹، ۵۳؛ طوسی، *الرجال*، ۳۴۷)، ولی روایتی که ابن‌محبوب به طور روشن از آن امام نقل کند، دیده نمی‌شود (قس: کلینی، ۳/۳۳۰؛ ابن‌بابویه، *فقیه*، ۱/۱۷۵ و دیگر مواضعی که روایت او از ابوالحسن (ع)، بدون تعیین، دیده می‌شود). دربارهٔ امام رضا (ع) علاوه بر اینکه ابن‌ندیم (ص ۲۷۶) و طوسی (همان، ۳۷۲) او را از اصحاب وی شمرده‌اند، روایاتی از ابن محبوب به نقل از آن امام (ع) در دست است که در اکثر آنها تصریح شده که ارتباط به صورت مکاتبه بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱/۲۱۶؛ طوسی، *تهذیب*، ۶/۳۴۵، *اختیار*، ۵۸۵)؛ اما اینکه ابن‌ندیم (همانجا) ابن‌محبوب را از صحابهٔ امام جواد (ع) نیز شمرده، در منابع دیگر تأیید نشده است.

در مورد روایت‌کنندگان از ابن‌محبوب باید گفت در اسانید روایات نام نزدیک به ۱۰۰ تن به عنوان راوی حدیث از وی دیده می‌شود که از مشاهیر آنان حسین‌بن سعید اهوازی، ابراهیم‌بن هاشم قمی، احمدبن ابی‌عبدالله برقی، احمدبن محمد سیاری، فضل‌بن شاذان، ابراهیم‌بن محمد ثقفی، محمدبن حسین‌بن ابی‌الخطاب واحمدبن محمدبن عیسی اشعری شایان ذکرند (اهوازی، ۶؛ قمی، ۱/۳۶؛ برقی، *المحاسن*، ۸؛ ابن‌شاذان، ۴۴۸؛ سیاری، ۷ ب؛ ابن‌طاووس، *الیقین*، ۴۱؛ ابوغالب، ۸۹؛ ابن‌بابویه، مشیخه، ۴۹؛ برای فهرست مشروحی از آنان، نک: شبیری، جم).

کشی او را، به قول ارجح، پنجمین نفر از شش تن اصحاب اجماع در میان اصحاب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) شمرده است (طوسی، *اختیار*، ۵۵۶؛ قس: همانجا، قول دیگری که به جای وی حسن‌بن علی‌بن فضال را قرار داده است). طوسی نیز او را توثیق کرده و از ارکان اربعه در عصر خود شمرده است (*الفهرست*، ۴۶ ـ ۴۷، *الرجال*، ۳۷۲) و نیز در روایات آمده که امام رضا (ع) او را ثنا گفته است (نک: شهید اول، ۷۴).

در منابع پیشین چون *رجال* کشی (نک: طوسی، *اختیار*، ۵۵۶) از ابن‌محبوب به عنوان فقیه یاد شده و عناوین آثار یافت نشدهٔ او نیز این نکته را تأیید می‌کند، اما عنوان فقیه را در این مورد باید به عرصهٔ فقه روایی محدود شمرد (نک: محقق حلی، ۷).

آثار: مهم‌ترین اثر منتسب به ابن‌محبوب کتاب *المشیخة* است که احمدبن حسین‌بن عبدالملک ازدی آن را براساس نام مشایخ ابن‌محبوب مرتب کرده است (نک: طوسی، *الفهرست*، ۲۳، ۴۷؛ نجاشی، ۸۰). گفته شده که این کتاب در میان متقدمان شیعه، بیش از مختصر مزنی میان شافعیان شهرت داشته است (طبرسی، فضل، ۴۱۶). کتاب *المشیخه* با ترتیب ابن‌عبدالملک، از طریق ابوالحسن‌ابن زبیر (هم) به ابوعبدالله‌ابن عبدون (هم) و از طریق او به طوسی رسیده (نک: طوسی، همان، ۲۳ ـ ۲۴، ۴۷، *تهذیب*، ۱/۱۶۸ ـ ۱۶۹، *الاستبصار*، ۱/۱۰۶، «مشیخة التهذیب»، ۵۶ ـ ۵۸) و از طریق طوسی نیز به کسانی چون قطب‌الدین راوندی رسیده است (نک: راوندی، ۱/۱۷).

طریق دیگری نیز به روایت تلعکبری (ﻫ م) از ابن‌عقده (ﻫ م) وجود داشته که مورد استفادهٔ طوسی در *تهذیب* (۱۲۲/۱، ۱۶۸) قرار گرفته و بعدها به دست ابن‌طاووس رسیده است (نک: ابن طاووس، *فلاح السائل*، ۲۴۳، ۲۵۹). اگرچه روایات ابن محبوب در تدوین کتب اربعهٔ شیعه بسیار موردتوجه بوده، ولی ترتیب ابن‌عبدالملک از *المشیخة* تنها در آثار طوسی و در سطحی محدود، مورداستفاده قرار گرفته است (نک: *تهذیب*، ۱۲۱/۱، ۱۶۰/۶، *الاستبصار*، ۱۰۶/۱، ۶/۳؛ قس: نجاشی، همانجا). گویا *المشیخة* تنها اثری است که از ابن محبوب به متأخران رسیده و در سدهٔ ۶ق / ۱۲م مورداستفادهٔ راوندی (همانجا) و حسن‌بن فضل طبرسی در *مکارم الاخلاق* (ص ۲۸۱) واقع شده و ابن‌ادریس گزیده‌هایی از آن را در «مستطرفات» *السرائر* (صص ۴۸۰ ـ ۴۸۳) آورده است. در سدهٔ ۷ ق محقق حلی در *المعتبر* (ص ۵۷، جم) ونیز در سطحی گسترده‌تر ابن‌طاووس، در آثار خود از آن بهره برده‌اند (نک: ابن‌طاووس، «اجازات»، ۴۳، *الامان*، ۸۳، *فتح الابواب*، ۲۷۱، *فلاح السائل*، ۱۵۷، جم، *محاسبة*، ۳۶، *الملاحم*، ۱۸۳؛ شهید اول، ۷۴، به نقل از «غیاث‌سلطان الوری»). در سدهٔ ۹ ق نیز حسن‌بن سلیمان حلی در *مختصر بصائر الدرجات* (صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵) مطالبی از این کتاب نقل کرده و شهید ثانی در سدهٔ ۱۰ق حدود ۱۰٬۰۰۰ حدیث از *المشیخة* را برگزیده و در تألیفی گرد آورده بوده است (نک: حر عاملی، ۸۷/۱). گفتنی است که در سدهٔ ۴ ق ابوسلیمان داوودبن کورهٔ قمی ترتیب دیگری از کتاب *المشیخة* فراهم کرده بود که در آن احادیث براساس ابواب فقهی مرتب شده بود (نجاشی، ۱۵۸)، ولی ظاهراً چندان مورد اقبال قرار نگرفت (قس: طوسی، *الفهرست*، ۶۸). از دیگر آثار ابن‌محبوب می‌توان *التفسیر*، *النکاح*، *الحدود* و *الدیات* را نام برد (نک: ابن‌ندیم، ۲۷۶؛ طوسی، همان، ۴۷؛ ابن‌شهر آشوب، ۳۳). همچنین طوسی (همانجا) از اثری دیگر با عنوان *النوادر* که در حدود ۱٬۰۰۰ برگ بوده، یاد کرده که رابطهٔ آن با کتاب *المشیخة* قابل تأمل است. ابن‌محبوب به عنوان راوی آثار سلف نیز نقش بسزایی ایفا کرده و بسیاری از اصول و مصنفات شیعه از طریق او به آیندگان رسیده است (نک: ابوغالب، ۸۹؛ طوسی، همان، ۶۲، ۶۴، جم؛ نجاشی، ۱۳۵، ۱۴۰، جم). شایان ذکر است که جز چند مورد، همهٔ موارد مذکور در *الفهرست* طوسی و *الرجال* نجاشی برگرفته از فهرست ابن‌بَطهٔ قمی بوده و وی آنها را به واسطهٔ احمدبن محمدبن عیسی اشعری از ابن‌محبوب روایت کرده است.

از افراد خاندان ابن‌محبوب نام چند تن دیگر در منابع دیده می‌شود: هارون فرزند حسن (نک: نجاشی، ۴۳۸ ـ ۴۳۹؛ طوسی، *اختیار*، ۱۳۸، قس: *تهذیب*، ۲۳۹/۴، *الاستبصار*، ۱۰۴/۲)، محمد پسر دیگر وی (همو، *الرجال*، ۴۰۸) و جعفر فرزند محمد (همو، *اختیار*، ۵۸۴).

مآخذ: ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌بابویه، محمدبن علی، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ همو، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴ *فقیه*؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن شاذان، فضل، «مختصر اثبات الرجعة»، مجلة *تراثنا*، ۱۴۰۹ق، شم ۱۵؛ ابن‌شهر آشوب، محمدبن علی، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، «اجازات»، *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴؛ همو، *الامان*، نجف، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ همو، *فتح الابواب*، به کوشش حامد خفاف، قم، ۱۴۰۹ق؛ همو، *فلاح السائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی؛ همو، *محاسبة النفس*، تهران، ۱۳۱۸ق؛ همو، *الملاحم و الفتن*، نجف، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ همو، *الیقین*، نجف، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوغالب زراری، *رسالة فی آل اعین*، به کوشش محمدعلی موحد ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۲ق؛ اهوازی، حسین‌بن سعید، *الزهد*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، قم، ۱۳۷۱ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ حسن بن سلیمان حلی، *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۰م؛ راوندی، سعیدبن هبةالله، *الخرائج والجرائح*، قم، ۱۴۰۹ق؛ سیاری، احمدبن محمد، *التنزیل والتحریف*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرعشی، شم ۵۲۲۲؛ شبیری زنجانی، موسی، *اسانید الحسن‌بن محبوب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ شهید اول، محمدبن مکی، *ذکری الشیعة*، تهران، ۱۲۷۱ ـ ۱۲۷۲ق؛ طبرسی، حسن‌بن فضل، *مکارم الاخلاق*، بیروت، ۱۳۹۲ق؛ طبرسی، فضل‌بن حسن، *اعلام الوری*، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۸ق؛ همو، *الرجال*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، «مشیخة التهذیب»، همراه با ج ۱۰ *تهذیب*؛ قمی، علی‌بن ابراهیم، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۶ ـ ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ محقق حلی، جعفربن حسن، *المعتبر*، چاپ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ مُحْرِز، ابوالخطاب مُسلم و به قولی سَلْم یا عبدالله، موسیقی‌دان ایرانی تبار و خوانندهٔ هنرمند مکی. او در مکهٔ معظمه پرورش یافت و حدود ۱۴۰ق/۷۵۷م (زرکلی، ۲۲۳/۷؛ بستانی) یا به روایتی قابل تردید ۹۶ ق / ۷۱۵م (فارمر، «تاریخ موسیقی»[1]، 78) درگذشت.

وی از موالی عبدالدار بن قُصَی یا بنی مخزوم بود و چهره‌ای زرد، قدی بلند و پشتی خمیده داشت. پدرش از پرده‌داران کعبه و در اصل ایرانی بود (ابوالفرج، ۳۷۸/۱). بنابراین با آنکه او را در موسیقی شاگرد عَزّة المیلاء (همانجا) و ابن مِسْجَح (نویری، ۲۸۸/۴) دانسته‌اند، اما به سبب داشتن تبار ایرانی می‌توان شکوفایی استعداد هنری او را جلوه‌ای از فرهنگ ایران تلقی کرد، به ویژه که در شرح حالش نوشته‌اند: برای فرا گرفتن آهنگهای ایرانی سفری به ایران کرده است (همو، ۲۸۷/۴).

این هنرمند تا حدی مردم گریز (ابوالفرج، ۳۷۹/۱) و کم معاشرت بود و بیشتر ایام سال را در سفر می‌گذرانید (فارمر، همان، 79-78). بدین جهت به رغم معاصر بودن او با ولید و علاقه‌ای که ولید به آوردن موسیقی دانان از شهرهای مختلف به دربار خود داشت (مسعودی،

1. *A History of Arabian Music.*

۲۱۳/۳)، به نظر نمی‌رسد که وی را رابطه‌ای با دربار ولیدبن یزید و به طورکلی خلفا و صاحب قدرتان بوده باشد. از این رو بیشتر آهنگهای ساختهٔ او را کنیزی جوان از مردم مکه که مورد اعتمادش بود، از او می‌آموخت و اشاعه می‌داد (ابوالفرج، همانجا).

به احتمال بسیار زیاد امتناع یا اجتناب ابن محرز از حضور در مجالس به سبب ابتلا به جذام بوده است و ظاهراً به همین بیماری درگذشته است (همانجا).

ابن محرز در آغاز کار به مدینه و سپس به شام سفر کرد و در آنجا به سبب مجاورت آن دیار با روم با موسیقی رومی آشنا شد (نویری، ۲۸۷/۴) و در نتیجه با به کارگیری ویژگیهای موسیقی ایرانی و رومی تحولی در موسیقی عربی ایجاد کرد که پس از او دیگران بدان ادامه دادند. وی با گزینش آهنگهای شایسته و دلپذیر توانست اشعار عربی را به شیوه‌ای بخواند که تا آن وقت شنیده نشده بود (همانجا؛ ضیف، *الفنّ*، ۵۳). کار ابن محرز در این نوآوری یا تحول تا حدی به ابن مسجح شباهت داشت، زیرا او نیز چنانکه ابوالفرج اصفهانی (۲۷۶/۳) گفته است، با سفر به شام و استفاده از موسیقی ایرانی و آهنگهای رومی و کنار گذاشتن نَبَرات (فواصل[1]) و نغمه‌هایی که با موسیقی عربی ناسازگار بود، شیوهٔ نوینی ابداع کرد (ضیف، همانجا).

از این رو به ابن محرز لقب یا عنوان «صنّاج العرب» داده‌اند که شاید اضافه بر ارزش ابتکارهای هنرمندانهٔ او ناظر به خوش صدایی و آواز خوانی استادانه‌اش نیز بوده است (همو، *الشعر*، ۱۹۷). ظاهراً صناج را باید به معنی نوازندهٔ سنج (فارمر، همان، 79) ـــ سازی ایرانی که عبارت از دو صفحهٔ مدوّر و بزرگ فلزی است ـــ دانست، نه نوازندهٔ چنگ چنانکه در *دانشنامه* آمده است.

از دیگر ویژگیهای هنری ابن محرز خوانندگی به «زوج شعر» بوده است که پس از او دیگر خوانندگان از آن پیروی کرده‌اند و او را عقیده براین بوده است که «اِفراد» نمی‌تواند الحان را تمام کند (ابوالفرج، ۳۷۹/۱). بنابر تفسیر کوسن دو پرسوال[2] قبل از ابن محرز اشعار عربی به صورت منفرد خوانده می‌شد، به این معنی که هر آهنگ محدود به یک شعر می‌شد و همان را چندین بار تکرار می‌کردند. این روش ابتدایی آوازه خوانی آن دوران بود که تا روزگار ابن محرز ادامه داشت، زیرا هر شعر عربی را بیانگر مفهوم مستقلی می‌دانستند، ولی ابن محرز نخستین کسی بود که اشعار عربی را در آوازهـا بـه صورت دوگانه‌خواند (ص 424؛ فارمر، «تحقیق در موسیقی شرق[3]»، I/456) و شاید بتوان از نوشتهٔ ابوالفرج به این نتیجه رسید که ابن محرز چون معتقد بود هیچ آهنگی را نمی‌توان با یک بیت تمام کرد (فروخ، ۱۸۲)، نخستین بار خوانندگی به «زوج شعر» را رواج داد.

ابن محرز به ضربهای[4] خفیف علاقهٔ خاص داشت و گویا اول بار دور[5] رَمَل را که یکی از انواع ضرب خفیف است و به قول عبدالقادر مراغی هر دور آن از ۱۰ نَقْره یا تَنْ تَتَنْ تَنْ تَتَن تشکیل می‌شود (ص ۲۲۱)، در آوازهای عربی مورد استفاده قرار داد (ابوالفرج، ۳۷۹/۱) و بعدها پس از او یکی از موسیقی‌دانان معاصر هارون الرشید به نام سَلْمَک آن را در آوازهای ایرانی به کار برد (همانجا؛ ضیف، *الشعر*، ۱۹۲).

ابن محرز در روزگار خود شهرتی بسزا داشته است، چنانکه ابوالفرج به نقل از اسحاق موصلی، به نقل از فضل بن یحیی بن خالد می‌گوید: از صاحب نظری پرسیدند، در بین خوانندگان چه کسی را بهتر از دیگران دیده‌ای؟ پرسید از مردان یا زنان؟ گفتند از مردان و زنان. جواب داد: از مردان ابن محرز و از زنان ابن سریج! (۳۸۰/۱).

در اینجا ذکر ابن سریج (هم) از جملهٔ زنان معقول به نظر نمی‌رسد و حتی به فرض مخنث بودن او ـــ گو اینکه در شرح حالش اشاره‌ای بدین مطلب نشده است ـــ باز شگفت انگیز است. لذا می‌توان چنین احتمال داد که منظور گوینده از مرد و زن نوعی تعبیر موسیقایی و به اصطلاح محسوس، برای دانگ (تُن) صدای آنها بوده است که در حال حاضر به راست کوک و چپ کوک گفته می‌شود، به این معنی که مردان معمولاً دارای دانگ صدای پایین هستند، یعنی صدایشان با راست کوکِ ساز تطبیق می‌کند، در صورتی که بانوان به سبب داشتن دانگ صدای بالاتر با چپ‌کوک سازگاری دارد.

مآخذ: ابوالفرج، اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ بستانی؛ زرکلی، *اعلام*؛ *دانشنامه*؛ ضیف، شوقی، *الشعر و الغناء فی المدینة و مکة لعصر بنی امیّة*، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *الفن و مذاهبه فی الشعر العربی*، قاهره، دارالمعارف؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌العلوم عندالعرب*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مسعودی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، دارالکتب؛ نیز:
De Perceval, Caussin, "Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes", JA, Paris, 1873, vol. II; Farmer, Henry George. *A History of Arabian Music*, London, 1967; id, *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986.

تقی بینش

اِبْنِ مَحْرِز، ابوالعباس احمدبن محرز بن شریف محمد (مق ذیقعدهٔ ۱۰۹۶ / اکتبر ۱۶۸۵)، از خاندان علوی مغرب. بعد از مرگ شریف رشیدبن محمد، عموی ابن محرز در مراکش (۱۰۸۲ ق / ۱۶۷۲ م)، بزرگان مغرب در ذیحجهٔ همان سال با مولا اسماعیل، برادر رشید و عموی دیگر ابن محرز که در آن موقع فرمانروای مکناسة الزیتون فاس بود، بیعت کردند (ابن حاج، ۳۰۴؛ نک‍: ناصری، ۴۷/۷، ۴۸). در آغاز سلطنت وی ابن محرز در مراکش سر به شورش برداشت و مدعی امارت شد. عده‌ای از طوایف عرب سوس و دیگران براو گرد آمدند، و وی بر آن نواحی دست یافت. چون این خبر به اسماعیل رسید، به سوی مراکش تاخت. ابن محرز تاب مقاومت نیاورد و به تازا، یکی از شهرهای مغرب گریخت. اسماعیل در تعقیب او تازا را محاصره کرد. ابن محرز که کار را برخود دشوار دید، به صحرا گریخت (همو، ۴۶/۷،

1. Intervals 2. Caussin de Perceval 3. *Studies in Oriental Music.* 4. Rythm 5. Cycle

۴۷). اسماعیل در اواسط جمادی الثانی ۱۰۸۴ / نیمهٔ دوم سپتامبر ۱۶۷۳ به مکناسه بازگشت و درصدد تجهیز قوا برای حمله به صحرا بود که خبر رسید مردم فاس پیمان‌شکنی کرده و فرمانده آنجا را کشته و با ابن محرز بیعت کرده‌اند. اسماعیل ناگزیر روی بدانجا نهاد، فاس را محاصره کرد و مردم آن شهر ناچار از در تسلیم درآمدند. اسماعیل از جانب خود فرماندهی برآنان گماشت و خود به مکناسه بازگشت (همانجا؛ قس: مراکشی، ۱۲۰/۱). در همین سال خبر رسید که ابن محرز وارد مراکش شده و آنجا را به تصرف خود درآورده است. اسماعیل بار دیگر روی بدانجا نهاد. دو لشکر در خارج از مراکش به هم رسیدند، جنگ درگرفت، کشتار بزرگی روی داد. سرانجام در ۲ ربیع الثانی ۱۰۸۸ ق / ۲۵ مهٔ ۱۶۷۷ م ابن محرز که عرصه را برخود تنگ دید، از مراکش گریخت و به سوس رفت. سلطان وارد مراکش شد، ابتدا دست لشکریان را در قتل و غارت بازگذاشت، سپس مردم شهر را امان داد. ۷۰ تن از سران آنجا را کشت و گروهی را کور کرد (ناصری، ۴۹/۷ـ۵۰؛ مراکشی، همانجا). بدین ترتیب شورش در مراکش به پایان رسید. در ۱۰۹۴ ق اسماعیل خبردار شد که ابن محرز در ناحیهٔ سوس برچند شهر غلبه کرده و قدرتی به هم رسانیده است، پس رهسپار سوس شد و با ابن محرز به نبرد پرداخت. این جنگ ۲۵ روز ادامه یافت. ابن محرز تاب ایستادگی در خود ندید و به تارودانت گریخت. اسماعیل به تعقیب وی پرداخت و بار دیگر در آنجا نبرد درگرفت. در این جنگ اسماعیل و ابن محرز هر دو زخم برداشتند (اواسط جمادی الآخر ۱۰۹۴ / اواخر مهٔ ۱۶۸۳). اسماعیل به مکناسه بازگشت (ناصری، ۶۳/۷ـ۶۵؛ مراکشی، ۱۲۱/۱) و ابن محرز در تارودانت ماند.

ابن محرز در یکی از روزها که به زیارت یکی از اولیای جماعت عُبیده می‌رفت، با عده‌ای از یاران اسماعیل روبه رو شد. آنها ابن محرز را به گمان اینکه یکی از فرماندهان اوست، گرفتند و کشتند. چون اسماعیل از این موضوع آگاه شد، خود به آنجا آمد، بعد از اینکه جنازه را دید و شناخت دستور دفن آن را داد. بعد از مدتی در یکی از شبها مردم تارودانت که برمرگ او تردید داشتند، قبر او را شکافته ، بعد از شناسایی و اطمینان از مرگ او، جسدش را در تابوتی نهادند و با خود بردند و در جایی دیگر به خاک سپردند (ناصری، ۶۸/۷ـ۶۹؛ مراکشی، ۱۲۱/۱ـ۱۲۲).

مآخذ: ابن حاج، محمد الصغیر، *نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، به کوشش هوداس، رباط، مکتبة الطالب؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م؛ ناصری، احمدبن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر ومحمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۵۶ م.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ مَحَلّی، ابوالعباس احمدبن عبدالله‌بن محمدبن عبدالله‌بن قاضی سجلماسی (۹۶۷ ـ مهٔ ۸ رمضان ۱۰۲۲ق/۱۵۶۰ ـ ۱۲ اکتبر ۱۶۱۳م)، فقیه و صوفی. او در سجلماسه به دنیا آمد (وفرانی، ۲۰۰، ۲۰۸؛ کحاله، ۳۰۰/۱) و در کتاب خود به نام *اصلیت الخرّیت* خویشتن را به عباس‌بن عبدالمطلب، عموی پیامبر (ص) منتسب می‌سازد، ولی ازوجه تسمیهٔ خاندانش به ابن محلی اظهار بی‌اطلاعی کرده، می‌افزاید که خانواده‌اش در آن منطقه به اولاد قاضی و اولاد ابن‌الیسع شهرت دارند (وفرانی، ۲۰۰ ـ ۲۰۱؛ سلاوی ۲(۶)/۲۶). پدرش به قضا اشتغال داشت (EI²,S,28) و خود وی پس از آموزشهای مقدماتی، در حدود ۹۸۰ق/۱۵۷۲م برای کسب دانش به فاس رفت و مدت ۴ یا ۵ سال درآنجا اقامت گزید. سپس بر اثر حوادثی که پیش آمد آنجا را ترک گفت و به بادیه رفت. آنگاه پس از استقرار آرامش دیگر بار به فاس برگشت (وفرانی، ۲۰۱ ـ ۲۰۲).

ابن‌محلی در ابتدا صرفاً به فقه راغب بود (همو، ۲۰۳) و در فاس از ابوالقاسم‌بن قاسم‌بن قاضی، ابوالعباس احمد قدومی، محمدبن عبدالله تلمسانی، ابن‌مجیر، ابومحمد شقرون تلمسانی و در مصر نزد استادانی چون سنهوری، لقانی، طنانی وطه و دیگران دانش آموخت (ازهری، ۲۷). در سفر بادیه تحت تأثیر و آموزش بعضی از شیوخ متصوفهٔ زمان خود قرار گرفت و رغبتی به تصوف پیدا کرد و مدت ۱۸ سال مصاحب محمدبن مبارک زُعری بود و در سلک اهل طریقت درآمد. از آن پس مردم دسته دسته به زیارتش می‌رفتند، آوازهٔ شهرتش در بلاد مختلف پیچید و پیروانش رو به فزونی نهاد (وفرانی، ۲۰۲،۲۰۳).

ابن‌محلی چون خود را مورد قبول مردم یافت به‌سوی جنوب مغرب رفت و مردم دعوت او را برای پاکسازی از مفاسد و بدعتها پذیرفتند. دیری نپایید وی مدعی شد که همان مهدی موعود است. آنگاه به عنوان دعوت مردم به جهاد، نامه‌هایی به رؤسای قبایل و بزرگان شهرها نوشت و آنان را به امر به معروف ترغیب کرد (همو، ۲۰۵؛ امین، ۱۴۹/۲)،چون از اقدام و سوءرفتار ابن‌منصور درالعرائش بامسلمانان و واگذاری آن به کفار [اسپانیاییها] آگاه شد، رو به سجلماسه گذاشت (وفرانی، ۲۰۶ ـ ۲۰۷) و مردم را به یک جنگ مقدس و مبارزه جهت سقوط زیدان بن‌احمد سعدی (فرمانروای مراکش) برانگیخت. نمایندهٔ زیدان در سجلماسه به مقابلهٔ او شتافت، ولی با وجود برتری عده‌اش، شکست خورد و ابن‌محلی وارد سجلماسه شد و قدرت و شوکتش فزونی گرفت (همو، ۲۰۷). آنگاه به سوی مراکش رفت و آنجا را به تصرف خود درآورد و در حدود ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م حکومت خود را اعلام کرد (امین، ۱۵۰/۲). سپس خزاین سلطنتی را بین مردم تقسیم کرد و نفوذ خود را گسترش داد (فانیان، 443).

از این هنگام ابن محلی عبادت و صوفیگری را یکباره به بوتهٔ فراموشی سپرد و درگیر مبارزات شد (وفرانی، ۲۰۷). زیدان برای دفع او به عالم و صوفی دیگری به نام یحیی‌بن عبدالله که در میان مریدان و پیروانش نفوذ کلام داشت ودستورهایش بی‌چون‌وچرا اجرا می‌شد، متوسل گردید و از او کمک خواست. یحیی درخواست زیدان را پذیرفت و برای جنگ با ابن‌محلی حرکت کرد. نبرد در دو منزلی

مراکش درگرفت. در این نبرد تیری به ابن‌محلی اصابت کرد و کشته شد (همو، ۲۰۸ ـ ۲۰۹؛ فانیان، همانجا) و سر او و چند تن دیگر از یاران و بزرگان لشکرش در دروازهٔ مراکش به دار آویخته شد و ۱۲ سال درآنجا ماند (وفرانی، همانجا)، تا آنکه آن‌را در مقبرهٔ ابوالعباس سبتی در نزدیکی مسجد جامع دفن کردند (مراکشی، ۹۰/۲). ابن‌محلی به زعم یارانش نمرد، بلکه غایب شد (وفرانی، همانجا). به گفتهٔ سید محمد مرتضی زبیدی حسینی او در این حادثه نمرد، بلکه از آنجا گریخت و مدتی زنده بود تا اینکه در ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م در حوالی سوس اقصی کشته شد (ازهری، ۲۷ ـ ۲۸).

آثار:

۱. *اصلیت الخرّیت فی قطع بُلعوم العفریت*، که *عذراء الوسائل وهودج الرسائل فی مرج الارج ونفحة الفرج الی سادة مصر وقادة العصر* نیز نام دارد (بغدادی، هدیه، ۱۵۴/۱، *ایضاح*، ۹۱/۱). این کتاب متضمن خاطرات سفر دوم ابن‌محلی به حجاز است. دو نسخه از آن در قاهره نگهداری می‌شود (نک: تیموریه، ۲۷۰/۳؛ خدیویه، ۲۸۱/۴ ـ ۲۸۲؛ GAL, II/616).

۲. *منجنیق الصخور فی الرد علی اهل الفجور* (وفرانی، ۲۰۴؛ بغدادی، هدیه، همانجا، *ایضاح*، ۵۷۴/۲). از این اثر در مجموعه‌ای همراه با ۲ رسالهٔ خطی دیگر از ابن‌محلی به نام *منجنیق الصخور لهدم بناء شیخ الغرور* و *رأس الفجور* نیز یاد شده است (نک: *مجموعة مختارة*، ۶۰/۱).

۳. *مهراس رؤوس الجهلة المبتدعة و مدراس النکوس السفلة المنخدعة*. یک نسخه از این اثر در رباط موجود است (نک: زرکلی، ۱۶۱/۱).

چند اثر به نامهای *الوضاح*، *القسطاس*، *الهودج*، *جواب الخروبی عن رسالته الشهیرة لابی عمرو القسطلی* و جز آن (سلاوی، ۳۳/۶) نیز به او منسوب است.

مآخذ: ازهری، محمدبشیر ظافر، *الیواقیت الثمینة فی اعیان مذهب عالم المدینة*، مطبعة ملاجنی، ۱۳۲۴ق؛ امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بغدادی، هدیه؛ همو، *ایضاح*؛ تیموریه، *فهرست*؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلاوی، احمدبن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق؛ *مجموعة مختارة لمخطوطات عربیة نادرة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مراکشی، عباس‌بن ابراهیم، *الاعلام بمن حل مراکش واغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ وفرانی، محمد صغیربن حاج، *نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، به کوشش هوداس، رباط؛ نیز:
EI[2],S; Fagnan, E., *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger, 1924; GAL.

ابوالحسن دیانت

اِبْن مُحَیْصِن، محمدبن عبدالرحمن سهمی (د ۱۲۲ یا ۱۲۳ ق/ ۷۴۰ یا ۷۴۱م)، قاری مکه و از قاریان چهارده‌گانه. در برخی منابع نام وی به اشکال دیگری نیز ضبط شده است (نک: ابن‌مجاهد، ۶۵؛ ذهبی، *معرفة*، ۸۲/۱). مصعب زبیری (ص ۴۰۷) نام او و پدرش عبدالرحمن را با یکدیگر خلط کرده است (قس: ابن حزم، ۱۶۴). در مورد نسبت وی به بنی‌سهم از قریش، اهل نسب او را از این قبیله شمرده‌اند (همانجا)، در حالی که در برخی از منابع متأخر، وی از موالی بنی‌سهم معرفی شده است (ذهبی، همان، ۸۱/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۱۶۷/۲).

زندگی ابن محیصن در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، ولی می‌دانیم که در مکه می‌زیسته و در همانجا وفات یافته است. قرائت را از مجاهد بن جبیر، دِرْباس، مولای ابن عباس و سعیدبن جبیر به طریق عرض فرا گرفت. شاخص‌ترین شاگرد وی که قرائت را به طریق عرض از او آموخته، شبل‌بن عَبّاد است (ابن مجاهد، ابن جزری، همانجاها) و بیشتر آنچه امروز از قرائت ابن محیصن در دست است، به روایت شبل باز می‌گردد. روایت شبل از دو طریق بَزّی و ابن‌شَنَبوذ نقل و در *مبهج* سبط خیاط و *مفردات* اهوازی درج شده و از آن طریق به اخلاف رسیده است (اندرابی، ۷۵ ـ ۷۶؛ قسطلانی، ۱۰۵/۱، ۱۶۹). ابوعمرو ابن علا، قاری بصره از قاریان هفتگانه نیز *قرآن* را بر وی عرض کرده است. از دیگر شاگردان وی عیسی‌بن عمر ثقفی، اسماعیل بن مسلم مکی و یحیی‌بن جرجه را باید نام برد (ابن جزری، همانجا). به گفتهٔ ابوطیب (ص ۲۵) اهل کوفه نیز تا حدّ زیادی قرائت خود را برگرفته از او می‌دانند.

ابن محیصن از نحو آگاهی داشت و استادان او، مجاهد و درباس، و مقریانی چون ابوحاتم، ابوعبید و ابن‌مجاهد، تبحر او را در عربیت نیز مورد ستایش قرار داده‌اند (ابن مجاهد، ابن جزری، همانجاها؛ قسطلانی، ۹۸/۱). این آگاهی او از نحو طبعاً نمی‌توانسته است بر قرائت او بی‌تأثیر باشد و شاید بتوان او را از اولین قاریانی دانست که به قواعد و قیاسات نحوی توجه داشته‌اند (نک: برگشترسر، 121-120؛ سالم، ۳۱ ـ ۳۳). در قرائت ابن محیصن تمایل به ادغام گاه تا حد افراط دیده می‌شود، مانند ادغام در «ثَلٰثَةٌ اِنْتَهُوا» (نساء/۱۷۱/۴) به صورت «ثلثهْ تَّهُوا» و «عَنِ الْاَنْفالِ» (انفال/۱/۸) به صورت «عَلَّنفال» (نک: ابن‌خالویه، ۲۹، ۴۸، جم). دیگر از این نوع گرایشهای او در قرائت تمایل به وصل همزه (همو، ۲۵، ۴۹، ۱۶۶)، تبدیل‌ها به یا در «هذه» پیش از الف و لام (بنّا، ۳۸۸/۱؛ قاضی، ۲۸)، تبدیل واو قسم به با و تبدیل باب تفعیل به مجرد (ابن‌خالویه، ۶۵، ۸۶، ۸۸، جم) را می‌توان ذکر کرد. بنا بر اعتقاد ابن جزری (همانجا) مهم‌ترین مشکل قرائت ابن محیصن که موجب شده آن را در ردیف قرائات شاذ قرار دهند، ناهمخوانی آن با رسم‌الخط مصحف است.

در ربع اول قرن ۲ ق ابن محیصن، ابن کثیر و حمیدبن قیس در عرض یکدیگر از قاریان مکه به‌شمار می‌آمدند (ابن مجاهد، ۶۵ ـ ۶۶؛ ابن جزری، *النشر*، ۸/۱). ابن مجاهد گرچه با قرائت ابن‌محیصن آشنا بوده (نک: ابن خالویه، ۶۱)، آن را در قرائات هفتگانه وارد نکرده و شاذ شمرده است. وی در توجیه آن یادآور شده (ص ۶۵) که ابن محیصن از قرائت استادان خود پیروی نکرده و مردم مکه به قرائت وی، برخلاف قرائت ابن کثیر بی‌رغبت بوده‌اند. در پی او ابن مهران (د ۳۸۱ ق) به رغم آشنایی با قرائت ابن محیصن (نک: ابن مهران، ۳۱۴) آن را حتی در

زُمرهٔ قرائات دهگانه نیز قرار نداده است. همچنین ابن‌خالویه (ص ۲، جم) و ابن‌جنی (۱۲۱/۱، جم) در همان سده، قرائت او را شاذ شمرده‌اند. با این حال، در سدهٔ ۵ ق مقریان هنوز به این قرائت عنایت داشته‌اند. مکی بن ابی‌طالب به‌طور پراکنده در *الکشف* (۲۸/۱، جم) به آن پرداخته، و اهوازی نیز آن را در *المفردات* گرد آورده است (قسطلانی، ۱۶۹/۱؛ بنا، ۸۰/۱). در اواخر آن سده اندرابی قرائت ابن‌محیصن را چهارمین قرائت از قرائات دهگانهٔ معروف شمرده (ص ۷۵) و معدّل قرائت او را به همراه ۱۴ قرائت دیگر در *روضة‌الحفاظ* گرد آورده است (ابن جزری، *غایة*، همانجا؛ نک: پرتسل، 43). در سدهٔ ۶ ق سبط خیاط در *المبهج* قرائت ابن محیصن را دومین قرائت از قرائات دوازدهگانه دانسته است (جنابی، ۳۴، به نقل از نسخهٔ خطی *المبهج*؛ ابن‌جزری، *النشر*، ۸۳/۱). همچنین ابن جندی در سدهٔ ۸ ق ظاهراً قرائت ابن محیصن را در کتاب *البستان* خویش که دربارهٔ قرائات سیزده‌گانه تدوین کرده بود، آورده است (نک: ابن جزری، *همان*، ۹۷/۱)، و اولین اثر شناخته شده‌ای که قرائت وی را یازدهمین قرائت از قرائات چهارده‌گانه دانسته و تثبیت کرده است، *ایضاح الرموز* ابن قَباقبی است که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ ق تألیف شده است (نک: قسطلانی، ۹۱/۱) و قسطلانی در *لطائف الاشارات* و بنّا در *اتحاف فضلاء البشر* از او پیروی کرده‌اند.

قرائت ابن محیصن را در این منابع می‌توان یافت: *مختصر فی شواذ القرآن* از ابن خالویه (قاهره، ۱۹۳۴م)؛ *اتحاف فضلاء البشر* از احمدبن محمد بنا (قاهره، ۱۴۰۷ ق) که قرائت او به تفصیل در آنها آمده است؛ *روضة الحفاظ* موسی بن حسین معدل، موجود در کتابخانهٔ نور عثمانیهٔ استانبول و در اسکندریه (نک: پرتسل، 44-43)؛ *المبهج* سبط خیاط، موجود در کتابخانه‌های فیض‌الله و اسعد افندی استانبول (همو، 43-41) و مجلد دوم *لطائف الاشارات* قسطلانی که نسخ آن در مصر مضبوط است (نک: عثمان، ۲۲ ـ ۲۷).

تذکّر این نکته لازم است که برخی از رجالیان چون ابن معین و ابن عدی، ابن محیصن قاری را با ابن‌محیصن مذکور در سند حدیثِ «قاربوا و سدّدوا» (نک: احمد، ۲۴۸/۲؛ طبری، ۱۸۸/۵) یکی دانسته‌اند. ابن مدینی به نقل از سفیان بن عیینه که راوی مستقیم حدیث از ابن محیصن بوده، نیز این نظر را تأیید کرده است (ذهبی، *معرفة*، ۸۲/۱). در منابع حدیثی تصریح شده که نام کامل راوی حدیث مزبور، ابوحفص عمربن عبدالرحمن بن محیصن سهمی است (حمیدی، ۴۸۵/۲؛ مسلم، ۱۹۹۳/۳؛ ترمذی، ۲۴۸/۵). وی از پدرش عبدالرحمن، عطاء بن رباح و محمدبن قیس بن مخرمه حدیث شنیده و کسانی چون سفیان بن عُیینه و ابن‌جریج از او روایت کرده‌اند (همانجاها؛ نیز: بخاری، ۳(۲) /۱۷۳؛ ابن ابی حاتم، ۳ (۱)/۱۲۱؛ مزّی، ۱۹/۱۴). از نظر رجالی ابن حبان وی را در *ثقات* (۱۷۸/۷) آورده، و مسلم (همانجا) حدیث او را صحیح دانسته است (قس: ترمذی، همانجا). ذهبی در *العبر* (۱۵۷/۱ ـ ۱۵۸) به‌حدس محمد و عمر را برادر شمرده‌است.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق /۱۹۵۲م؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق /۱۹۳۳م؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن جنی، عثمان، *المحتسب*، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ ابن‌حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق /۱۹۸۳م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *المختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن مجاهد، ابوبکر، *السبعة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶م؛ ابوطیب، عبدالواحدبن علی، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ احمدبن حنبل، *المسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اندرابی، احمدبن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۶م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ بنّا، احمدبن محمد، *اتحاف فضلاء البشر*، به کوشش شعبان محمد اسماعیل، قاهره، ۱۴۰۷ ق /۱۹۸۷م؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۷ ـ ۱۳۸۱ ق؛ جنابی، احمد نصیف، مقدمه بر *قراءات القراء* (نک: اندرابی در همین مآخذ)؛ حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، پاکستان، ۱۳۸۲ ـ ۱۳۸۳ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق /۱۹۶۷م؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ سالم، صباح عباس، *عیسی بن عمر الثقفی*، بغداد، ۱۳۹۵ ق /۱۹۷۵م؛ طبری، *تفسیر*؛ عثمان، عامر سید، مقدمه بر *لطائف الاشارات* (نک: قسطلانی در همین مآخذ)؛ قاضی، عبدالفتاح، «القراءات الشاذة»، *البدور الزاهرة*، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ قسطلانی، احمدبن محمد، *لطائف الاشارات*، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق /۱۹۷۲م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *الصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مکی بن ابی‌طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ نیز:

Bergsträsser, G. und O. Pretzl, "Die Geschichte des Korantexts", *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, 1938; Pertzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, 1934, vol. VI.

احمد پاکتچی

اِبْنِ مَخْلَد، لقب دو تن از دیوان‌سالاران و وزیران ایرانی نژاد عهد عباسی در سده‌های ۳ و ۴ ق / ۹ و ۱۰ م و شاخه‌ای از خاندان ابن جرّاح (ه م) که اصلاً از دیرقُنّی نزدیک بغداد برخاستند:

۱. ابومحمد حسن بن مخلد بن جراح (۲۰۹ـ۲۶۸ ق / ۸۲۴ـ۸۸۱ م)، کاتب و وزیر چند تن از خلفای عباسی. از آغاز و چگونگی پیوستن حسن به دستگاه خلافت اطلاعی دردست نیست. در منابع نخستین بار از او به عنوان جانشین ابراهیم بن عباس رئیس دیوان ضیاع یاد شده که پس از مرگ ابراهیم، از سوی متوکل در ۲۴۳ ق به ریاست آن دیوان گماشته شد (طبری، ۲۰۹/۹). ابن طقطقی (ص ۳۴۴) او را کاتبی چیره‌دست خوانده است که به جهت ثبت جزئیات اموال مناطق مختلف قلمرو خلافت و آنچه به دیوان می‌رسید، نسبت به همهٔ آنها احاطه و آگاهی کاملی داشت. حسن تا اواخر خلافت معتزّ (مق ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م) رئیس دیوان ضیاع بود. در این تاریخ صالح بن وصیف او را همراه با چندتن دیگر از دیوانیان، به اتهام سوء استفاده از بیت‌المال دستگیر کرد و به زندان افکند و اموال و ضیاع آنان را، پس از شکنجهٔ فراوان،

مصادره کرد و خلیفه نیز پس از این واقعه معزول شد (یعقوبی، ۵۰۴/۲؛ طبری، ۳۸۸ـ۳۸۷/۹) و حسن بن مخلد نیز از زندان آزاد گردید (طبری، ۳۹۸/۹، ۳۹۹). او مدتی کاتب الموفق پسر متوکل بود (صفدی، ۲۶۷/۱۲). خلیفه معتمد عباسی در ذیقعدهٔ ۲۶۳، پس از مرگ وزیر عبیدالله بن یحیی بن خاقان وزارت را در سامرا به وی سپرد (طبری، ۵۳۲/۹). چون موسی بن بغا چند روز بعد به سامرا آمد، ابن مخلد به بغداد گریخت و سلیمان بن وهب از طرفداران الموفق در ۶ ذیحجهٔ همان سال به درخواست موسی به وزارت نشست و کس به بغداد فرستاد تا ابن مخلد را گرفتند و یک میلیون دینار از اموالش را مصادره کردند. پس از مرگ موسی بن بغا که کار سلیمان به ضعف گرایید، ابن مخلد باز نیرو یافت و سلیمان او را در امور وزارت شرکت داد (صفدی، ۲۶۸،۲۶۷/۱۲). پس از گرفتار شدن سلیمان (۲۷ ذیقعدهٔ ۲۶۴)، ابن مخلد دوباره به وزارت منصوب شد (طبری، ۵۴۰/۹). وزارت او این بار نیز چندان دوام نیافت و الموفق برای پیشبرد مقاصد خود به سامرا رفت و با اصرار و تهدید او، سلیمان آزاد شد و به وزارت بازگشت (۸ ذیحجهٔ ۲۶۴) و حسن بن مخلد گریخت و اموال او و اطرافیانش را مصادره کردند. با اینهمه ظاهراً (همو، ۵۴۱/۹) یک بار دیگر (۲۶۵ ق) مدتی به وزارت برگزیده شد (ابن عساکر، ۲۴۹/۴) و پس از عزل به مصر تبعید شد و ابن طولون او را به نیکی پذیرفت و امور نظارت در اقلیم را در برابر سالی یک میلیون دینار به وی واگذار کرد، ولی دراثر دسیسه‌های عاملان ابن طولون و متهم شدن ابن مخلد به جاسوسی به نفع الموفق، به انطاکیه تبعید شد. ابن طولون به نایب خود در انطاکیه دستور شکنجهٔ او را داد که دراثر آن درگذشت (صفدی، ۲۶۸/۱۲؛ ذهبی، ۸/۱۳). از او اشعاری به‌جای مانده است. بحتری و شاعرانی دیگر او را مدح کرده‌اند (صفدی، ۲۶۹ـ۲۶۸/۱۲).

۲. ابوالقاسم سلیمان بن حسن بن مخلد بن جراح (د ۳۳۲ ق / ۹۴۴ م). از آغاز کار او اطلاعی دردست نیست. با توجه به آنکه گفته‌اند در ۷۱ سالگی (صفدی، ۳۶۳/۱۵) درگذشت، باید در ۲۶۱ ق متولد شده باشد. چون ابن فرات نخستین بار به وزارت رسید (۲۹۶ ق / ۹۰۹ م)، سلیمان که متصدی بخشی از دیوان خاصه بود، به ریاست آن دیوان منصوب شد. وی مدت ۲ سال در این مقام ماند و چون به ضدیت با ابن فرات برخاست او را به زندان افکندند و اموالش را مصادره کردند، اما ابن فرات به سبب دوستی که با پدر او حسن بن مخلد داشت و نیز به سبب آنکه مادرش مشرف به مرگ بود و آرزوی دیدار فرزند داشت، او را رها کرد و رسیدگی به محاسبات اعمال دشت میشان را در ۲۹۸ ق و بقایای مالیاتی سالهای قبل را به او واگذاشت (تنوخی، ۱۴۲ـ۱۴۱/۲؛ صابی، ۱۱۷،۳۳). وی در ۳۰۱ ق در زمان مقتدر متولی دیوان الدار و کاتب دایی مقتدر شد (قرطبی، ۴۲). اما در ۳۱۱ ق به شیراز تبعید شد (قرطبی، ۱۱۳) و یک سال بعد آزاد گردید (همدانی، ۴۷/۱). پس از برکناری ابن مقلهٔ وزیر در ۳۱۸ ق / ۹۳۰ م، مقتدر با صلاحدید علی بن عیسی بن جراح، ابن مخلد را به وزارت برگزید و مقرر داشت که بی‌تأیید علی بن عیسی کاری انجام ندهد (قرطبی، ۱۵۰؛ ابن اثیر، ۲۱۸/۷)، ولی او نتوانست در آن دوران پرآشوب بر مشکلات چیره شود. در رجب ۳۱۹، خلیفه او را برکنار کرد و عبیدالله کلوذانی را به وزارت برگزید (قرطبی، ۱۶۱). همدانی این حادثه را در ۳۱۸ ق ضبط کرده که درست به نظر نمی‌رسد (۶۳/۱). سلیمان در دوران خلافت الراضی (۳۲۲ـ۳۲۹ ق) بار دیگر به وزارت رسید و چون خلیفه ناتوانی او را در انجام کارها دید، ابن رائق را مقام امیرالامرائی داد و کارها را بدو سپرد و برای سلیمان چیزی جز نام و عنوان وزارت نماند (ابن طقطقی، ۳۸۳). وی هنگام مرگ الراضی (۳۲۹ ق) همچنان وزیر بود و چون متقی عباسی به خلافت رسید، او را مدت ۴ ماه در همان مقام ابقا کرد (همو، ۳۸۵).

ذهبی (۳۲۸ـ۳۲۷/۱۵) او را کاتبی چیره‌دست و وزیری بزرگ خوانده، حال آنکه ابن طقطقی (ص ۳۷۲) گوید: وی بی‌کفایت و بی‌خرد بود و صاحب مقام بودنش از بخت و اقبال او بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش محمود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش علی ابوزید و ابراهیم الزیبق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *نوات الوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طبری، *تاریخ*؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، لیدن، ۱۸۹۸ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

عبدالامیر سلیم

اِبْنِ مَخْلَد، ابوالحسن محمدبن محمد بن محمد بن ابراهیم بزاز (۳۲۹ ـ ۱۱ ربیع‌الاول ۴۱۹ق/۹۴۱ ـ ۹ آوریل ۱۰۲۸م)، محدث و فقیه حنفی بغدادی. او از نوجوانی به تحصیل علم آغاز کرد و توانست شیوخ کهن‌سال بغداد را درک کند. چنانکه در ۳۳۹ق از کسانی چون محمدبن عمرو بن بختری رزاز، ابوالحسن عمربن حسن شیبانی، ابوعمرو ابن سماک، جعفربن محمد بن نصیر خلدی، ابوعمر محمدبن عبدالواحد زاهد و در همین حدود از اسماعیل بن محمد صفار (د۳۴۱ق) حدیث فراگرفت (طوسی، ۳۹۱/۱ به بعد، ۳/۲ به بعد؛ خطیب، *تاریخ*، ۲۳۱/۳). از دیگر مشایخ وی می‌توان ابوبکر احمدبن سلمان نجاد را نام برد (خطیب، همانجا). استماع حدیث در نوجوانی از پیران حدیث بغداد و برخورداری از عمری دراز موجب شد که ابن‌مخلد در اواخر عمر به عنوان محدثی با عالی‌ترین اسناد مورد توجه طالبان حدیث قرار گیرد (نک: همانجا؛ ابن‌جوزی، ۳۷/۸؛ ذهبی، ۳۷۰/۱۷ ـ ۳۷۱). در میان جمع کثیری که از او حدیث شنیده‌اند، نام بزرگانی چون شیخ طوسی (استماع در ۴۱۷ق) و خطیب بغدادی به چشم می‌خورد (نک: طوسی، خطیب، همانجاها). از دیگر شاگردان او می‌توان علی‌بن طاهر موصلی، عبدالعزیز کتانی، علی‌بن حسین ربعی،

ابوبکر احمد بن علی طریثیثی و ابوالقاسم ابن‌بیان رزاز را یاد کرد (برای فهرستی از شاگردان او، نک: ذهبی، ۳۷۱/۱۷). از نظر رجالی ابوالقاسم لالکایی او را در روایت از صفار، برهم ردیفش محمدبن حسین بن فضل قطان ترجیح داده و خطیب بغدادی او را «صدوق» خوانده و مدح کرده است (نک: خطیب، همان، ۲۳۱/۳ ـ ۲۳۲).

ابن‌مخلد در کنار فعالیت علمی، برای امرار معاش به تجارت می‌پرداخت و از این راه ثروت زیادی اندوخته بود. در سالهای ۴۱۵ ـ ۴۱۶ق به دنبال تسلط ترکان بر بغداد و تزلزل امنیت مالی در آنجا، از ترس مصادرهٔ اموال راهی مصر شد و حدود یک سال در آنجا اقامت کرد (ابن‌جوزی، همانجا)، اما به هنگام بازگشت او در ۴۱۷ق سلطهٔ ترکان شدت بیشتری یافته بود. آنان بسیاری از اموال مردم را مصادره کرده بودند و تنها از محلهٔ کرخ بغداد ۱۰۰ هزار دینار باج‌طلب می‌کردند (ابن‌اثیر، ۳۵۳/۹). گویا دارایی ابن‌مخلد عمدتاً در کرخ بود و در جریان این باجگیری دچار فقر شد (ابن‌جوزی، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۳۷۰/۹). ابن‌تغری‌بردی (۲۷۰/۴) عامل مصادرهٔ اموال او را امیران آل بویه دانسته که با توجه به ضعف آل بویه در آن برهه در بغداد، باید به آن با دیدهٔ تردید نگریست. به هر روی ابن‌مخلد یک سال و اندی از پایان عمر خود را در تنگدستی گذراند و چون درگذشت، کفنی از خود نداشت و هنگامی که قادر خلیفهٔ عباسی مطلع شد، کفنی برای او فرستاد (خطیب، همان، ۲۳۲/۳).

آثار شناخته شدهٔ ابن‌مخلد مجموعهٔ مجالسی است که او از امالی حدیثی استادان خود گرد آورده است. امالی عمر بن حسن شیبانی، ابوعمر زاهد، ابن سماک، جعفر خلدی و محمدبن عمرو رزاز را شیخ طوسی به روایت او در کتاب *امالی* (۳۹۱/۱ ـ ۸/۲) آورده است. همچنین نسخه‌ای مشتمل بر امالی خلدی و ابن سماک و نسخه‌ای دیگر شامل امالی خلدی، رزاز و ابوبکر نجاد به روایت ابن‌مخلد در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود. تاریخ استماع راوی از ابن‌مخلد در نسخهٔ اخیر ۴۱۷ق است (ظاهریه، ۱۰۸ ـ ۱۰۹؛ *فهرس*، ۴۶۸ ـ ۴۶۹). روانی نیز از دو مجلس از امالی شیبانی و امالی نجاد به روایت ابن‌مخلد یاد کرده و سند روایت خود را به آنها نشان داده است (ص۳۹۷). ابن مخلد به جز امالی مشایخ خود، به روایت متون حدیث پیشین نیز اهتمام داشته است. از جمله یک «جزء» از حدیث ابوعلی حسن‌بن عرفه را از طریق استادش صفار روایت کرده که بسیار مورد توجه بوده است، چنانکه خطیب بغدادی در آثار گوناگون خود احادیثی از آن برگرفته (نک: *الاسماء*، ۳۱۹، *تقیید*، ۸۵، *تلخیص*، ۶۴۴/۲، ۸۳۶، *السابق*، ۱۲۵، *شرف*، ۳۲ ـ ۳۳) و دست کم تا سدهٔ ۱۱ق / ۱۷م مورد عنایت اهل حدیث بوده است (نک: روداني، ۲۰۸).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تغری‌بردی، *النجوم*؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *الاسماء المبهمة*، به کوشش عزالدین علی سید، قاهره، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۴م؛ همو، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *تقییدالعلم*، به کوشش یوسف عش، دمشق، ۱۹۷۴م؛ همو، *تلخیص المتشابه*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵م؛ همو، *السابق واللاحق*، به کوشش محمد زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ق /۱۹۸۲م؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام‌النبلاء*، به کوشش ارنؤوط و عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ روداني، محمدبن سلیمان، *صلةالخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م؛ طوسی، محمدبن حسن، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ق /۱۹۶۴م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق /۱۹۸۷م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ مَخْلَد، ابوعبدالله محمد بن مخلد بن حفص دوری عطار (۲۳۳-۲۴ جمادی‌الآخر ۳۳۱ق/۸۴۸-۵ مارس ۹۴۳م)، محدث بغدادی. وی در محلهٔ دور در جانب شرقی بغداد می‌زیسته و از مسلم بن حجاج نیشابوری، زبیربن بکار، یعقوب بن ابراهیم دورقی و حسن بن عرفه و جمعی دیگر حدیث شنیده است (خطیب، ۳۱۰/۳ ـ ۳۱۱) و نیز با عده‌ای از شاگردان احمد بن حنبل چون صالح پسرش، ابوداوود سجستانی و دیگران همنشینی داشته و از آنان حدیث نقل کرده است (ابن ابی یعلی، ۷۳/۲). مقام علمی، وثاقت و سخت‌کوشی وی را در طلب علم، دارقطنی و خطیب بغدادی (نک: خطیب، همانجا) تأیید کرده‌اند (نیز نک: ذهبی، ۲۵۷/۱۵؛ ابن حجر، ۳۷۴/۵).

از شاگردان و راویان ابن مخلد افرادی چون دارقطنی، محمد بن حسین آجری، ابوالعباس ابن عقده، ابوحفص ابن شاهین، ابوبکر ابن جعابی و ابوعبیدالله مرزبانی را می‌توان نام برد (نک: دارقطنی، ۲۷/۱، جم: ابن شاهین، ۵۰، ۵۲؛ خطیب، ۳۱۰/۳).

از آثار اوست: *السنن فی الفقه*، *الآداب*، *المسند* (ابن ندیم، ۲۸۸) و نیز *اخبار الصبیان* و *مایستدل به علی رشد الغلام* (ابن مستوفی، ۱۳۰/۱) که نشانی از آنها در دست نیست، ولی برخی دیگر از آثار او به صورت خطی یافت می‌شوند: ۱. *الامالی* (فهرس، ۲۶۰، ۳۵۷ ـ ۳۵۸، ۵۶۰؛ ظاهریه، ۱۰۹)؛ ۲. *ماروا‌ه الاکابر عن الامام مالک بن انس و غیره* (فهرس، ۵۲۱؛ ظاهریه، همانجا؛ GAS, I/181)؛ ۳. *المنتقی*، که نسخهٔ خطی آن در مدینه وجود دارد (نک: زرکلی، ۹۳/۷).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، *تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۳۹۴ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، *سنن*، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق /۱۹۸۵ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ نیز: GAS.

علی رفیعی

اِبْنِ مَخْلَد، ابوالعلاء صاعد (د ۲۷۶ ق/۸۸۹ م)، وزیر المعتمد خلیفهٔ عباسی و کاتب الموفق برادر و ولیعهد او که به همین سبب به ذوالوزارتین ملقب شد. وی از مسیحیان کَسکَر بود (صابی، ۱۳۰؛ ذهبی، ۳۲۷/۱۳؛ صفدی، ۲۳۳/۱۶) که به پشتیبانی الموفق به وزارت رسید.

به گفتهٔ ابن خلکان (۲۸۱/۱) معتمد به خوش‌گذرانی مشغول بود و از رسیدگی به احوال رعیت غفلت می‌کرد؛ موفق رشتهٔ کارها را در دست داشت و چون در ۲۶۷ ق مانع از رفتن و پیوستن برادرش معتمد به احمد بن طولون شد، او را به ابن مخلد سپرد و در واقع نزد او بازداشت کرد. ابن مخلد در امور نظامی نیز فعالیت داشت که از جمله جنگ با صاحب الزنج (طبری، ۶۲۸/۹ ـ ۶۲۹) و عمرولیث صفار را می‌توان نام برد. عمرو در این جنگ شکست خورده به فارس و کرمان عقب‌نشینی کرد. ابن مخلد با پیروزی بازگشت و مورد استقبال سران سپاه قرار گرفت (ابن اثیر، ۴۱۹/۷)، ولی مدتی بعد موفق بر او خشمگین شد و به طمع ثروت زیاد او که آن را در حدود ۲ میلیون دینار و ۵ هزار رأس چهارپا و ۳ هزار بردهٔ سیاه و سفید تخمین زده‌اند، دستور داد تا او و پسران و برادرش عبدون را بازداشت کنند (ذهبی، همانجا). برخی از نویسندگان مغضوب شدن ناگهانی او را ناشی از فعالیتهای مذهبی برادرش عبدون که مسیحی باقی مانده بود، می‌انگارند (EI²). به گفتهٔ شابشتی چون ابن مخلد از فارس برگشت و با مطالبهٔ پول برای تجهیز لشکر از سوی موفق روبه‌رو شد و از انجام دادن این کار طفره رفت، موفق پسر خود را مأمور دستگیری او و وابستگانش کرد (صص ۲۷۱ ـ ۲۷۲). اما چون دیگر مغضوبان با او بدرفتاری نشد (صفدی، ۲۳۵/۱۶). عبدون نیز پس از مرگ برادر و رهایی از زندان به دیرقُنّی رفت و به عبادت پرداخت (شابشتی، ۲۷۰). رفتار ابن مخلد را پس از مسلمان شدن و به مقامات دولتی رسیدن، ستوده‌اند. او بسیار احسان می‌کرد و شبها به‌عبادت می‌پرداخت (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۲۳۳/۱۶).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۶۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، *رسوم دارالخلافة*، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ طبری، *تاریخ*؛ نیز: EI².

عبدالامیر سلیم

اِبْنِ مُدَبِّر، نام سه برادر ادیب و شاعر، از درباریان عصر اول عباسی. مدبر نام نیای بزرگ آنان است (برای تلفظ درست کلمه، نک: ذهبی، ۵۸۱/۲) که گویا از موالی ایرانی‌نژاد بوده است («مدبر» برده‌ای است که پس از درگذشت مولایش آزاد می‌گردد) و بر پایهٔ برخی از گزارشها نسب وی به پادشاهان ساسانی می‌رسیده است (بکری، ۱۳۴/۱؛ قس: ابن‌خلکان، ۵۶/۷؛ صفدی، ۱۰۷/۶). پدر آنان محمد (بن‌عبیدالله) بن مدبر ظاهراً بی‌آنکه شغل مهمی داشته باشد، در حاشیهٔ دستگاه خلافت در ناز و نعمت می‌زیسته است (نک: جهشیاری، ۱۵۴). خاندان مدبر غالباً مورد عنایت و اعتماد خلفای عباسی بوده‌اند، هرچند که گاه و بیگاه از خشم و زندان آنان نیز بی‌نصیب نمی‌ماندند.

۱. ابواسحاق (ابویُسر) ابراهیم‌بن محمدبن عبیدالله‌بن مدبر (۱۹۵ ـ ۱۷ شوال ۲۷۹ق/۸۱۱ـ۱۰ ژانویهٔ ۸۹۳م)، ادیب، شاعر، کاتب و وزیر عباسیان. از برادرش احمد کوچک‌تر، ولی از او نامدارتر است (ابن‌ابار، ۱۵۸؛ صفدی، ۳۸/۸؛ ابن‌شاکر، ۱۳۲/۱). در جوانی گویا با چندتن از همسالانش همراه لشکر مأمون (حک ۱۹۸ ـ ۲۱۸ق) به سرزمین روم رفت و در همین سفر بود که با عَرِیب مغنّیهٔ مشهور دربار عباسیان که سپس با وی رابطه‌ای صمیمانه و عاشقانه یافت، آشنا گردید (ابوالفرج، ۱۸۰/۱۸؛ قس: فروخ، ۳۳۴/۲). در زمان متوکل (حک ۲۳۲ـ۲۴۷ق) رسماً به خدمت عباسیان درآمد و بسیار مورد توجه خلیفه قرار گرفت (نک: ابوالفرج، ۱۱۴/۱۹ـ۱۱۵؛ قس: ابن‌ابار، ۱۵۹) و گویا به پستهای مهمی از جمله ریاست دیوان ابنیه که مرتبتی در ردیف مقام وزیران بود، گمارده شد (صفدی، ۱۰۷/۶). اما بر اثر دسیسه‌سازی و کینه‌توزی ابن‌خاقان (ﻫ م) وزیر متوکل، به زندان افتاد. این گرفتاری به درازا کشید و چیزی نمانده بود که یاد وی را از خاطر خلیفه بزداید، اما او به یاری ذوق شاعرانهٔ خویش چاره‌ای اندیشید و دل خلیفه را نسبت به خویشتن نرم ساخت و از بند رهایی یافت (تنوخی، *الفرج*، ۱۲۴/۲؛ قس: ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹؛ ابن‌ابار، ۱۶۰ـ۱۶۲؛ قس: سوردل، I/279). ظاهراً قصیده‌ها و قطعه‌هایی که در زندان و بیشتر در ستایش متوکل سرود، در شمار مهم‌ترین شعرهای وی بوده است (ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹ـ۱۱۶؛ صفدی، ۱۰۸/۶ـ۱۰۹؛ ابن‌شاکر، ۴۵/۱ـ۴۶). در یکی از این سروده‌ها، گرفتار شدن خویش را در زندان به ماندن شراب در خمهای گلین قیر اندود که موجب پختگی باده می‌گردد، تشبیه کرده است (ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹؛ صفدی، ۱۰۸/۶؛ ابن‌شاکر، ۴۶/۱). در هر حال، در شعر وی روح سرسپردگی به دستگاه خلافت عباسی حتی در روزگار گرفتاری در زندان به چشم می‌خورد.

پس از رهایی از بند، ولایت بصره به وی سپرده شد و در تمام دوران فرمانروایی جانشینان متوکل، منتصر (حک ۲۴۷ـ۲۴۸ق)، معتز (حک ۲۵۲ـ۲۵۵ق) و مهتدی (حک ۲۵۵ـ۲۵۶ق)، نیز در آن مقام بماند، اما در ۲۵۶ق که زنگیان سر به شورش برداشتند و شهرهای جنوب عراق و نیز اهواز را به تصرف درآوردند، ابراهیم به دست آنان اسیر شد و به زندان افتاد (طبری، ۴۷۲/۹؛ ابن‌اثیر، ۲۳۷/۷؛ ابن‌خلدون، ۳(۳)/۶۴۰ـ۶۴۱). وی نزدیک به ۱۰ ماه در این زندان به سر برد، اما بار دیگر با زیرکی از زندان گریخت (طبری، ۴۷۷/۹؛ ابن‌اثیر، ۲۴۲/۷؛ ابن‌ابار، ۱۶۲). بحتری در قطعه شعری، این گریز وی را از زندان ستوده است (تنوخی، همان، ۱۸/۲ـ۱۹).

در ۲۶۳ ق معتمد عباسی (حک ۲۵۶ـ۲۷۹ق) به وی پیشنهاد کرد که وزارت او را برعهده گیرد و چون وی از پذیرفتن این مقام سرباز زد، او را به تعلیم فرزندش مفوّض گماشت و ریاست چند دیوان را به او واگذاشت. با اینهمه در ۲۶۹ق هنگام سفر معتمد به مصر ابراهیم چندی وزارت او را عهده‌دار گردید (یاقوت، *ادبا*، ۲۲۷/۱؛ صفدی، ۱۰۷/۶؛ قس: سوردل، I/316) و از آن پس معتمد همواره از او به عنوان وزیری لایق یاد می‌کرد (ابن‌ابار، صفدی، همانجاها). پس از درگذشت معتمد وی که واپسین ماههای عمر را می‌گذرانید، ریاست دیوان ضیاع را در حکومت معتضد (۲۷۹ـ۲۸۹ق) به عهده داشت (نک: طبری، ۳۱/۱۰؛

یاقوت، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۴۶۰/۷).

زندگی ادبی و سیاسی ابراهیم‌بن مدبر مانند زندگی اکثر ممدوحان بزرگ آن روزگار به هم آمیخته است. وی از سویی در مقام یکی از بزرگ‌ترین کارگزاران دستگاه خلافت، آن‌قدر شهرت و اعتبار یافته بود که ستایش و یا هجای شاعران را نسبت به خویش برانگیزد، چنانکه به گفتهٔ صفدی (همانجا) در روزگار وی شاعری نبوده است که وی را مدح نگفته باشد. در این میان دوتن از بزرگ‌ترین شاعران هم روزگار وی، بحتری و ابن‌رومی (ه‌ م)، هم وی را ستوده و هم هجو گفته‌اند (نک‍: بحتری، ۲۱۲۱/۴ ـ ۲۱۲۶، ۲۱۳۴، ۲۲۲۸ ـ ۲۲۳۵؛ ابن رومی، ۱۰۶/۱، ۴۰۳، ۴۷۵/۲، ۵۶۲، ۷۷۹، ۷۸۰، ۸۱۳). صفدی (همانجا) ابوهفان (ه‍ م) را نیز در شمار ستایشگران وی نهاده است.

همین نفوذ سیاسی وی موجب شده است که قسطابن‌لوقای بعلبکی، طبیب و فیلسوف هم روزگارش یکی از کتابهای خود در علم پزشکی را برای وی بفرستد و نیز کتابی دیگر را با عنوان *الفصد* در ۹۱ باب، برای او تألیف کند (ابن ابی اصیبعه، ۲۴۴/۱ ـ ۲۴۵). ابراهیم خود نیز به عنوان شاعر و ادیبی که در نظم و نثر چیره دست بوده (ابن‌ندیم، ۱۳۷؛ یاقوت، همانجا)، به سرودن شعر و روایت ادب پرداخته است. وی با برخی از شاعران و دانشمندان هم روزگارش، از جمله محمدبن صالح (ابوالفرج، ۹۲/۱۵ـ۹۳) و جاحظ و ابوالعیناء اخباری دوستی و همنشینی داشته است (یاقوت، همان، ۹۲/۱۶ ـ ۹۴، ۲۹۳/۱۸). شیفتگی وی به جاحظ سبب شده است که نثرش از جاحظ تأثیر پذیرد (فروخ، همانجا). اما علّت دشمنی وی نسبت به ابو تمام (ه‍ م) روشن نیست (نک‍: صولی، ۹۷ـ۹۹؛ مسعودی، ۴۸۳/۳ـ۴۸۵). در این میان دلباختگی وی به عریب که از فرزندان جعفربن یحیی برمکی بود (برای آگاهی از زندگی وی، نک‍: ابوالفرج، ۱۷۵/۱۸ـ۱۸۸)، درخور توجه است. اگرچه، در منابع ما، به روابط عاشقانهٔ آن دو اشارات فراوان رفته است (نک‍: همو، ۱۱۶/۱۹ـ۱۱۸)، حتی گفته‌اند زمانی‌که وی به زندان متوکل افتاده بود، عریب، از سامره برای او نامه می‌نگاشت و نزد خلیفه شفاعت می‌کرد تا شاید آزاد گردد (همو، ۱۱۶/۱۹)، با اینهمه به نظر می‌رسد که شیفتگی ابراهیم به عریب که ۱۴ سال نیز از وی مسن‌تر بود، بیشتر به دلیل فضل و ادب و هنر آن زن بوده است (نک‍: همو، ۱۷۵/۱۸). به همین سبب، این دوستی تا روزگار پیری آن‌دو نیز پایدار ماند. داستانی هم که تنوخی (*نشوار*، ۱۳۱ـ۱۳۳) دربارهٔ آن‌دو در کهن‌سالی نقل می‌کند، بیشتر بر دوستی دیرینه دلالت دارد تا بر عشق. زندگی آن‌دو چندان با یکدیگر درآمیخته که تذکره نویسان نتواسته‌اند بی‌اشاره به زندگی یکی از آنان، از دیگری یاد کنند (نک‍: ابوالفرج، همانجاها). راست است که ابراهیم با دیگر زنان آوازه خوان نیز روابطی عاشقانه داشته (نک‍: همو، ۱۱۶/۱۹ ـ ۱۱۷؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۵۶/۴؛ حمیری، ۲۵۴)، اما گویا پیوند وی با عریب فراتر از عشق به زنی آوازه‌خوان بوده است.

ابراهیم شعر اندک سروده و اغلب آنها در مدح و هجاست. برخی از آنها در مآخذ موجود بر جای مانده است. وی بیشتر مدایح خود را تقدیم متوکّل کرده است (نک‍: ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹ ـ ۱۱۶؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۲۸/۱ـ۲۲۹؛ ابن‌ابار، ۱۶۰ـ۱۶۲؛ صفدی، ۱۰۸/۶؛ ابن‌شاکر، ۴۵/۱ـ۴۷). او برآن بود که شعر دونان را بر می‌کشد و بزرگان را فرو می‌نهد (ابوحیان، ۳۵۷/۱). عنایت وی به شعر و شاعری، لاجرم موجب می‌شد میان او و ادیبان و شاعران زمان نیز پیوندهای استوار برقرار گردد. ابراهیم ظاهراً از علی‌بن جهم (ابوالفرج، ۱۱۳/۹) و ابن‌سکیت (نک‍: ابوحیان، ۴۶۸/۱) روایت کرده و علی اخفش، ابوبکر صولی، میمون‌بن هارون، ابن‌مهرویه و ابن‌قدامه اخبار و اشعار او را روایت کرده‌اند (نک‍: ابوالفرج، ۲۶/۹، ۲۸، ۱۰۸، ۱۰۹؛ قالی، ۲۹/۱؛ صفدی، همانجا).

آثار: تنها اثری که علاوه بر شعر، از ابن مدبر به جای مانده *الرسالة العذراء فی موازین البلاغة وادوات الکتابة* است که اولین بار ضمن *رسائل البلغاء* (قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م) و بار دیگر با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی به کوشش زکی مبارک (قاهره، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م) به چاپ رسیده است. در انتساب این اثر به ابراهیم باید اندکی تردید کرد. چه، در هیچ‌یک از مآخذ، چنین کتابی به او نسبت داده نشده است. ثانیاً با توجه به مقدمهٔ «الرّسالة العذراء» (ص ۱۷۶)، مؤلف آن را در پاسخ رسالهٔ ادیبانهٔ یکی از دانشمندان معاصر خویش نوشته که نظر به شهرت ابن مدبر، قاعدتاً نمی‌بایست مجهول بماند. اما اگر این انتساب را درست بدانیم، ابراهیم‌بن مدبر نخستین کسی است که کتابی مستقل در زمینهٔ نثر فنی و اصول و ضوابط آن تألیف کرده است (نک‍: GAL,S,I/152-153).

۲. ابوالحسن احمدبن محمد برادر ابراهیم (د ۲۷۰ یا ۲۷۱ ق/ ۸۸۳ یا ۸۸۴ م)، کاتب و شاعر. از آغاز زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. اندکی پیش از لشکرکشی مأمون به روم، وی در انتظار به دست آوردن شغل مناسبی در دستگاه خلافت عباسیان بود. در این هنگام جعفربن خیاط، وزیر مأمون، وی را به عنوان کاتب خویش برگزید. احمد که گویا مردی جاه‌طلب بود، به رغم ناخشنودی پدر، این پیشنهاد را پذیرفت و رنج سفر بر خویش هموار ساخت. با این حال پدرش که مردی صاحب مال بود، از مراقبت وی دریغ نورزید (جهشیاری، ۱۵۴). در ۲۲۹ ق وی نیز به همراه کاتبانی که به فرمان واثق (حک ۲۲۷ ـ ۲۳۲ ق) و توسط ابن زیّات زندانی شدند، گرفتار آمد، اما پس از مرگ واثق از زندان رهایی یافت (تنوخی، *الفرج*، ۲۵۹/۲ـ۲۶۱؛ قس: سوردل، I/267). در آغاز خلافت متوکل به ریاست هفت دیوان از جمله دیوان خراج منصوب گردید، اما کاتبان دیوانها که از وی بیم داشتند، برای دور ساختن او از دستگاه خلافت نیرنگی ساختند و متوکل را بر آن داشتند تا او را به سرپرستی خراج دمشق و اردن بگمارد. بدین ترتیب، وی در ۲۴۰ ق به دمشق رفت و در آنجا توانست ثروت هنگفتی فراهم آورد (یعقوبی، ۴۸۸/۲ ـ ۴۹۰؛ قس: تنوخی، همان، ۲۴۷/۱ ـ ۲۵۰؛ ابن عساکر، ۶۰/۲؛ صفدی، ۳۸/۸؛ ابن شاکر، ۱۳۲/۱؛ قس: سوردل، I/276-278).

چون خلافت به منتصر رسید، احمد را از شام به مصر فرستاد (یعقوبی، ۴۹۳/۲) و او چون بر خراج مصر ولایت یافت، مالیاتهای تازه‌ای وضع کرد که تا روزگار فاطمیان نیز برقرار بود (مقریزی، ۱۰۳/۱ ـ ۱۰۴). در زمان معتز به سبب بدخواهی برخی از کارگزاران دولت بین وی و احمدبن طولون (ه م) عامل خلیفه در مصر، دشمنی برخاست که سرانجام به عزل ابن مدبر انجامید. ابن طولون او را دستگیر و زندانی کرد و مدت ۳ ماه شکنجه داد (یعقوبی، ۵۰۳/۲ ـ ۵۰۴). چون معتمد به خلافت رسید، به ابن طولون فرمان داد تا مقام ابن مدبر را به وی بازگرداند. به این ترتیب، وی پس از تحمل حدود ۱۰ ماه زندان بار دیگر متولی خراج مصر گردید. چندی بعد، خلیفه وی را از ریاست خراج مصر برداشت و خراج شامات را به او واگذاشت (همو، ۵۰۸/۲ ـ ۵۰۹). در ۲۶۷ ق ابن طولون بر دمشق تسلط یافت و بار دیگر ابن مدبر در چنگال وی گرفتار شد و اموالش مصادره گردید و خود او نیز در مصر به زندان افتاد (ابن جوزی، ۵۹/۵ ـ ۶۰؛ ابن تغری بردی، ۴۳/۳). وی واپسین سالهای عمر خویش را در همین زندان گذراند و سرانجام پس از تحمل سختی و شکنجه درگذشت (ابن عساکر، ۶۲/۲؛ صفدی، ۳۹/۸؛ ابن شاکر، همانجا). احمدبن مدبر به اعتبار ثروت و دانش خویش و نیز بزرگی تبارش ممدوح شعرای معاصر خود بود. بحتری قصایدی در ستایش وی سروده است (۷۷۱/۲ ـ ۷۷۳ ؛ ابن عساکر، ۶۰/۲). او افزون بر شاعران، دانشمندانی را که مشغول ترجمهٔ رساله‌های یونانی بودند، نیز می‌نواخت (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۶/۱). با اینهمه از هجو برخی شاعران درامان نبود (نک‍: فروخ، ۳۲۷/۲). از وی در شمار کاتبان بنام چون ابن مقفع (ه م) نام برده‌اند و گفته‌اند که در فن کتابت سرآمد بود و شایستگی چنین عنوانی را داشت (ابن عبدربه، ۱۷۰/۴). نمونه‌ای از نثر او در نامه‌ای که خطاب به ابن زیّات نوشته، در دست است (همو، ۲۳۵/۴؛ ابوحیان، ۲۷۲/۱). وی در سرودن شعر نیز دست داشت. قطعه‌هایی از اشعارش در منابع موجود بر جای مانده است (مسعودی، ۵/۴؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۹۷/۱، *بلدان*، ۳۱۴/۳). ادیبانی چون صولی سروده‌های او را نمی‌پسندیده‌اند (نک‍: مرزبانی، ۳۱۳)، اما احمدبن مدبر خود شیفتهٔ سروده‌های نغز و دلکش بود و آنگاه که قطعه‌ای از اشعار دعبل را شنید، بی‌آنکه خود او را بشناسد، وی را ستود و توسط راوی شعر، او را به دربار فراخواند (ابوالفرج، ۴۱/۱۸). احمد، مدح‌گویان خود را صله‌های کلان می‌بخشید، اما اگر مدیحهٔ ایشان سست و کم‌مایه بود، به جای صله، به گزاردن ۱۰۰ رکعت نماز نافله مجبورشان می‌کرد (ابن عساکر، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۱(۲)/۵۶۶؛ ابن خلکان، ۱۹/۲ـ۲۰، ۵۵/۷ـ۵۶؛ صفدی، ۳۹/۸ـ۴۰؛ ابن شاکر، ۱۳۴/۱).

دیوان احمد اکنون در دست نیست، اما به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۱۹۱) این کتاب مشتمل بر ۵۰ برگ بوده است. همو (ص ۱۳۷) کتاب *المجالسة والمذاکرة* را که گویا جنگی ادبی بوده، به او نسبت داده است.

۳. **محمد بن محمد**، برادر ابراهیم واحمد. ابن‌ندیم (همانجا) او را مانند دو برادر دیگرش شاعر، کاتب و اهل بلاغت دانسته است، اما از زندگی و نیز آثاروی هیچ اطلاعی در دست نیست.

در منابع از شخصی به نام ابوغالب ابن احمدبن مدّبر نیز یاد شده است. از دو قطعه شعری که بحتری (۲۳۰۳/۴، ۲۳۹۷) در مدح او سروده، پیداست که از پیوستگان خلفا بوده و منزلتی داشته است. وی همان جوانی است که در زندان صاحب الزنج، در اهواز، همراه ابراهیم ابن‌مدبر بود و با او از زندان گریخت (طبری، ۴۷۷/۹). ابن ابار (ص ۱۵۵) نیز متن نامهٔ یکی از کاتبان را خطاب به ابوغالب‌ابن‌مدبر آورده است. اطلاع دیگری از شرح حال وی در دست نیست.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمدبن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق، ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رومی، علی بن عباس، *دیوان*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *بهجة المجالس*، به کوشش محمد موسی خولی، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی‌بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ ابن مدبر، ابراهیم بن محمد، «الرسالة العذراء»، *رسائل البلغاء*، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ م؛ بحتری، ولیدبن عبید، *دیوان*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۷۷م؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، *نشوار المحاضرة*، به کوشش د. س. مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۱ م؛ جهشیاری، محمدبن عبدوس، *کتاب الوزراء والکتاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ حمیری، محمدبن عبدالمنعم، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *المشتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم و ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۱ ـ ۱۳۹۲ ق؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار ابی تمّام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ طبری، *تاریخ*؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

GAL,S; Sourdel, Dominique, *Le Vizirat ʿAbbāside*, Damas, 1959.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْن مَدینی، ابوالحسن علی بن عبدالله بن جعفر بن نجیح (۱۶۱ یا ۱۶۲ ـ ۲۸ ذیقعدهٔ ۲۳۴ ق/ ۷۷۸ یا ۷۷۹ ـ ۲۳ ژوئن ۸۴۹ م)، از پیشروان علوم حدیث در بغداد. وی با عروة بن عطیه از بنی سعد بن بکر نسبت ولاء داشت و به همین جهت «سعدی» نیز خوانده می‌شد. اصل خاندان وی از مدینه بود، ولی او خود در بصره تولد یافت (بخاری، *التاریخ*، ۳ (۲)/۲۸۴؛ ابن حبان، *الثقات*، ۴۶۹/۸). پدر و

جدش هر دو از محدثان بودند و پدرش که در نوجوانی درگذشت (۱۷۸ ق/ ۷۹۴ م)، از نخستین استادان او بود (خطیب، *تاریخ*، ۴۵۸/۱۱ ـ ۴۵۹).

ابن مدینی در زادگاه خود به فراگیری حدیث پرداخت. از مشایخ بصری وی می‌توان حمّاد بن زید، یحیی بن سعید قطّان، عبدالرحمن بن مهدی و ابوداوود طیالسی را یاد کرد. با توجه به روایت ابن مدینی از جمعی از مشایخ کوفه چون سفیان بن عُیَینه، یحیی بن آدم، ابونعیم فضل بن دکین، ابوبکر ابن عیاش، و برخی مشایخ مدینه چون محمد بن جعفر غندر و ابوضمره انس بن عیاض، می‌توان گفت که او چندی در این دو شهر به کسب علم پرداخته است. افزون بر این از اقامت سه سالهٔ وی در یمن اطلاع داریم که در دورهٔ جوانی او بوده است. استماعش از عبدالرزاق صنعانی (همان، ۴۵۸/۱۱، ۴۶۲) می‌تواند مربوط به همین روزگار باشد. مزّی فهرستی از دیگر مشایخ او را آورده است (۲۰۲/۱۳ ـ ۲۰۳). ابن مدینی در فراگیری حدیث چنان موفق بود که استادان مهم او چون ابن عُیَینه و قطّان وی را بر دیگر شاگردان برتری می‌دادند و معترف بودند که خود نیز از ابن مدینی بهره‌ها گرفته‌اند (ابن عدی، ۱۲۹/۱). وی در تاریخی که به درستی دانسته نیست، به بغداد رفت و در آنجا به گفتن حدیث پرداخت (خطیب، همان، ۴۵۸/۱۱). در مجلس درس او محدثان نامداری چون بخاری، ابوداوود، ابویعلی موصلی، بلاذری و ابوحاتم رازی گرد می‌آمدند و از او حدیث می‌شنیدند (بخاری، صحیح، ۳۶/۱، جم؛ ابوداوود، ۲۸۹/۱، جم؛ ابویعلی، ۲۹۱؛ بلاذری، ۱۹، جم). مزی فهرستی از دیگر شاگردان او را آورده است (۲۰۳/۱۳ ـ ۲۰۵). حتی هم‌طرازان ابن مدینی چون یحیی بن معین و احمد بن حنبل نیز از او حدیث آموخته‌اند (احمد بن حنبل، ۱۸۵/۱، جم؛ بخاری، *التاریخ*، همانجا؛ ابن عدی، ۱۳۱/۱). شاهدی در دست نیست که نشان دهد ابن مدینی در بغداد به طور جدی به فراگیری حدیث پرداخته باشد، و مواردی چند از روایت او از احمد بن حنبل (خطیب، همان، ۴۷۱/۱۱؛ ابن ابی یعلی، ۲۲۵/۱ ـ ۲۲۶)، با توجه به رابطهٔ علمی این دو کم اهمیت جلوه می‌کند. ابن مدینی چنانکه ابواسحاق شیرازی (ص ۱۱۴) گزارش کرده، به هنگام حضور شافعی در بغداد (۱۹۵ ـ ۱۹۹ ق) کتاب *الرسالة* او را که در اصول فقه بود، از وی اخذ کرد و همو بود که این کتاب را به شیخ بصری خود ابن مهدی و نیز احتمالاً قطان شناسانید (نک‍: نووی، ۱ (۱)/۴۷). به‌هرحال ابن مدینی در بغداد تا آنجا مورد توجه قرار داشت که در موارد اختلاف علمی میان محدثان طراز اول چون احمد بن حنبل و یحیی بن معین به داوری فراخوانده می‌شد و رفتار و کردارش نوشته و ثبت می‌گردید (خطیب، همان، ۴۶۲/۱۱ ـ ۴۶۳).

سال ۲۱۹ ق را باید مبدأ تحولی در زندگی ابن مدینی تلقی کرد. در این سال احمد بن ابی دؤاد، قاضی القضاة معتزلی معتصم، بزرگان اصحاب حدیث بغداد را به پذیرش برخی معتقدات معتزله چون «خلق قرآن» فراخواند، و ابن مدینی برخلاف احمد بن حنبل و دیگران دست کم در ظاهر به این عقاید گردن نهاد (برای تفصیل مطلب، نک‍: خطیب، همان، ۴۶۶/۱۱ ـ ۴۷۰). این موضع‌گیری وی موج مخالفت را برضد او برانگیخت. مخالفت با ابن مدینی از طرف افراد کم‌شناخته‌تر به صورت برخوردهای تند و طعنه‌آمیز، گاه تاحد تکفیر بروز می‌نمود، درحالی که برخورد چهره‌های شناخته شده از نوعی طرد محترمانه حکایت داشت. مثلاً ابوبکر ابن ابی شیبه از او به «خائب» و ابوعثمان عمروناقد از وی به «مخذول» تعبیر کرد و ابوزرعه روایت از او را ترک نمود (ابن معین، ۲۱۵/۲؛ عقیلی، ۲۴۰/۳؛ ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۱۹۴/۳).

براساس روایتی (عقیلی، ۲۳۹/۳) احمد بن حنبل نیز از ذکر نام او در سند حدیث اکراه داشته است، ولی نام او در جای جای مسند احمد ابن‌حنبل (۱۸۵/۱، جم) دیده می‌شود. یحیی بن معین نیز از او در برابر بدگویان دفاع کرده است. به‌هرحال ابن مدینی منزلت گذشتهٔ خود را در میان اصحاب حدیث آن روز بغداد ازدست داد، تا آنجا که حتی اظهار نظرهای علمی او پذیرشی نداشت (خطیب، همان، ۴۶۹/۱۱، ۴۷۲).

پس از سپری شدن دوران معتصم و واثق و به خلافت رسیدن متوکل، نظر دستگاه خلافت نسبت به معتزلیان خصمانه گردید و موقعیت احمد بن ابی دؤاد متزلزل شد و احتمالاً به همین سبب بود که متوکل ابن مدینی را به دارالخلافهٔ سامرا فراخواند و او پس از درنگی کوتاه در آنجا درگذشت (ابن سعد، ۷ (۲)/۵۸؛ خطیب، همان، ۴۷۲/۱۱ ـ ۴۷۳).

درمورد انگیزهٔ واقعی ابن مدینی بر پذیرش عقاید اعتزالی نمی‌توان با اطمینان سخن گفت. اگرچه براساس روایات متعددی به نقل از خود وی، سبب این عمل او ترس از دستگاه حاکمه بوده است. گاه نیز از تطمیع ابن مدینی توسط ابن ابی دؤاد سخن گفته‌اند. همچنین روایات چندی حکایت از آن دارد که ابن مدینی پیش از محنه و پس از آن، تا واپسین ماههای عمر، قائلین به اینگونه عقاید را تکفیر می‌کرده است. با اینهمه دسته‌ای دیگر از روایات حاکی از وجود رابطهٔ دوستی بین ابن مدینی و ابن ابی دؤاد و یاری کردن ابن ابی دؤاد برای توجیه احادیث مورد استناد اصحاب حدیث، یا یافتن احادیث قابل استناد برضدّ آنان است (خطیب، همان، ۴۶۶/۱۱ ـ ۴۷۲). مطالعه‌ای در رسالهٔ ابن مدینی دربارهٔ متّهمان به قَدَری بودن ازنظر صحت انتساب و نیز محتوای کتاب می‌تواند پاسخ این مسأله را روشن کند. سؤال دیگر دربارهٔ گرایش مذهبی ابن مدینی عبارت مبهمی است که ابن ابی خیثمه از یحیی بن معین نقل کرده، مبنی بر اینکه ابن مدینی در بغداد اظهار تسنن و در بصره اظهار تشیع می‌کرده است (خطیب، همان، ۴۶۳/۱۱؛ قس: ذهبی، ۱۳۹/۳). مناسب است اشاره شود که طوسی (ص ۲۲۸) پدر ابن مدینی را در زمرهٔ اصحاب امام صادق (ع) آورده است. به هر صورت ابن مدینی پس از وفات بیشتر مورد توجه قرار گرفت. شاگردان او چون بخاری و ابوداوود عمق آگاهی او را به حدیث

گوشزد کردند و در برخی زمینه‌ها چون علل الحدیث او را بر احمد بن حنبل و یحیی بن معین ترجیح دادند (نک: ابن ابی حاتم، *تقدمة*، ۳۱۹ـ ۳۲۰؛ ابن عدی، ۱۲۹/۱؛ خطیب، همان، ۴۶۴/۱۱، ۴۷۲). بخاری روایات او را در صحیح خود فراوان نقل کرد (دربارۀ شمار این موارد، نک: GAS, I/108).عجلی (ص ۳۴۹) او را در زمرۀ ثقات آورد و ابوحاتم با تمسک به اینکه ابن مدینی از گفتۀ خود برگشته، به روایت از او پرداخت (نک: ابن ابی حاتم، *الجرح*، ۱۹۴/۳). محدّثان بعدی چون عثمان بن سعید دارمی و محمد بن عثمان بن ابی شیبه کلماتی را از او در تأیید مذهب اصحاب حدیث و ردّ بر مخالفان ایشان شاهد آوردند و ستایشهایی مبالغه‌آمیز از او دربارۀ احمد بن حنبل نقل کردند (ابن عدی، ۱۳۱/۱؛ ابن ابی یعلی، ۲۲۷/۱، ۲۲۸) و سرانجام عقیلی (۲۳۵/۳) که تحت تأثیر گذشتگان او را در عداد ضعفا آورده بود، به شدت مورد حمله قرار گرفت (ذهبی، ۱۴۰/۳؛ برای موردی دیگر، نک: خطیب، *تاریخ*، ۴۷۲/۱۱).

ابن مدینی به تدریج در زمرۀ کسانی به شمار آمد که برتر از آنند که عدالتشان مورد سؤال واقع شود، چنانکه رفته رفته بر جلالت و امامت او در عالم حدیث ادعای اجماع کردند (خطیب، *الکفایة*، ۸۷؛ نووی، ۳۵۰/(۱)۱). ابن مدینی در منابع گوناگون علوم حدیث در طول قرنها به جهت نظراتش در نقد حدیث مورد توجّه بوده و آراء او در رجال و علل الحدیث را می‌توان در برگ برگ متون مذکور باز یافت. اینکه ابن مدینی به رغم علاقۀ شدیدی که به پدرش داشته، او را در روایت ضعیف شمرده، همواره به عنوان نشانه‌ای قاطع از صداقت وی در نقد تلقی شده‌است (نک: ابن حبان، *المجروحین*، ۱۵/۲؛ خطیب، *شرف*، ۴۱).

ابن مدینی آثار بسیاری در زمینۀ علوم حدیث تألیف کرده بوده که نووی (همانجا) آنها را درحدود ۲۰۰ اثر گفته است. شماری از آثار شناختۀ ابن مدینی از اولین کتابهای تألیف شده در نوع خود بوده‌اند (نک: ابن جماعه، ۱۱۵، ۱۳۹). از آن میان تنها کتاب *علل الحدیث و معرفة الرجال* یک بار به کوشش محمد مصطفی اعظمی در بیروت (۱۹۷۲ م) و بار دیگر به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی در حلب (۱۹۸۰ م) چاپ شده است. ضمناً کتابی با عنوان سؤالات محمد بن عثمان بن ابی شیبه لعلی بن المدینی فی الجرح والتعدیل به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر در ۱۴۰۴ ق در ریاض به چاپ رسیده است. دو اثر خطی یکی با عنوان *تسمیة من روی عنه من اولاد العشرة وغیرهم من اصحاب رسول الله (ص)* در کتابخانۀ ظاهریه (فهرس، ۱۳۸، ۳۴۲) و دیگری رساله‌ای مشتمل بر نظرات او دربارۀ جمعی از عالمان بصره که یحیی بن معین آنان را قَدَری خوانده، در کتابخانۀ توپکاپی و با عنوان *مسائل* در کتابخانۀ ظاهریه (GAS, I/108) به نام ابن مدینی موجود است. در برخی از منابع دربارۀ مسند از دست رفته و نیز دیگر آثار یافت نشدۀ وی اشاراتی آمده است (خطیب، *تاریخ*، ۴۶۲/۱۱؛ ابن ندیم، ۲۸۶؛ علیمی، ۱۶۱/۱ ـ ۱۶۲؛ حاجی خلیفه، بغدادی، جم).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، *تقدمة المعرفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ همو، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمدحامدالفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن جماعه، محمد بن ابراهیم، *المنهل الروی*، به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمن رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ همو، *المجروحین*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۳۸ ق؛ ابن عدی، عبدالله، *الکامل*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابن معین، یحیی، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوة بدیر، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان ابن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابویعلی موصلی، احمد بن علی، *معجم الشیوخ*، به کوشش حسین سلیم اسد، بیروت، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۸۹ م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق؛ همو، *صحیح*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ همو، *الکفایة فی علم الروایة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، *رجال*، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ *فهرست مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تهذیب الکمال*، نسخۀ خطی کتابخانۀ توپکاپی، شم ۲۸۴۸؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ نیز: GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ مُرابِع، ابومحمد عبدالله بن ابراهیم اَزْدی (د ۷۵۰ ق / ۱۳۴۹ م)، ادیب و شاعر اندلسی عصر بنی نصر در غرناطه. وی در بَلِّش مالقه[1]، زاده شد (ابن خطیب، ۴۲۱/۳؛ عبادی، ۱۶۳). دانسته‌های ما از زندگی وی اندک و منحصر به مطالبی است که دوستش ابن خطیب (۴۲۱/۳ـ۴۳۲) دربارۀ او آورده است. ابن مرابع شاعری دوره‌گرد بود و از زمرۀ وابستگان طریقۀ بنی‌ساسان ــ یعنی شعبده‌بازان و در یوزگانی از طبقات فرودست و گاه بدنام که شعر و هنر را وسیلۀ گذران زندگی ساخته بودند و برخی شعر آنان را حماسۀ گرسنگی[2] نامیده‌اند ــ شمرده می‌شد (فروخ، ۴۶۱/۶؛ عبادی، ۱۶۶ـ۱۶۷؛ گرانخا، II/595؛ قس: رسالۀ خود او در *الاحاطة* ابن خطیب، ۴۲۶/۳؛ نیز نک: EI[1]، ذیل ساسان[3]). چنانکه ابن خطیب (۴۲۱/۳) اشاره کرده، ابن مرابع نیز همواره درصدد آن بوده که از طریق شعر و هنر خویش به کسب روزی بپردازد (نیز نک: گرانخا، همانجا). با این حال وی شغلی نه چندان مهم نیز در امور دیوانی داشته (ابن خطیب، همانجا) و گاه به سلاطین و قدرتمندان تقرب می‌جسته

1. Vélez-Málaga 2. Epopeya del hambre 3. Sāsān

است. مثلاً در عید قربان مقامه‌ای دشوار و پرتصنع، تنها برای دریافت بره‌ای از امیر ابوسعید فرج (حاکم مالقه و فاتح سبته)، نوشت. همچنین به خواستهٔ ابوعبدالله محمد (ششمین سلطان نصری، حک ۷۲۵-۷۳۳ ق / ۱۳۲۵-۱۳۳۳ م) قصیده‌ای در وصف کوه برف گرفتهٔ شلیر[1] سرود و در آن ابوعبدالله را بدان کوه تشبیه کرد (نک: همو، ۴۲۵/۳-۴۲۶؛ مقری، ۱۰۵/۶-۱۰۶). وی با ابن خطیب وزیر نیز دوستی صمیمانه و مکاتبات شعری داشته و شعری به مناسبت کشته شدن پدر و برادر ابن خطیب در جنگ طریف سروده که مقری آن شعر و پاسخ ابن خطیب را نقل کرده است (۱۲/۵-۱۴). هنگامی که ابن خطیب در ۷۴۹ ق (اندکی پیش از مرگ ابن مرابع) به سرپرستی «خُطّة الانشاء» گمارده شد، وی دیگر بار قصیده‌ای برای ابن خطیب فرستاد (همو، ۱۰۲/۶-۱۰۳)، اما به رغم ارتباط ابن مرابع با امرا و سلاطین، تعلق او به بنی ساسان مانع از آن شد که وی به شاعری دربار سلاطین دست یابد. او گاه از حمایت امیری برخوردار می‌شد و آوازه‌ای می‌یافت و گاه نیز اقبال از او روی می‌گرداند، چنانکه یک بار به امید بهروزی رهسپار مغرب شد، اما در آنجا نیز با همهٔ تلاشی که به کار برد، خریداری برای هنر خویش نیافت و به زادگاهش بازگشت (ابن خطیب، ۴۲۲/۳؛ گرانخا، II/592,595). تاریخ این سفر برما پوشیده است. ابن مرابع در ۷۵۰ ق در اثر ابتلا به طاعون که سراسر منطقه را فرا گرفته بود، در زادگاه خویش درگذشت (نک: مقری، ۱۰۶/۶؛ گرانخا، II/593).

مهم‌ترین اثر وی مقامه‌ای است که ذکر آن رفت و عبادی (ص ۱۵۹) آن را *مقامة العید* نامیده است. موضوع این مقامه که در واقع تصویری از زندگی خود اوست، حکایت مردی از بنی ساسان را دارد که در پی تصاحب بره‌ای در روز عید قربان گرفتار ماجراهایی تلخ و شیرین می‌گردد. ابن خطیب (۴۲۵/۳-۴۳۲) متن کامل این مقامه را نقل کرده است. نثر ابن مرابع در این اثر، نثری است زنده، اما به شیوهٔ متداول آن روز که عصر انحطاط ادبی بوده، متکلف و مصنوع است (نک: گرانخا، II/595-596). درونمایهٔ تلخ این اثر حاکی از کوششهای بی‌سرانجام مردمانی از طبقات فرودست است که فقروگرسنگی آنان‌را وامی‌دارد به هر حیله‌ای که گاه درنظر دیگران نادرست و نکوهیده است، دست یازند. عبادی (ص ۱۶۷) برای این مقامه ارزشی تاریخی نیز قائل است، زیرا دانسته‌های ما از جامعهٔ غرناطه در آن روزگار بسیار اندک است و ابن مرابع در اثر خود تصویری نسبتاً گویا از زندگی و روابط طبقات مختلف اجتماعی در عصر خویش را (مثلاً قصاب، محتسب، شُرطی و...) به دست می‌دهد. چاپ تحقیقی این مقامه را احمد مختار عبادی با مقدمه‌ای مبسوط در *صحیفة المعهد المصری* (۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م) منتشر ساخته و ترجمهٔ اسپانیایی آن را نیز گرانخا در نشریهٔ «مطالعات شرقی»[2] برای یادنامهٔ لوی پرووانسال (۱۹۶۲ م) به چاپ رسانده است. ظاهراً بخش عمدهٔ آثار ابن مرابع از جمله اشعار او از میان رفته است، اما ابن خطیب (۴۲۲/۳-۴۲۵) و به نقل از وی مقری (۱۲/۵-۱۴، ۱۰۲/۶-۱۰۶، ۲۵۶) قطعاتی پراکنده از اشعار او را آورده‌اند. مرثیه‌ای در سوگ خروس (ابن خطیب، ۴۲۴/۳-۴۲۵؛ مقری، ۱۰۴/۶-۱۰۵) در زمرهٔ اشعار دلنشین اوست. مرثیه‌سرایی برای خروس پیشینه‌ای تاریخی در ادبیات اندلس دارد (گرانخا، II/593-594). اشعار دیگر وی از ارزش ادبی چندانی برخوردار نیست، اما به طور کلی آنچه آثار وی را از دیگران متمایز می‌سازد، لحن تند و گزندهٔ اوست، چنانکه به گفتهٔ ابن خطیب (۴۲۱/۳)، مردم از هجای او بیمناک بوده‌اند.

مآخذ: ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ عبادی، احمد مختار، «مقامة العید»، *صحیفة المعهد المصری*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م، ج ۲، شم ۱-۲؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری تلمسانی، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:
EI[1]; Granja, F., "La Maqāma de la Fiesta de Ibn al-Murābi' al-Azdī", *Etudes d'orientalisme dédiées à la memoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962.

مینا حفیظی

اِبْنِ مَراغی، ابوالفتح محمّدبن جعفر هَمْدانی وادعی، ادیب و نحوی سدهٔ ۴ ق/ ۱۰ م. از میان مؤلفان قدیم تنها ابوحیان توحیدی نویسندهٔ معاصرش اطلاعاتی دربارهٔ او به دست داده و تذکره نویسان نیز در سخنان مختصری که راجع به زندگی او نوشته‌اند، برهمین اطلاعات استناد کرده‌اند. ابوحیان گاه اورا «مراغی» و گاه «ابن مراغی» نامیده (نک: *اخلاق الوزیرین*، ۱۶۴-۱۶۵، ۲۵۲، ۲۶۴؛ قس: طنجی، ۱۶۴)، اما معلوم نیست که آیا ابوحیان دو تن را در نظر داشته یا مانند نجاشی (ص ۳۹۴) او را به جای ابن مراغی، «مراغی» خوانده است. در هر حال بیشتر منابع، از جمله ابن ندیم (ص ۹۴) او را ابن مراغی نامیده‌اند. دربارهٔ دیگر امور زندگی او نیز در منابع تناقضاتی به چشم‌می‌خورد، مثلاً به‌گزارش خطیب‌بغدادی (۱۵۳/۲) وی‌تا ۳۷۱ ق /۹۸۱ م زنده بوده است. از سوی دیگر به گفتهٔ یاقوت (۱۰۲/۱۸-۱۰۳) ابوسعید سیرافی (د ۳۶۸ ق) در مراسم تدفین او شرکت کرده است که در این صورت وی باید قبل از ۳۶۸ ق درگذشته باشد. نکتهٔ مجهول دیگر دربارهٔ او این است که دقیقاً نمی‌دانیم نام وی چگونه به منابع شیعی راه یافته است. نجاشی (همانجا) نخستین کسی است که از وی در زمرهٔ شیعیان نام برده و کتابهایی به وی نسبت داده است که در مآخذ دیگر و از جمله *الفهرست* ابن ندیم که معاصر وی بوده است، دیده نمی‌شود (نک: آثار او در همین مقاله). شاید عبارتی که ابوحیان در *البصائر* (۵۴۱/۱) دربارهٔ علی‌بن ابی طالب (ع) از وی نقل کرده است، تذکره نویسان شیعی را بر آن داشته که او را جزء شیعیان به شمار آورند. اگرچه بعضی از نشانه‌ها از جمله ارتباط وی با آل بویه (نک: ابن ندیم، همانجا) و نیز عنوان کتابی که نجاشی به او نسبت داده (همانجا) می‌تواند شیعی بودن او را تا حدی تأیید کند.

نیای بزرگ ابن مراغی، وادعة بن عمروبن عامر، بزرگ قبیلهٔ

---

1. Sulayr (Sierra Nevada)
2. *Etudes d' orientalisme...*

هَمْدان در یمن بود، اما بعدها فرزندان او به کوفه کوچیدند (نک: ابن حزم، ۳۹۴؛ سمعانی، ۲۴۸/۱۳ـ۲۴۹؛ مامقانی، ۹۴/۲، ۳۰/۳) و نسبت وادعی وهمدانی وی نیز از همین جاست. با اینهمه درست نمی‌دانیم که نسبت مراغی وی از کجا برخاسته وآیا نسبتی با مراغهٔ آذربایجان دارد و یا از نام قبیلهٔ مراغ که به گونه‌ای با همدانیان خویشاوندی داشتند، گرفته شده است (نک: سمعانی، ۱۷۱/۱۲؛ قس: کلبی، ۵۰۸/۲).

ابن مراغی بیشتر عمر خود را در بغداد گذراند و در آنجا از مجلس درس احمد بن قتیبه (هم) بهره برد و از او روایت کرد. وی شاگردانی نیز همچون محمدبن احمد محاملی داشته که از وی حدیث شنیده‌اند (خطیب، ۱۵۲/۲ـ ۱۵۳). مدتی نیز معلم عزالدوله بختیاربن معزالدوله بوده است (ابن ندیم، همانجا). ظاهراً وی در بغداد با نحویان معروفی چون سیرافی و رمانی روابط دوستانه داشته (ابوحیان، *اخلاق الوزیرین*، ۱۶۴؛ یاقوت، همانجا) و از این‌رو می‌توان گفت که وی در نحو بیشتر به مکتب بصره گرایش داشته است. اگرچه برخی او را با وجود کمی سن، نحویی بزرگ و سرشناس معرفی کرده‌اند (ابوحیان، *الامتاع*، ۱۳۳/۱ ـ ۱۳۴؛ یاقوت، همانجا)، اما مسلماً وی همپایهٔ سیرافی و رمانی نبوده است. ابوحیان (همانجا) ضمن ستایش از دانش گستردهٔ او و نیز مهارتش در نویسندگی این نکته را تأیید کرده است. منابع شیعی روایتهای او را مورد تصدیق قرار داده‌اند (نک: نجاشی، همانجا؛ قس: ابن داوود حلی، ۳۰۲؛ علامهٔ حلی، ۸۰).

دربارهٔ تاریخ وفات ابن مراغی اختلاف است: ابن جوزی (۱۳۱/۷ـ ۱۳۴) وفات او را در ۳۷۶ ق/ ۹۸۶ م و سیوطی (۷۰/۱) در ۳۷۱ ق دانسته است و از میان معاصران، سزگین (GAS, VIII/181) سال ۳۸۰ ق را تخمین زده است.

برخی از آثار وی که جز نامی از آنها برجای نمانده، عبارتند از: ۱. *الاستدراک لما اغفله الخلیل* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲. *اسماء البلدان* (حاجی خلیفه، ۸۷/۱)؛ ۳. *البهجة*، که آن را به شیوهٔ کتاب *الکامل* مبرد نوشته است (ابن ندیم، همانجا)؛ ۴. *الخلیلی فی الامامة*؛ ۵. *ذکر المجاز من القرآن* (نجاشی، همانجا)؛ ۶. *شرح کتاب الجمل*، که به «مراغی» دیگری هم نسبت داده شده است (قفطی، ۸۳/۳)؛ ۷. *کتاب الجزء*؛ ۸. *مختار الاخبار* (نجاشی، همانجا).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن داوود حلی، حسن ابن علی، *الرجال*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *اخلاق الوزیرین*، به کوشش محمد تاویت طنجی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، *الامتاع والمؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طنجی، محمد بن تاویت، تعلیقات بر *اخلاق الوزیرین* (نک: ابوحیان درهمین مآخذ)؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ کلبی، هشام بن محمد، *نسب معدّوالیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ نجاشی، احمدبن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAS.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِبْنِ مُرَحَّل، ابوالحکم‌مالک بن‌عبدالرحمن‌بن‌علی سَبتی مالقی (۶۰۴ ـ ۶۹۹ ق/ ۱۲۰۷ ـ ۱۳۰۰ م)، فقیه، شاعر و ادیب اندلسی. خاندان او از موالی بنی مخزوم و منتسب به قبیلهٔ مصموده از قبایل بربر مغرب بودند (ابن قاضی، جذوة، ۳۲۷). او خود در مالقه زاده شد، اما بیشتر عمر را در سبته گذراند، از این‌رو نسبت مالقی و نیز سبتی یافت (همانجا؛ مقری، ۴۵۳/۷). در مالقه قرائات سبع را نزد احمد بن فحّام فراگرفت و چندی به حرفهٔ توثیق (ثبت و تنظیم قراردادها و نامه‌های رسمی) پرداخت. سپس به اشبیلیه رفت و از برخی استادان برجستهٔ آن دیار از جمله ابوالقاسم‌ابن بقی، ابوعلی شلوبین و ابوالحسن‌ابن‌دباج، ادب، نحو و قرائت آموخت. مدتی نیز قضای برخی از نواحی غرناطه و جز آن را بر عهده داشت. از زندگی او در اندلس بیش از این اطلاعی در دست نیست. وی احتمالاً پس از سقوط اشبیلیه به دست مسیحیان (۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸ م)، راهی مغرب شد و دیری در سبته اقامت گزید، سپس به فاس رفت و پس از چندی بار دیگر به سبته بازگشت و به تدریس پرداخت. از جملهٔ شاگردان او در سبته احمد بن عبدالله انصاری معروف به رصافی و ابراهیم غافقی را می‌توان نام برد (ابن قاضی، همان، ۳۲۷ ـ ۳۲۸؛ ابن جزری، ۳۶/۲؛ سیوطی، ۲۷۱/۲؛ نباهی، ۱۳۳؛ وزیر سراج، ۸۲۴ ـ ۸۲۶). وی به بارگاه سلاطین مرینی نیز که در آن زمان بر مغرب حکم می‌راندند، راه یافت و ابتدا کاتب امیر یعقوب بن عبدالحق (حک ۶۵۶ ـ ۶۸۵ ق) شد و سپس در زمرهٔ شاعران و مدّاحان خاص وی در آمد و این مقام را تا دوران فرزنـدان یعقوب یوسف (حک ۶۸۵ ـ ۷۰۶ ق) و عبدالواحد حفظ کرد (ابن ابی زرع، *الانیس*، ۳۰۸، ۳۷۶، *الذخیرة*، ۱۲۳؛ سلاوی، ۸۸/۳). وی نیز همچون سایر شاعران دربار در تشویق مردم به حمایت از حاکمان وقت و تحقق بخشیدن به اهداف سیاسی ایشان سهیم بود، چنانکه در اوج کشمکشها و جنگهای مسلمانان و مسیحیان، به یاری یعقوب که در کار تدارک سپاهی برای دفاع از اندلس بود، برخاست و با اشعار خود مردم را به جهاد بر ضد دشمنان و پیوستن به سپاه یعقوب تشویق کرد (ابن ابی زرع، همان، ۹۸ ـ ۱۰۰؛ عنان، ۴۷). بین او و برخی از شعرا و علمای هم روزگارش از جمله ابن رشیق و ابن ابی ربیع رقابتی سخت وجود داشته که گاه در قالب هجوهای تلخ و گزنده نمودار شده است (نک: ابن خطیب، ۴۷۲/۱ ـ ۴۷۵؛ سیوطی، همانجا؛ مقری، ۱۴۵/۴). بعید نیست که نزدیکی بیش از حد وی به امیر، حسادت همگنانش را نسبت به او برانگیخته و باعث بروز این اختلافات و رقابتها شده باشد.

ابن مرحل سرانجام در تاریخی که بر ما روشن نیست، از سبته به فاس رفت و همانجا درگذشت (ابن قاضی، همان، ۳۲۷). وی در علوم مختلفی چون فقه، نحو و روایت شعر و ادب دست داشته (نک: همان،

۳۲۸؛ زرکلی، ۲۶۳/۵؛ گنون، «قصة الادب»، ۳۲). حال آنکه عمدهٔ شهرت وی در منظومه‌های اوست و در حقیقت او را باید یکی از بزرگ‌ترین سرایندگان اشعار تعلیمی به شمار آورد. آثاری که وی به نظم درآورده، عبارتند از: ۱. *التیسیر* ابو عمرو دانی با نام *التبیین و التبصیر*، در بیش از ۲۰۰ بیت (ابن جزری، ابن قاضی، همانجاها)؛ ۲. فصیح ثعلب به نام *الموطأة*، در حدود ۱۳۰۰ بیت که در عین حال الفاظ و برخی معانی دشوار آن را نیز شرح کرده است. این قصیده در بین علمای مغرب زمین شهرت داشته (نک: گنون، «التعریف»، ۱۲۹؛ ابن عاشور، ۶۹۵) و محمد بن طیب فاسی آن را در ۲ جلد شرح کرده است (بغدادی، ۵۸۳/۲). نسخه‌های متعدد *الموطأة* در مصر، مراکش، عراق و دمشق موجود است (ازهریة، ۱/۴؛ نقشبندی، ۱۱۰؛ سید، ۱۷۰/۳؛ ظاهریه، ۱۹۲ ـ ۱۹۳؛ گنون، «المخطوطات»، ۱۸۲؛ مجلة معهد، ۱۹۴؛ علوش، ۲(۱)/۳۶۸؛ حجی، ۳۹۱ ـ ۳۹۲)؛ ۳. غریب القرآن ابن عزیز؛ ۴. اختصار *اصلاح المنطق* ابن عربی؛ ۵. ثلث اول از کتاب *ادب الکاتب* ابن قتیبه؛ ۶. *الحلی و رتب الامثال* ابو عبید (ابن قاضی، همانجا، *درة الحجال*، ۲۰/۳). از ۴ کتاب اخیر اثری بر جای نمانده است.

ابن مرحل منظومه‌هایی نیز در موضوعات مختلف سروده است، بدین قرار: *ارجوزة فی العروض* (ابن قاضی، همانجا؛ GAL, I/324)؛ *ارجوزة فی النحو* (GAL, S, I/484)؛ *الدوبیت* (ESC², شم 288)؛ *سلک المنحل لمالک بن المرحل*؛ قصیدهٔ *اللّؤلؤ و المرجان* و *القصیدة الواضحة* (ابن قاضی، همانجا). نیز آنچه از اشعار او در مدح رسول اکرم (بدیعیات) در دست است، اینهاست: *القصائد العشرینیّات المحمدیّات*؛ *القصیدة الوتریة فی مدح خیر البریة*؛ *المعشّرات النبویة* (برای نسخ خطی هر سه مورد، نک: ESC², شم 362) و *الوسیلة الکبری المرجوّ نفعها فی الاخری* (همانجا؛ نیز نک: مقری، ۴۵۳/۷ ـ ۴۵۹). وی کتابی نیز به نام *الرمی بالحصی و الضرب بالعصا* در پاسخ به اعتراضات نحوی ابن ابی ربیع تألیف کرده بود. این کتاب که مقری آن را مبتذل و بی‌ارزش خوانده (۱۴۵/۴)، ظاهراً تنها تألیف منثور ابن مرحل بوده که در سه جزء تألیف شده بود و بخشی از جزء اول آن را عبدالله گنون با تصرف و تلخیص در کتاب *النبوغ المغربی* (۴۰۹/۲ ـ ۴۲۵) آورده است. دیوان شعری نیز به او نسبت داده‌اند که برخی آن را *الجوالات* خوانده‌اند (نک: ابن قاضی، زرکلی، همانجاها؛ فروخ، ۳۳۶/۶).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن عاشور، محمد طاهر، «آراء و انباء»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م، شم ۳۷؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس / قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمية الصبيحيّة* (سلا)، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سلاوی، احمد ابن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴ م؛ سید، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۳۶۵ م؛ ظاهریه، خطی (علوم اللغة)؛ علوش و رجراجی، عبدالله، *فهرس المخطوطات العربیة* (رباط الفتح)، مغرب، ۱۹۵۴ م؛ عنان، محمد عبدالله، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ گنون، عبدالله، «التعریف و النقد»، *مجلة المجمع العلمی*، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م، شم ۳۷؛ همو، «قصة الادب فی المغرب»، *مجلة المجمع العلمی*، دمشق، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م، شم ۳۸؛ همو، «المخطوطات العربیة فی تطوان»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م، شم ۱، جزء ۱؛ همو، *النبوغ المغربی*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م، شم ۵، جزء ۱؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نباهی، علی بن عبدالله، *تاریخ قضاة الاندلس*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نقشبندی، اسامه ناصر، *المخطوطات اللغویة فی مکتبة المتحف العراقی*، بغداد، ۱۹۶۹ م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، *الحلل السندسیة*، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰؛ نیز: ESC²; GAL; GAL, S.

مریم صادقی

اِبْنِ مُرَحِّل، ابوعبدالله محمد بن عمر بن مکی بن عبدالصمد، ملقب به صدرالدین (شوال ۶۶۵ ـ ۲۴ ذیحجهٔ ۷۱۶/ ژوئیهٔ ۱۲۶۷ ـ ۹ مارس ۱۳۱۷م)، شاعر و فقیه شافعی. از آنجا که پدرش وکیل (متصدی) بیت‌المال دمشق بود، وی به ابن‌وکیل نیز شهرت یافته است (ادفوی، ۵۸۱؛ صفدی، ۲۶۴/۴). گاه او را ابن جوهری (ابن‌رافع، ذیل، ۴۶) و ابن‌خطیب (ابن‌حجر، ۳۷۳/۵) نیز خوانده‌اند. ابن‌مرحل در دمیاط مصر چشم به جهان گشود و در دمشق پرورش یافت (صفدی، ۲۶۴/۴، ۲۶۵). از مشایخ او می‌توان به پدرش عمر بن مکی، قاسم اربلی و مسلم بن علّان اشاره کرد (همو، ۲۶۵/۴). ابن‌مرحل به طور مداوم بین شام و مصر در آمد و شد بود. به مدت ۷ سال مشیخهٔ دارالحدیث اشرفیه را بر عهده داشت و در مدارس شام و مصر به تدریس اشتغال ورزید. وی از اولین کسانی بود که در مدرسهٔ ناصریهٔ قاهره ــ پس از افتتاح آن در ۷۰۳ق ــ به تدریس پرداخت (همانجا؛ سبکی، ۲۵۴/۹؛ ابن‌دقماق، ۱۰۰/۱؛ نویری، ۱(۳)/ ۱۰۴۰)؛ با این وصف از شاگردان و راویان وی تنها برادرزاده‌اش زین‌الدین محمدبن عبدالله (ابن‌رافع، وفیات، ۲۱۱/۱) و دواداری را که در کتاب *کنز الدرر* (ج ۱۳۷۹ق، ۴۴/۹) از وی روایت کرده است، می‌شناسیم. ابن مرحل در ۷۰۳ق به جای عبدالله بن مروان فارقی، به عنوان خطیب جامع اموی دمشق تعیین گردید، ولی به زودی با مخالفت شدیدی روبه‌رو شد که به برکناری او از این سمت انجامید (ابن‌کثیر، ۸۳/۱۴؛ مقریزی، ۱(۳)/۹۵۷). وی گویا در این پیشامد به فساد اخلاقی متهم شد و کارش به بدنامی کشید و از این رو دمشق را ترک گفت (ابن‌کثیر، همانجا؛ مقریزی، ۲(۱)/۸۸؛ ابن‌حجر، ۳۷۵/۵، ۳۷۷). آنگاه رهسپار حلب شد و در آنجا به تدریس پرداخت و از منزلت خوبی برخوردار گردید. پس از چندی توسط نایب سلطان به مصر دعوت شد و تقریباً تا پایان عمر از آنجا بیرون نرفت و هم در آنجا درگذشت و در گورستان قرافه در قاهره کنار قبر شافعی به خاک سپرده شد (صفدی، ۲۶۴/۴، ۲۶۷). ابن‌مرحل تا حدودی در جریانهای سیاسی روزگار خود در شام و مصر دخیل بود. از جمله توسط جمال‌الدین اقوش افرم والی دمشق جهت

اخذ بیعت از امرا برای بیبرس ــ که با سلطان ناصر رقابت داشت ــ اعزام گردید. همچنین اطلاعاتی در مورد توان جنگی و سازمان‌دهی نظامی نیروهای سلطان ناصر، برای افرم فراهم آورد، و نیز برخی موارد دیگر که در منابع ذکر شده است (نک: دواداری، ج ۱۳۷۹ ق، ۲۴۰/۹ ـ ۲۴۱؛ مقریزی، ۲(۱)/۶۴ ـ ۶۵، ۷۲ ـ ۷۴، ۱۲۸ ـ ۱۲۹؛ ابن‌حجر، ۳۷۶/۵؛ صفدی، ۲۶۶/۴ ـ ۲۶۷). از نظر شخصیت علمی برخی از شرح‌حال‌نویسان، مثلاً ابن‌شاکر (۱۴/۴) و سبکی (۲۵۳/۹، ۲۵۵ ـ ۲۵۶) به آگاهی او در زمینهٔ فقه و حدیث و غیر آنها اشاره‌کرده و برخی دیگر گفته‌اند که وی در ۲۲ سالگی فتوا می‌داده است (ذهبی، ۴۵/۴)، ولی در بیشتر منابع از شعر و ادب او سخن رفته است.

تنها اثر بازمانده از ابن‌مرحل *الاشباه والنظائر* است که در فقه شافعی نوشته شده است. ظاهراً مطالب این کتاب توسط ابن‌مرحل جمع‌آوری شده، ولی او خود فرصتی برای تدوین آن نیافته بوده است، تا آنکه برادرزاده‌اش آن را تدوین کرد و خود نیز مطالبی بر آن افزود (اسنوی، ۴۶۰/۲). از این اثر دو نسخهٔ خطی در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۴۲۹/۲) و چستربیتی (آربری، شم 3228) موجود است. ابن‌مرحل اهل مناظره نیز بود و مناظراتی با ابن‌تیمیه داشت (نک: اسنوی، همانجا؛ صفدی، ۲۶۵/۴). در مورد حدیث، سبکی (۲۵۳/۹) یادآور شده که چیزی از حدیث ابن‌مرحل به دست او نرسیده است. دربارهٔ شعر ابن‌مرحل نکته‌ای که باید بدان اشاره کرد، این است که به گفتهٔ برخی با وجود تبحری که در فنون شعری داشته، گاه اشعار دیگران را به خود نسبت می‌داده است (نک: صفدی، ۲۷۶/۴). پاره‌ای ازاشعار ابن‌مرحل درمنابع‌گوناگون آمده‌است (نک: دواداری، ج ۱۳۹۱ ق، ۳۸۵/۸ـ ۳۸۸، ج ۱۳۷۹ ق، ۲۴۰/۹ ـ ۲۴۱؛ صفدی، ۲۶۷/۴، ۲۸۴؛ ابن‌شاکر، ۱۵/۴ ـ ۲۵؛ سبکی، ۲۵۸/۹ ـ ۲۶۷). به علاوه در فهرست نسخه‌های خطی ادبیات موزهٔ عراق، دو مجموعه با شماره‌های ۱۵۲۳ و ۱۵۳۴ معرفی شده که در آنها پاره‌ای از اشعار ابن‌وکیل (که احتمالاً همین ابن‌مرحل است) به چشم می‌خورد (نقشبندی، ۵۳۹، ۵۴۲).

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق / ۱۹۷۶م؛ ابن‌دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن‌رافع سلامی، محمد، *ذیل مشتبه النسبة ذهبی*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۶م؛ همو، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*، ادفوی، جعفر بن ثعلب، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، *کنزالدرر*، به کوشش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ همان، به کوشش رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *ذیول العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب بالمتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، «نهایة‌الارب»، ملحقات *السلوک* (نک: مقریزی در همین مآخذ)؛ نیز: Arberry.

مهدی سلماسی

اِبْنِ مَرْدَنیش، ابوعبدالله محمدبن سعد بن محمدبن سعد (یا احمد) بن مردنیش جذامی یا تُجیبی (۵۱۸ ـ ۵۶۷ ق / ۱۱۲۴ ـ ۱۱۷۲م)، امیر شرق اندلس که حدود ۲۵ سال برآن نواحی حکم راند و برای تصرف مناطق مرکزی با امیران مرابطی و موحدی به مبارزه پرداخت (مؤنس، ۲۳۲/۲؛ ابن ابار، ۲۳۲/۲؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۲۱/۲). در باب نام جدش مردنیش نظرات گوناگونی ابراز شده (نک: EI²؛ مؤنس، ۲۳۲/۲ ـ ۲۳۳)، اما هنوز جای تحقیق بیشتر باقی است. او در خاندانی اسپانیایی و نومسلمان، در بنشکله[1] از اعمال طُرطوشه زاده شده (ابن خلکان، ۱۳۱/۷) و احتمالاً نسبت جذامی وی به سبب ولای جدش به یکی از جذامیان ساکن اندلس بوده است (نک: ابن حزم، ۴۲۰ ـ ۴۲۱). در منابع مسیحی بیشتر با عنوان لب[2] یا ملک لب[3] از او یاد می‌شود (مؤنس، همانجا). وی در خاندانی که به شجاعت و مبارزه با مسیحیان مشهور بودند، پرورش یافت. پدرش سعد که حکومت اِفراغه[4] را برعهده داشت، در ۵۲۷ ق / ۱۱۳۳م شهر را از سقوط در مقابل حملات و محاصرهٔ آلفونسوی اول حاکم آراگون حفظ نمود (ذهبی، ۲۳۳/۲۰ ـ ۲۳۴؛ عنان، تعلیقات، ۱۲۱/۲). اخباری نیز که ذهبی (همانجا) به نقل از یسع بن حزم در ذکر شهامت جد ابوعبدالله یعنی مردنیش آورده، این شهرت را تأیید می‌کند.

ابن مردنیش خود نیز جوانی شجاع بود (نک: ذهبی، ۲۴۰/۲۰ ـ ۲۴۱؛ مقری، ۲۱۰/۳، ۵۶۳)، حتی ابن صاحب الصلاة که در کتاب تاریخ خود، *المن بالامامة*، به نکوهش از وی پرداخته (صص ۶۵، ۷۶ ـ ۷۷، جم)، در *ثورة المریدین* او را به شجاعت ستوده است (نک: ابن خطیب، همان، ۱۲۲/۲). در نوجوانی به خدمت ابن عیاض درآمد (مراکشی، ۲۰۹) و در روزگار وی دو بار در ۵۴۰ و ۵۴۲ ق به نیابت از او در شهرهای مُرسیه و بلنسیه به حکومت پرداخت (ابن ابار، ۲۳۱/۲ ـ ۲۳۲؛ ضبی، ۴۳ ـ ۴۴). پس از مرگ ابن عیاض (۵۴۲ ق) و با اشارت قبلی او (مراکشی، ۲۰۹ ـ ۲۱۰) مردم بلنسیه با وی بیعت کردند. مردم مرسیه نیز در همان سال امارت وی را پذیرفتند (ضبی، ۴۴). پس از تصرف شاطبه و دانیه، در ۵۴۶ ق نیز با شکست احمد بن ملحان طائی شهرهای بَسطه و وادی آش را ضمیمهٔ متصرفات خویش ساخت و مرزهای خود را تا نزدیکی جیّان ــ مرکز موحدون در آن روزگار ــ پیش برد (ابن خطیب، همان، ۱۲۶/۲؛ عنان، *عصر المرابطین*، ۳۲۰/۱، ۳۳۵)، اما پس از چندی عبدالمؤمن، سردار موحدون، با لشکری مجهز به سمت قلمرو ابن مردنیش لشکر کشید. ابن مردنیش که به واسطهٔ نزدیکی به سرزمینهای مسیحیان با بسیاری از آنان پیمان همکاری داشت، پس از آگاهی از موضوع، از امیرِ بَرشلونه (بارسلون) یاری

1. Peniscola 2. Lobo, Lope 3. El Rey Lobo 4. Fraga

خواست. عبدالمؤمن که یارای مقاومت در خود نمی‌دید، از نیمهٔ راه بازگشت و در این لشکرکشی تنها به محاصرهٔ المریّه که در دست مسیحیان بود، اکتفا کرد (ابن اثیر، ۱۵۶/۱۱ ـ ۱۵۷). در ۵۴۶ ق در غیاب ابن مردنیش در بلنسیه شورشی رخ داد. گرچه اشاره‌ای به چگونگی این شورش نشده است، اما از منابع برمی‌آید که موحدون در این شورش دست داشته‌اند. همچنین از این منابع می‌توان دریافت که عبدالمؤمن به ابن مردنیش همچون دیگر شورشیان (ثائران) محلی که با مرابطون پیکار کرده و بی‌درنگ به جریان موحدون پیوسته بودند، می‌نگریسته است (نک: قلقشندی، ۴۴۳/۶ ـ ۴۴۵). در ۵۵۲ ق ابن مردنیش به قصد یاری رساندن به هم پیمان مسیحی خود، آلفونسو که از جانب موحدون تهدید می‌شد، به المریه شتافت، لکن در این نبرد به سختی شکست خورد و به مرسیه عقب نشست (ابن اثیر، ۲۲۳/۱۱ ـ ۲۲۴؛ نیز نک: ه د، ۸۱/۲).

وی برای جبران این شکست در ۵۵۴ ق از غیبت امیر موحدون که در مراکش به سر می‌برد، استفاده کرد و با کمک مسیحیان به جَیّان حمله برد. در این واقعه محمدبن علی کومی والی شهر با وی بیعت کرد و همراه با او پس از فتح جیّان و اُبَده و بَیّاسه، حرکت خود را به سمت قرطبه ادامه داد (ابن صاحب الصلاة، ۶۵ ـ ۶۶؛ ابن خطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۶۱) و شهر را به محاصرهٔ خویش درآورد، اما با حیله و تدبیر ابوزید عبدالرحمن بن تیجیت و قاضی اخیل بن ادریس، به گمان آنکه اشبیلیه آمادهٔ تسلیم است، از محاصرهٔ قرطبه دست کشید و عازم اشبیلیه شد و پس از سه روز محاصره چون نتوانست کاری انجام دهد، ناگزیر از آنجا عقب نشست (ابن صاحب الصلاة، ۶۶ ـ ۶۸). در ۵۵۷ق به یاری پدرزنش ابراهیم بن هَمُشک (قس: ابن ابار، ۲۶۰/۲) که با حیله برغرناطه دست یافته و موحدون را در واقعهٔ مَرج الرقاد شکست داده بود، مدت کوتاهی بر غرناطه مسلط شد (ابن اثیر، ۲۸۳/۱۱ ـ ۲۸۴؛ ابن صاحب الصلاة، ۱۲۳ ـ ۱۳۶).

در شعبان ۵۶۰ میان ابن مردنیش و موحدون که از اشبیلیه به قصد مقابله با تعرضات او و دفاع از قرطبه به سوی این شهر حرکت کرده بودند، نبرد سختی در فَحص جَلّاب، در نزدیکی مرسیه، روی داد. در این‌پیکارابوحفص‌عمر (برادر یوسف بن عبدالمؤمن، خلیفهٔ‌موحدون) با لشکر عظیمی سپاه ابن مردنیش را در هم شکست (نک: مؤنس، ۲۶۰/۲). پس از این شکست ابن مردنیش که به مرسیه پناه برده بود، برای جلوگیری از نفوذ موحدون با کمک هم پیمانان مسیحی خود از آنجا خارج شد و به شهر لورقه[1] رفت، لیکن موحدون با استفاده از مسیر دیگری وارد شهر شدند و حرکت به سوی مرسیه را ادامه دادند و پس از نبردی سنگین در عیدقربان آن شهر را فتح کردند (ابن صاحب الصلاة، ۱۹۷ ـ ۲۰۰). در پی این پیروزی موحدون به پاکسازی اطراف غرناطه (همو، ۲۴۶؛ عنان، *عصرالمرابطین*، ۲۹/۲ ـ ۳۰) که در دست هم پیمانان مسیحی ابن مردنیش بود، پرداختند، ولی آنان همچنان به شبیخون زدن، راهزنی و ایجاد ناامنی در منطقه ادامه می‌دادند (ابن صاحب الصلاة، ۲۷۴ ـ ۲۷۵؛ عنان، همانجا). سرانجام در ۵۶۴ ق ابن مردنیش که به سبب شکستهای پی در پی نسبت به بستگان و یاران خویش بدبین شده و از مدتها قبل به آزار و اذیت آنان پرداخته بود، با ابن همشک نیز قطع رابطه کرد. ابن همشک هم که به جهت بدرفتاریهای ابن مردنیش با اطرافیان، از عاقبت خویش بیمناک شده بود، با ارسال نامه‌ای به ابوحفص عمر به موحدون پیوست (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۲ ـ ۳۰۳؛ ابن ابار، ۲۶۰/۲). در واقع جدایی ابن همشک از ابن مردنیش در پی آشوبهایی بود که پس از شکست در واقعهٔ فحص الجلاب، سراسر حوزهٔ حکومت ابن مردنیش را در برگرفته بود (نک: ابن صاحب الصلاة، ۳۷۹؛ بیذق، ۱۲۶، که از قیام بسیاری از فرماندهان وی چون برادر و دامادش یاد کرده است). ابن مردنیش در پی جدایی از ابن همشک به مسیحیان هم پیمان خود امتیازاتی داد (ابن صاحب الصلاة، ۴۰۰). در رمضان همان سال خلیفهٔ موحدی با نامهٔ دیگری او را به آیین توحید فرا خواند (تازی، ۳۰۴)، اما وی همچنان به اقدامات خود برضد ابن همشک افزود. در ۵۶۵ ق ابوحفص با اصرار و الحاح ابن همشک طی نامه‌ای از امیر موحدی خواست تا با ابن مردنیش به جنگ پردازد. پس لشکر مجهز موحدون در رجب ۵۶۶ عازم جنگ با او شد. ابن مردنیش در این نبرد به سختی شکست خورد و مردم شهرهای قلمرو وی که از ستم او به جان آمده بودند، از سپاه موحدی استقبال نمودند و بیشتر شهرها به تصرف موحدون درآمد (ابن صاحب الصلاة، ۳۱۶ ـ ۳۱۹)، از جمله شهر المریّه که توسط ابن صاحب البسیط ــ شوهر خواهر وی ــ تسلیم موحدون گردید.

پس ابن مردنیش در اقدامی انفعالی و جنون‌آمیز و برای انتقام فرمان داد تا خواهر و خواهرزادگانش را به قتل رسانند (همو، ۳۲۰ ـ ۳۲۱). سرانجام به دنبال شکستهای پی درپی بیمار شد و ناچار به مرسیه بازگشت و چندی بعد (۵۶۷ ق) در حصار مرسیه براثر همان بیماری درگذشت (مراکشی، ۲۴۹). بنابر روایتی که چندان مستند نمی‌نماید، پس از این سنگدلیها، مادرش او را مسموم کرد (ابن خلکان، ۱۳۱/۷؛ صفدی، ۸۹/۳).

ابن مردنیش در سایهٔ شجاعت بسیار خویش و همکاری یاران و فرماندهان نیرومندی چون ابن همشک در راه رهایی مردم شرق اندلس از تسلط بربرها و ایجاد حکومتی مستقل و مقتدر گامهای بلندی برداشت، اما فساد اخلاق، می‌خوارگی، شهوت رانی، تحمیل مالیاتهای سنگین برمردم (ابن خطیب، *اعمال الاعلام*، ۲۶۰ ـ ۲۶۱، *الاحاطة*، ۱۲۲/۲ ـ ۱۲۶)، کشتن بسیاری از اطرافیانش که بی‌سبب به آنان بدبین می‌شد، از جمله عبدالرحمن بن سعید غرناطی و دو وزیرش موسوم به اِبْنَی جذع (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۲ ـ ۳۰۳، ۳۷۹؛ مراکشی، همانجا) و به ویژه اتکای بسیار او به مسیحیان، کار او را به شکست کشاند. ابن

1. Lorca

مردنیش برخلاف نیاکانش به شیوهٔ مسیحیان اسپانیا می‌زیست، چون آنان لباس می‌پوشید، به زبان آنان سخن می‌گفت (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۲۳/۲؛ کردعلی، ۱۶۸ ـ ۱۶۹؛ مؤنس، ۲۳۳/۲) و به پادشاهان مسیحی، از جمله شاهان قشتاله، آراگون و برشلونه خراج می‌داد (ابن خطیب، همان، ۱۲۴/۲؛ مؤنس، همانجا). وجود پیمانهای نظامی متعدد میان وی و سرزمینهای مسیحی (به سبب وجود مرزهای گسترده با آنان) باعث می‌شد که در جنگ با موحدون از آنان یاری بخواهد (نک: ابن صاحب الصلاة، ۱۹۷ ـ ۲۰۰، جم). وی به سبب بی‌اعتمادی به مسلمانان و برای جلب رضایت سربازان مسیحی، بسیاری از ساکنان شهرهای قلمرو خویش، از جمله بلنسیه و مرسیه را مجبور به ترک شهر ساخت و خانه‌هایشان را در اختیار سربازان مسیحی قرار داد (ابن ابار، ۲۶۸/۲؛ مراکشی، همانجا) و حتی برای رفاه آنان در شهرهای مذکور اماکنی و نیز میخانه‌هایی به وجود آورد (ابن خطیب، همانجا). او در حالی که گاه بسیاری از دژها و شهرهای مسلمانان را به مسیحیان می‌سپرد و در برخی از شهرها بدانها اجازهٔ تأسیس اسقف نشین می‌داد، خود از جانب آلفونسوی هفتم، المریه را اداره می‌کرد (ابن صاحب الصلاة، ۲۴۶، ۴۰۱؛ مؤنس، ۲۳۳/۲؛ نک: EI²). این اعمال ورفتار سبب شد تا مسلمانان از پیرامون او پراکنده شدند (ابن صاحب الصلاة، ۳۷۹) و مهم‌تر آنکه فرماندهان با نفوذ وی چون ابن همشک و ابن صاحب‌البسیط از او گسستند و به اردوگاه موحدون پیوستند. پس از مرگ وی فرزندان و اقوامش بنابر وصیت او به اطاعت موحدون درآمدند و در رمضان ۵۶۷ در اشبیلیه با خلیفهٔ موحدی بیعت کردند (مراکشی، ۲۵۰؛ ابن صاحب الصلاة، ۴۸۰ ـ ۴۸۱) و بدین سان شعلهٔ جنگ ۲۵ ساله برضد موحدون در اندلس خاموش شد.

مآخذ: ابن ابار، محمدبن عبدالله، *الحلة السيراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمدعبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بیذق، ابوبکر علی صنهاجی، *کتاب اخبار المهدی*، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸م؛ تازی، عبدالهادی، مقدمه و تحشیه بر *المن بالامامة* (نک: ابن صاحب الصلاة در همین مآخذ)؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ضبی، احمدبن یحیی، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عنان، محمد عبدالله، تعلیقات بر *الاحاطة* (نک: ابن خطیب در همین مآخذ)؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، «غابرالاندلس و حاضرها»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۴۰ ق / ۱۹۲۲م، شم ۲؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ مؤنس، حسین، مقدمه و تحشیه بر *الحلة السیراء* (نک: ابن ابار در همین مآخذ)؛ نیز: EI².

مریم صادقی

اِبْنِ مَرْدویه، ابوبکر احمدبن موسی بن مردویه‌ابن‌فورک (۳۲۳ ـ ۲۴ رمضان ۴۱۰ ق / ۹۳۵ ـ ۲۳ ژانویهٔ ۱۰۲۰ م)، از محدثان بزرگ اصفهان. وی در خاندانی اهل دانش به‌دنیا آمد، چنانکه پدرش ابوعمران و برادرش ابوعبدالله محمد نیز از محدثان و عالمان اصفهان بودند (ابونعیم، ۳۰۷/۲، ۳۱۴؛ مافروخی، ۲۹؛ ذهبی، *تاریخ*، ۳۶۱). ابن مردویه ظاهراً در اصفهان پرورش یافت و در همانجا به تحصیل پرداخت. سپس برای شنیدن حدیث به‌دیگر شهرها رفت. در سفری به‌عراق، در بصره و کوفه دانش آموخت و در ۳۴۹ ق در بغداد بود. مدت اقامت وی در عراق روشن نیست، اما می‌دانیم که در ۳۵۱ ق در اهواز بوده است که شاید این تاریخ مربوط به‌بازگشت وی از عراق باشد (سمعانی، *الانساب*، ۲۳۹/۳؛ ابن نقطه، *التقیید*، ۱۹۹/۱؛ ذهبی، *سیر*، ۱۳/۱۶). از مشایخ او سلیمان بن احمد طبرانی، ابوالشیخ اصفهانی، حمزهٔ اصفهانی، عبدالباقی ابن قانع، ابوبکر ابن کامل، ابوبکر احمد بن سلیمان نجاد، ابوسهل ابن زیاد قطان، دعلج بن احمد سجزی، ابواحمد عسال و نیز پدرش را می‌توان نام برد (سمعانی، همان، ۲۸۴/۱؛ ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۷۷/۱۶، ۳۰۸/۱۷). کسان بسیاری نیز از ابن مردویه بهره برده‌اند که ابونعیم اصفهانی، ابومنصور محمد بن احمد بن شکرویه، ابوالخیر محمدبن احمد بن رَرا، احمد بن عبدالرحمن ذکوانی، عبدالرحمن، عبدالوهاب و عبیدالله پسران محمد بن اسحاق ابن منده و عبدالرزاق بن عمر شایان ذکرند (نک: خوارزمی، *مقتل*، ۷۰/۱؛ ابن عساکر، ۵۶۰؛ ضیاء مقدسی، ۱۸۵/۱، جم؛ ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۱۰/۱۷). دربارهٔ تبحر ابن مردویه در حدیث وسعهٔ روایت وی باید گفت که او از حافظان بزرگ بوده و نیز از مشایخ بسیاری بهره برده است و از این رو وی را همانند حاکم نیشابوری وطبرانی دانسته‌اند. چنانکه، به‌گفتهٔ ذهبی، ابن مردویه چندان دارای علو سند بود که گویی بخاری را درک کرده باشد. نیز باید گفت که در برخی منابع حدیثی از وی با عناوینی چون «ملک الحفاظ» و «طراز المحدثین» یاد شده است (ابونعیم، ۱۶۸/۱؛ خوارزمی، *المناقب*، ۵۴؛ ابن طاووس، علی، *الیقین*، ۱۲۹؛ ذهبی، همان، ۳۶/۱۷، ۳۰۸ ـ ۳۱۰).

آثار:

الف ـ خطی: *الامالی*، که مورد استفادهٔ ابن شهر آشوب در *مناقب* (۲۲۲/۲) قرار گرفته و بخشی از آن به‌صورت خطی در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۱۰؛ *فهرس*، ۵۸۱). همچنین مروباتی از طبرانی و ابوالشیخ اصفهانی که ابن مردویه آنها را برگزیده است (نک: سمعانی، التحبیر، ۱۶۶/۱، ۱۳/۲)، در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (*فهرس*، ۳۷۳، ۴۲۱ ـ ۴۲۲، ۴۳۷، ۵۷۵ ـ ۵۷۶).

ب ـ آثار یافت نشده: در میان آثار یافت نشدهٔ او، ۳ کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که بخشهایی از آنها در منابع بعدی نقل شده است: ۱. *تاریخ اصبهان* (رافعی، ۲/۱)، که مورد استفادهٔ ابونعیم اصفهانی در *ذکر اخبار اصبهان* (۲۴۹/۱، ۲۷۲، جم)، سمعانی در

الانساب (۶۸/۱، ۱۶۰، جم)، ابن نقطه در *الاستدراک* (۱۹/۱، ۲۰، جم) و *التقیید* (۲۳۶/۱، ۲۷۰، جم)، یاقوت در *معجم البلدان* (۱۰۶/۱، ۸۷۳/۳)، ابن نجار در *ذیل* (نک: ابن ایبک، ۳۳۸)، ذهبی در *تذکرة* (۸۸۶/۳، ۹۷۴، جم) و سیر (۴۶۳/۱۴، ۵۵۴/۱۵، جم) و ابن حجر در *لسان المیزان* (۱۱۷/۱، ۲۶۶، جم) قرار گرفته است. ابن مردویه در این کتاب به‌جرح و تعدیل روات نیز پرداخته و ظاهراً بر آن بوده است که از آنان حدیثی مسند نقل کند (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۳۵/۱؛ ذهبی، همان، ۱۲۷/۱۶، ۴۰۰)؛ ۲. *تفسیرالقرآن* (ابونعیم، ۱۶۸/۱؛ ذهبی، همان، ۳۱۰/۱۷). این کتاب مورد استفادهٔ ابن کثیر در *تفسیر* (۱۲/۲، ۱۸، جم) و *البدایة* (۹۱/۱، ۹۶، جم)، ابن جزری در *اسنی المطالب* (صص ۱۰۰، ۱۰۱)، ابن حجر در *الاصابة* (۱۷۷/۳، ۲۹۶، ۲۰/۶) و سیوطی در *الدر المنثور* (۱۲/۱، ۱۶، جم) واقع شده است (نیز نک: رودانی، ۱۷۰، که از این کتاب با عنوان *التفسیر المسند* یاد و طریق روایی آن را ذکر کرده است)؛ ۳. *مناقب علی* (ع)، که ظاهراً کتاب مفصلی بوده است (ابن شهرآشوب، *معالم*، ۱۲۶). وی در این کتاب به‌گردآوری اسانید مختلف احادیث پرداخته، چنانکه حدیث «ان علیاً خیر البشر» را با بیش از ۴۰ سند روایت کرده بوده است (ابن طاووس، احمد، ۱۴۸). این کتاب مورد استفادهٔ ابن شهر آشوب در *مناقب* (۹/۱، ۷/۲، جم)، علی ابن طاووس در *الطرائف* (صص ۲۳، ۴۱، جم) و *الیقین* (صص ۱۲۹ ـ ۱۴۸، جم)، احمد ابن طاووس در *بناء المقالة الفاطمیة* (صص ۱۹۸، ۲۱۲، جم)، عمادالدین طبری در *کامل* (صص ۱۶۷، ۲۲۷، جم)، اربلی در *کشف الغمة* (۶۶/۱، ۱۴۱ ـ ۱۴۷، جم)، علامهٔ حلی در *نهج الحق* (صص ۲۱۴، ۲۲۵، جم) و ابن حاتم شامی در *الدر النظیم* (۱۰۲/۱) قرار گرفته است. همچنین در برخی از منابع حدیثی، بی آنکه نامی از کتابی خاص برده شده باشد، پاره‌هایی از اینگونه احادیث نقل شده که می‌تواند مربوط به‌همین کتاب باشد (مثلاً نک: «القاب الرسول»، ۲۱۴، ۲۲۳، جم؛ دیلمی، ۱۱۶/۲ ـ ۱۱۷؛ ابن جوزی، ۳۵۰/۱، جم؛ هاشم بن محمد، ۵۵، جم؛ منتجب الدین، ۲۵، جم؛ جوینی، ۱۷۸/۱، جم). گفتنی است که وی خطبهٔ شقشقیه را نیز روایت نموده است (نک: راوندی، ۱۳۱/۱ـ۱۳۲). ابن مردویه طرق حدیث طیر را نیز در یک جزء روایی جمع کرده بود که ابن کثیر (*البدایة*، ۳۵۴/۷) از آن یاد کرده است.

از دیگر کتابهای ابن مردویه می‌توان: *المستخرج علی البخاری*، *المستخرج علی مسلم*، *الامثال*، *اولاد المحدثین*، *التشهد وطرقه والفاظه و العلم* را نام برد (ابن ماکولا، ۱۹۷/۷؛ ابن نقطه، *التقیید*، ۱۹۹/۱؛ ذهبی، همانجا؛ برای دیگر آثار، نک: سمعانی، *التحبیر*، ۳۸۵/۱؛ ابوموسی مدینی، ۱۹۶؛ *تبصرة العوام*، ۲۷۱؛ ابن کثیر، *تفسیر*، ۷۹/۲).

همچنین دو نسخه از کتابی با عنوان *معجم البلدان* در کتابخانه‌های آصفیه و مرکزی تهران موجود است که به‌وی نسبت داده شده (مرکزی، ۲۹۶۱/۱۲؛ GAL, S, I/225)، امّا در انتساب نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی به‌ابن مردویه تردید است، زیرا در آن (برگ ۲ الف، جم) از کسانی که در سده‌های متأخر می‌زیسته‌اند، نام برده شده است (نیز نک: GAL,S,I/411؛ برای *اسماء الرجال* منسوب به وی نک: ﻫ د، ۴۲۱/۴).

ابن مردویه نوه‌ای به‌نام ابوبکر احمدبن محمدبن احمد بن موسی (۴۰۹ ـ ۴۹۸ ق / ۱۰۱۸ ـ ۱۱۰۵ م) داشته که به‌ابن مردویهٔ صغیر مشهور بوده است. وی در اصفهان از مشایخی همچون ابونعیم اصفهانی بهره برد و کسانی چون ابوطاهر سلفی از وی حدیث شنیدند و سلفی او را توثیق کرده است. ذهبی از آثار او یک جزء روایی در طرق حدیث «طلب العلم فریضة...» یاد می کند (نک: سلفی، ۱۱۳/۱؛ ابن نقطه، *التقیید*، ۱۹۸/۱؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۱۲/۴، *سیر*، ۲۰۷/۱۹ ـ ۲۰۸).

مآخذ: ابن ایبک، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش محمد مولود خلف، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *اسنی المطالب*، به کوشش محمد هادی امینی، اصفهان، ۱۴۰۰ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حاتم شامی، یوسف، *الدرالنظیم*، نسخهٔ عکسی موجوددرکتابخانهٔ مرکز؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *معالم العلماء*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ابن طاووس، احمد بن موسی، *بناء المقالة الفاطمیة*، به کوشش علی عدنانی غریفی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، *الیقین*، به کوشش انصاری، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عبدالله بن جابر ـ عبدالله بن زید، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ همو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبةالله، *الاکمال*، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابو موسی مدینی، «زیادات»، همراه *الانساب المتفقة* ابن قیسرانی، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۴ م؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، بیروت، دار الاضواء؛ «القاب الرسول و عترته»، همراه مجموعة نفیسة، قم، ۱۴۰۶ ق؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضی ابن داعی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ خوارزمی، موفق بن احمد، *مقتل الحسین* (ع)، به کوشش محمد سماوی، نجف، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، *المناقب*، به کوشش مالک محمودی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ دیلمی، شهردار بن شیرویه، *مسند الفردوس*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۳۸۱ـ ۴۰۰ ق، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ راوندی، قطب‌الدین، *منهاج البراعة*، به کوشش عبداللطیف کوهکمری، قم، ۱۴۰۶ ق؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن معلمی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ همو، *التحبیر*، به‌کوشش منیره‌ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ سلفی،احمد بن محمد، *معجم‌السفر*، به‌کوشش بهیجه حسنی،بغداد، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ ضیاء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، *المستخرج من الاحادیث المختارة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق*، به کوشش عین‌الله ارموی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ عمادالدین طبری، حسن بن علی، *کامل بهائی*، قم، ۱۳۷۶ ق؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مافروخی، مفضل بن سعد، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، چاپخانهٔ مجلس؛ مرکزی، خطی؛ *معجم‌البلدان*، منسوب به ابن مردویه، نسخهٔ خطی

کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۳۹۶۵؛ منتجب الدین رازی، علی بن عبیدالله، *الاربعون حدیثاً*، قم، ۱۴۰۸ ق؛ هاشم بن محمد، *مصباح الانوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکزی؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL, S.

حسن انصاری

اِبْنِ مَرْزُبان، نک: بهمنیار بن مرزبان.

اِبْنِ مَرْزُبان، نک: سیرافی، ابوسعید.

اِبْنِ مَرْزُبانِ مُحَوَّلی، نک: محمد بن خلف.

اِبْنِ مَرْزوق، نک: عثمان بن مرزوق.

اِبْنِ مَرْزوق، نام مشترک افراد خاندانی مالکی مذهب از مغرب. اصل ایشان از جنوب افریقیه بود که به‌تلمسان مهاجرت کردند و در آنجا سکنیٰ گزیدند. بیش از ۱۰ نفر از افراد این خانواده جزو بزرگان علم و ادب و فقه و سیاست بودند و بی‌گمان ۲ تن از آنان: محمد خطیب و محمد حفید تأثیر بسزایی در فرهنگ مغرب اسلامی برجا نهاده‌اند.

مرزوق که مرازقه بدو منسوبند، در اواخر قرن ۵ ق در تلمسان اقامت داشت و مردی صالح و دیندار بود (ابن خلدون، یحیی، ۱۱۴/۱).

ابوبکر، فرزند مرزوق، خادم مزار ابومدین شعیب، صوفی معروف اندلسی بود. وی را از بزرگان صوفیه دانسته‌اند. پس از مرگ، جنازهٔ او را در تلمسان نزدیک قصرالقدیم به‌خاک سپردند و خدمت مزار ابومدین به‌صورت موروثی در خاندان مرزوق بماند (ابن‌خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۵۰، *العبر*، ۶۴۸/۷).

دربارهٔ محمد اول فرزند ابوبکر چندان چیزی دانسته نیست، ولی پسرش محمد دوم (۶۲۹ ـ ۶۸۱ ق) از اولیا محسوب می‌شد. یحیی ابن خلدون شماری از استادان او را نام برده است (همانجا؛ نیز نک: ابن مریم، ۲۲۶).

فرزند محمد دوم، ابوالعباس احمد (۶۸۱ ـ ۷۴۱ ق) تحصیلاتش را در تلمسان و فاس گذراند و یحیی ابن خلدون فهرستی از استادان او را در این دو شهر ذکر می‌کند (۱۱۵/۱). وی در ۷۱۷ ق به‌سفر حج رفت و در مدینه مجاور شد و سرانجام در مکه درگذشت و مقبرهٔ او در باب المعلّی مدتها زیارتگاه بود (همانجا).

محمد سوم پسر احمد اول، نخستین خطیب مسجدی بود که سلطان ابوالحسن مرینی در تلمسان بنا کرد و پس از مرگ او خطابت آن را برادرزاده‌اش محمد چهارم به‌عهده گرفت.

معروف‌ترین افراد این خاندان بدین شرح بوده‌اند:

۱. **محمد چهارم،** شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن احمد عجیسی تلمسانی، معروف به «ابن مرزوق خطیب» یا «ابن مرزوق جَدّ»، از رجال سیاسی و علمی مغرب در سدهٔ ۸ ق (۷۱۱ـ۷۸۱ق/۱۳۱۱ـ۱۳۷۹م). وی در نوجوانی همراه پدرش به‌مشرق رفت و ضمن اقامت در شهرهای مختلف چون قاهره به‌فراگیری علوم اسلامی پرداخت (ابن خطیب، ۱۰۴/۳؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، همانجا). در ۷۳۳ یا ۷۳۵ ق به‌مغرب مراجعت کرد و هنگامی به‌تلمسان رسید که ابوالحسن علی بن عثمان مرینی بدانجا دست یافته بود. وی پس از مرگ عمویش، در خطابت جانشین او شد و به‌تدریج در نزد سلطان منزلتی رفیع یافت (ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۱). از این پس روز به‌روز به‌ارج وی نزد سلطان افزوده می‌شد، تا جایی که در واقعهٔ طریف (۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م)، در کنار سلطان حضور داشت (همانجا). سلطان در ۷۴۸ ق او را به‌عنوان سفیر جهت برقراری صلح نزد آلفونسوی یازدهم پادشاه قشتاله روانه کرد تا بتواند اسیران جنگی را که ابوعمر تاشفین پسر ابوالحسن نیز در جمع آنان بود، آزاد سازد (ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، همانجا). در این میان ابوعنان فرزند ابوالحسن که در فاس بود، به‌جای پدر بر تخت نشست و ابن مرزوق همراه با جماعتی از اعیان و بزرگان ــ که در بین آنان همسر سلطان ابوالحسن نیز حضور داشت ــ نزد ابوعنان رفت و پس از درنگی کوتاه در دربار ابوعنان به‌تلمسان بازگشت. در این زمان ابوسعید عثمان بن عبدالرحمن زیانی بر آنجا حکمرانی می‌کرد و برادرش ابوثابت و نیز قبیلهٔ بنی عبدالواد از او حمایت می‌کردند. در همین دوران، ابوالحسن که اکنون تاج و تخت را از دست داده بود، از تونس به‌سوی مغرب حرکت کرد، لیکن در راه به‌عللی در شهر الجزایر ماند و در آنجا گروهی را برای محاصرهٔ تلمسان گرد آورد. ابوسعید که از این موضوع آگاه شده بود، ابن مرزوق را از راه صحرا جهت مذاکره نزد وی فرستاد. ولی ابوثابت برادر ابوسعید و گروهی از زعمای قوم که از این امر ناراضی بودند، ابن مرزوق را از میانهٔ راه بازگرداندند و به‌زندانش انداختند، اما پس از چندی آزادش کرده، از راه دریا به‌اندلس روانه ساختند (ابن خطیب، ۱۰۶/۳؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۵۱ ـ ۵۳، *العبر*، ۶۴۹/۷).

وی در سفر خود به‌اندلس در ۷۵۲ ق نزد ابوالحجاج که در پی واقعهٔ طریف در سبته با او آشنا شده بود، به‌غرناطه رفت. ابوالحجاج وی را مورد احترام قرار داد و خطابت مسجد الحمراء را در ۷۵۳ ق به‌عهدهٔ او گذاشت. وی در این مقام چندان نپایید و در ۷۵۴ ق ابوعنان، او را به‌فاس فراخواند. ابن مرزوق در دربار سلطان مغرب مورد تکریم قرار گرفت و منصبی به‌دست آورد (ابن خطیب، ۱۰۴/۳ ـ ۱۰۵؛ ابن‌خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، ۵۳؛ ابن حجر، *انباء*، ۳۲۲/۱). ابوعنان در ۷۵۸ ق ابن مرزوق را جهت خواستگاری دختر سلطان ابویحیی به‌تونس فرستاد. وی با جواب منفی دختر ابویحیی روبه‌رو شد و این امر و برخی علل دیگر سبب خشم ابوعنان نسبت به‌او گردید و وی ابن مرزوق را روانهٔ زندان ساخت، ولی پس از مدتی به‌پایمردی تنی چند از بند رهایی یافت. به‌دنبال مرگ ابوعنان در ۷۵۹ ق و برخاستن مدعیان برای تصرف تاج و تخت ــ که ابوسالم، برادر ابوعنان نیز یکی از ایشان بود ــ ابن مرزوق وی را یاری کرد و چون ابوسالم بر تخت نشست، او نزد سلطان جدید منزلت والایی یافت، ولی

با بدگویی از نزدیکان سلطان آنان را برضد خود برانگیخت. پس از قتل ابوسالم (۷۶۲ ق) ابن مرزوق موقعیت خود را از دست داد و بعد از ۲ سال در ۷۶۴ ق به‌قصد تونس بر کشتی نشست (ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۳ ـ ۵۵؛ ابن فرحون، ۲۹۴/۲ ـ ۲۹۵). در ۷۶۵ (یا ۷۶۶ ق) نزد سلطان ابواسحاق و وزیرش ابومحمد ابن‌تافراکین رفت و در جامع موحدون تونس خطبه خواند. با کشته شدن ابواسحاق در ۷۷۰ ق، پسرش خالد جانشین او شد، ولی حکومتش دیری نپایید و سلطان ابوالعباس تاج و تخت را ربود و به‌دنبال آن ابن مرزوق را از سمت خطابت در جامع تونس عزل کرد (ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۵ ـ ۵۶؛ ابن حجر، همان، ۳۲۳/۱، *الدرر*، ۹۵/۵).

ابن مرزوق خطیب در ۷۷۳ ق به‌قصد مصر راه دریا در پیش گرفت و پس از گذار از اسکندریه، در قاهره نزد ملک اشرف شعبان بن حسین رسید و به‌عنوان قاضی و خطیب در آنجا منصبی یافت و در مدارس صرغتمشیه، شیخونیه و قمحیهٔ مصر تدریس کرد. زندگی وی که پیش از این سفر با تشویش و اضطراب سپری شده بود، در مصر با آرامش گذشت. پس از مرگ پیکرش را میان مقبرهٔ ابن قاسم و اشهب به‌خاک سپردند (ابن خلدون، یحیی، ۱۱۵/۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۶؛ ابن قنفذ، ۳۷۳؛ ابن حجر، *انباء*، ۳۲۱/۱ ـ ۳۲۳). ابن مرزوق در طی زندگی سفرهای گسترده‌ای به‌غرب و شرق اسلامی داشت. در تلمسان، جرید، بجایه، تونس، مصر، بیت‌المقدس، دمشق، مکه، مدینه و نیز اندلس بزرگانی را ملاقات کرد و از ایشان دانش آموخت. او خود نام آنان را در مشیخه‌اش، *عجالة المستوفز* گرد آورده است (برای مشایخ وی، نک: ابن خطیب، ۱۰۵/۳ ـ ۱۰۶؛ ابن فرحون، ۲۹۱/۲ ـ ۲۹۴). وی شاگردانی نیز پرورش داد که از آن میان می‌توان از ابن قنفذ (ابن قنفذ، همانجا) و ابن زمرک (هم) نام برد. کثرت ذکر او در طرق اجازات مغرب اسلامی حائز اهمیت است (نک: بلوی، ۲۵۷؛ جمال‌الدین بصری، ۴۳؛ فلانی، ۱۷، ۳۵؛ کتانی، ۶۰۶/۲، ۶۲۹، ۱۰۸۹).

ابن مرزوق خطیب، همگام با زندگی سیاسی، آثار بسیاری از خود برجای گذاشت. اثر چاپی او *المسند الصحیح الحسن فی مآثر ومحاسن مولانا ابی الحسن* است که در ۱۹۲۵ م لوی پرووانسال، مستخرجاتی از آن را همراه با ترجمهٔ فرانسه در هسپریس[1]، شم ۵ منتشر کرد. همچنین فصلی از آن توسط بلاشر در «یادنامهٔ هانری باسه[2]» ترجمه شد. در ۱۹۷۵ م مایا شاتزمیلر مقاله‌ای دربارهٔ این اثر با عنوان «چگونگی تألیف مسند ابن مرزوق» در *آرابیکا*[3]، شم ۱۲ منتشر کرد و در ۱۹۷۶ م ماریا خسوس بیگرا مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ مسند ابن مرزوق[4]» در همان مجله، شم ۱۳ به‌چاپ رسانید و همو در ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م در الجزایر متن کامل کتاب را انتشار داد.

آثار خطی او بدین شرح است: ۱. *تیسیر المرام فی شرح عمدة الاحکام*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های رباط، قاهره و استانبول موجود است (نک: *مجموعة مختارة*، ۴۴؛ خدیویه، ۲۹۲/۱ ـ ۲۹۳؛ GAL, I/438)؛ ۲. *عجالة المستوفز المستجاز*، که در آن به‌ذکر شیوخ خود در حجاز، شام، مصر و مغرب پرداخته است. نسخه‌ای از آن در خزانهٔ ملکیهٔ رباط موجود است (عنان، ۳۶۲/۱)؛ ۳. *عقیدة اهل التوحید المخرجة من ظلمة التقلید*، که نسخه‌ای از آن مربوط به سدهٔ ۸ ق در کتابخانهٔ کوپریلی یافت می‌شود (کوپریلی، ۳۱۱/۲)؛ ۴. *سؤال و جواب فی الشرف من قبل الام*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی مضبوط است (آربری، شم 3296(9))؛ ۵. *نهایة الامل فی شرح کتاب الجمل*، شرحی است بر *الجمل* خونجی در منطق که دو نسخه از آن در کتابخانهٔ اسکوریال محفوظ است (ESC², شم 614,654). تاریخ کتابت نسخهٔ نخست به ۸۵۹ ق می‌رسد (برای آثار یافته نشده، نک: مقری، *ازهار*، ۲۹۹/۲، ۵۲/۳، *نفح*، ۴۱۲/۷؛ بابا تنبکتی، ۲۷۰؛ بغدادی، ۱۹۱/۱). شایان ذکر است که اثری با عنوان *طیب الحبیب* در شرح قصیدهٔ بردهٔ بوصیری که نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، شم 7788) و پاریس (دوسلان، شم 3189) موجود است، توسط بروکلمان (GAL, I/309) به ابن مرزوق خطیب نسبت داده شده که ظاهراً باید تألیف ابوطاهر احمد خجندی (د ۸۰۲ ق) باشد؛ (در مورد شرح دیگری بر قصیدهٔ برده که به او نسبت داده‌اند، به شرح حال ابن مرزوق حفید در سطور بعد رجوع شود).

ابن مرزوق خطیب را دو فرزند بود: محمد و احمد که از سوی احمد صاحب نواده‌ای به نام محمد شد.

۲. **محمد پنجم**، ابوعبدالله محمدبن احمد بن محمد، معروف به ابن مرزوق حفید (ربیع‌الاول ۷۶۶ـ۱۴ شعبان ۸۴۲ ق/ ۱۳۶۴ـ۳۰ ژانویهٔ ۱۴۳۹م)، فقیه و ادیب اهل تلمسان. بابا تنبکتی بسیار وی را ستوده و او را در زمرهٔ بزرگان علم و ادب آورده (صص ۲۹۵ـ۲۹۶). وی در طی دو سفر حج در سالهای ۷۹۰ ق و ۸۱۹ ق، با گذشتن از شهرهایی چون قسنطینه، بجایه، تونس، اسکندریه، قاهره، مدینه و مکه نزد مشایخی چون سراج‌الدین ابن ملقن، سراج‌الدین بلقینی، زین‌الدین عراقی، ابن‌خلدون، بهاءالدین دمامینی، ابوحیّان نحوی، ابن هشام انصاری، ابن عرفه ــ که در سفر اول با وی همراه بود ــ و دیگر بزرگان آن زمان تحصیل علم کرد. جدّ، پدر و عموی وی را نیز می‌توان از استادان او به شمار آورد. حفید که در تصوف دستی داشته و «احزاب» ابوالحسن شاذلی را روایت کرده است، از دست پدر و عمویش خرقه پوشید. وی در موسم حج ابن حجر عسقلانی را ملاقات کرد و با او مبادلهٔ علمی داشت. شاگردان وی عبارتند از: فرزندش محمد هفتم، عبدالرحمن ثعالبی، محب‌الدین آقسرایی، ابوالمفضل مشذالی، ابوالحسن قلصادی، ابوالفرج ابن ابی یحیی تلمسانی و دیگران (ابن حجر، *الدرر*، ۹۶/۵؛ سخاوی، ۵۰/۷؛ مقری، همان،

1. *Hespéris*. 2. *Memorial Henri Basset*. 3. Maya Shatzmiller, "Les circonstances de la composition du Musnad d'Ibn Marzūq", *Arabica*. 4. Maria Jesus Viguera, "Au sujet du Musnad d'Ibn Marzūq".

۴۱۸/۷، ۴۲۱ـ۴۲۴؛ بابا تنبکتی، همانجا؛ نخلی، ۶۵ـ۶۶). آنچه در مورد حفید حائز اهمیت می‌نماید، وجود نام وی در بسیاری از طرق اجازات، به ویژه اجازات حجاز و مغرب است (مثلاً نک: رودانی، ۱۳۵؛ کورانی، ۹۳ـ۹۴؛ نخلی، ۴۴، ۵۴، ۶۶؛ جمال‌الدین بصری، ۲۷، ۴۳، ۶۹، ۷۶؛ فلانی، ۶، ۱۷، ۳۵، ۴۹، ۵۴؛ کتانی، ۲۲۱/۱، ۴۵۴، جم). حفید سرانجام در تلمسان، یا به روایت قلصادی در مصر وفات یافت (نک: سخاوی، ۵۱/۷؛ مقری، همان، ۴۲۱/۷؛ قس: باباتنبکتی، ۲۹۸).

او صاحب تألیفاتی متعدد بوده که برخی از آنها به صورت خطی در کتابخانه‌های جهان مضبوط است، از آن جمله‌اند: ۱. *اظهار صدق المودة فی شرح البردة*، که نسخ فراوانی از آن در کتابخانه‌های مختلف وجود دارد. قابل ذکر است که در برخی فهارس، این اثر به جد مؤلف (ابن مرزوق خطیب) نسبت داده شده است، اما با توجه به گفتهٔ محمد عابد فاسی در معرفی نسخه‌ای از آن که در جامع قرویین فاس، به شمارهٔ ۱۱۰۰ نگهداری می‌شود، زمان فراغ از تألیف این اثر به گفتهٔ خود مؤلف، ۸۱۰ ق بوده که با دورهٔ زندگی خطیب سازگاری ندارد (فاسی، ۲۰۳/۳، ۲۰۶؛ برای دیگر نسخه‌ها، نک: حجی، ۲۲۶؛ علوش، ۲(۱)/۸۳؛ کوپریلی، شم ۱۳۰۶؛ دوسلان، شم 3188؛ ورهووه، 157؛ GAL, S, I/497)؛ ۲. *روضة الاعلام بعلم انواع الحدیث السام*، منظومه‌ای در حدیث، الهام گرفته شده از الفیهٔ ابن لیون و عراقی که در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است (ESC², شم 1517(1))؛ ۳. *المفاتیح المرزوقیة لحل الاقفال واستخراج خبایا الخزرجیة*، که شرحی است بر خزرجیهٔ ابی الجیش و نسخه‌هایی ازآن‌در کتابخانه‌های اسکوریال (ESC², شم 332)، جامع زیتونهٔ تونس (منصور، ۲۲۶)، ازهریه (ازهریه، ۴۷۶/۴) ودارالکتب مصر (نک: GAL, S, I/545) وجود دارد؛ ۴. منظومه‌ای در علوم حدیث ــ احتمالاً موسوم به *الحدیقة* ــ که نسخه‌ای کهن از آن به تاریخ کتابت ۸۳۴ ق در کتابخانهٔ اسکوریال (ESC², شم 1517(2)) نگهداری می‌شود (برای آثار یافته نشده، نک: سخاوی، ۵۰/۷؛ مقری، همان، ۴۲۴/۷؛ ابن سوده، ۲۱۹؛ حفناوی، ۱۳۷/۱).

اثری نیز با عنوان *برنامج الشوارد* که تألیف شخصی به نام ابوالقاسم (ابوالفضل) بن محمد مرزوق است و در سدهٔ ۱۰ ق تألیف شده است، به ابن مرزوق حفید نسبت داده شده است که صحیح نمی‌نماید (نک: *کاتالوگوس*[1]، شم 243؛ *مجلة معهد المخطوطات*، ۱۸(۱)/۸؛ قس: GAL, S, II/345).

۳. محمد هفتم، ابوعبدالله محمدبن محمد، معروف به ابن مرزوق کفیف (۸۲۴ـ۹۰۱ ق/ ۱۴۲۱ـ۱۴۹۶م)، محدث و فقیه. وی که جدّ مادری پدر بزرگ مقری است (مقری، همان، ۴۱۳/۷)، نزد بزرگانی چون پدرش حفید، ابوالفضل قاسم عقبانی، ابوزید عبدالرحمن ثعالبی، ابوعبدالله محمدبن مشذالی، ابن عقاب جذامی و دیگران دانش آموخت. نام وی نیز در طرق اجازات مغرب بسیار به چشم می‌خورد. ابن غازی در ذیل *فهرس* (۱۴۷ به بعد) اجازات خود نام وی را آورده و نیز بلوی فهرستی از اجازات او را در *ثبت* خود (ص ۲۱۷ به بعد) ذکر کرده است. علاوه بر اینان ابوالعباس ونشریسی و علی بن محمد قلصادی نیز از محضر او بهره برده‌اند (ابن مریم، ۱۴۱، ۲۵۱). محمد در ۸۶۱ ق سفری به مشرق کرد. پس از چندی به موطن خود بازگشت و سرانجام در تلمسان از دنیا رفت (سخاوی، ۴۶/۵؛ مقری، همان، ۴۱۴/۷). از او منظومه‌ای میمیّه در دعا در کتابخانهٔ صبیحیّهٔ سَلا موجود است (حجی، ۳۱۵). ابن مرزوق کفیف فرزندی به نام احمد، معروف به حفید الحفید داشت که خطیب اهل تلمسان بوده و ابن غازی او را بسیار ستوده است (صص ۳۲ـ۳۳). وی نزد پدرش و نیز نزد سنوسی، ابن زکری و ابن عباس تلمسانی اخذ علم کرد (بابا تنبکتی، ۵۲، ۲۲۳؛ ابن مریم، ۸۸). همچنین محمد هشتم فرزند حفصه دختر حفید از آخرین افراد شناخته شدهٔ این خاندان است که نزد دایی خود کفیف، ابوعبدالله تنسی و ابن زکری کسب علم کَرد. ابن مریم (ص ۲۵۷) به زنده بودن وی در ۹۱۸ ق تصریح دارد (قس: بابا تنبکتی، ۳۳۴، که به زنده بودن او تا ۹۲۰ ق اشاره دارد؛ در مورد شجرهٔ این خاندان، نک: بلوی، ۲۲۱).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن خطیب، محمدبن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، *التعریف*، به کوشش محمدبن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۰ ق؛ همو، *العبر*؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواد فی ذکر الملوک من بنی عبدالواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزائر، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن سوده، عبدالسلام، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن غازی، محمد، *فهرس*، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قنفذ، احمدبن حسن، *الوفیات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن مریم، محمدبن محمد، *البستان*، الجزائر، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸م؛ ازهریه، *فهرست*؛ باباتنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ بلوی، احمدبن علی، *ثبت*، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ جمال‌الدین بصری،عبدالله بن سالم، «الامداد»، *رسائل خمسة اسانید فی اصول الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة*، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵م؛ حفناوی، محمد، *تعریف الخلف برجال السلف*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ خدیویه، *فهرست*؛ رودانی، محمدبن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ علوش و رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، مغرب، ۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *فهارس الخزانة الملکیة*، رباط، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، مغرب، ۱۳۹۹ ق؛ فلانی، صالح بن محمد، «قطف الثمر»، *رسائل خمسة اسانید فی اصول الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ کوپریلی، خطی؛ کورانی، ابراهیم بن حسن، «الامم لایقاظ الهمم»، *رسائل خمسة اسانید فی اصول الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ *مجموعة مختارة لمخطوطات عربیة نادرة... فی المغرب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶م؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، *فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ نخلی، احمد، «بغیة الطالبین»، *رسائل خمسة اسانید فی اصول الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ نیز:

1. *Catalogus...*

Ahlwardt; Arberry; Catalogus codicum manuscriptorum orientalium (Museo Britannico), London, 1846; *De Slane*; ESC²; GAL; GAL, S; *Voorhoeve.*

فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ مَرْیَم، ابوعبدالله محمدبن محمدبن احمد، شریف ملیتی مدیونی تلمسانی (د پس از ۱۰۱۴ ق/ ۱۶۰۵ م)، فقیه مالکی، مورخ و ادیب. از تاریخ تولد و مرگش اطلاع درستی در دست نیست. از کتاب *البُستان* او برمی‌آید که او تا سال ۱۰۱۴ق در قید حیات بوده است (ص ۱۳۱۴؛ حفناوی، ۱۵۲). وی در تلمسان به دنیا آمد، آنجا زیست و همانجا درگذشت (نویهض، ۱۸۴). ابن‌مریم از شیخ سعید المقری و عده‌ای دیگر دانش فرا گرفت (مخلوف، ۲۹۶/۱).

آثـار: اثر برجستهٔ وی کتاب *البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان* است که گزیده‌ای از کتاب *نیل الابتهاج* بابا تنبکتی و *بغیة الروّاد* یحیی‌بن خلدون و دیگران است. این کتاب دربارهٔ شرح حال عده‌ای از فقیهان و اولیای محلی، به خصوص کسانی است که در تلمسان زندگی و یا تحصیل می‌کردند (ابن مریم، ۳۱۴، ۳۱۵؛ حفناوی، ۱۵۵،۱۵۱/۱). اولیای مورد بحث در کتاب، مردمان صاحب کرامتی بودند که از آموختن و عمل کردن به مطالب و احکام کتابهای دینی وابسته به مذهب مالکی غفلت نمی‌کردند (EI²). این کتاب در ۱۳۲۶ق/ ۱۹۰۸م به کوشش محمدبن ابی شنَب در الجزایر به چاپ رسیده و در ۱۹۱۰م وسیلهٔ پروونتسالی با عنوان «زندگینامهٔ اولیاء و علماء تلمسان[1]» به فرانسوی ترجمه و ملخص متن عربی آن توسط دلپش[2] در «مجلهٔ آفریقایی[3]»، شم ۲۷ (۱۸۸۳م) و شم ۲۸ (۱۸۸۴م) درج گردیده است (GAL, S, II/680).

اثر دیگر او *فتح الجلیل فی ادویة العلیل*،شرحی است بر ارجوزهٔ ابوزید عبدالرحمن‌بن علی سنوسی و نسخه‌ای از آن که در رجب ۱۰۹۲/ژوئیهٔ ۱۶۸۱ به دست احمدبن محمدبن عبدالله‌بن طریقه کتابت شده، اکنون در کتابخانهٔ قرویین نگهداری می‌شود (فاسی، ۳۹۸/۲ ـ ۳۹۹). علاوه بر دو اثر مذکور، این آثار نیز، چنانکه خود در *البستان* ذکر کرده از اوست: *تحفة الابرار و شعار الاخیار فی الوظائف والاذکار المستحبّة فی اللیل و النهار*؛ *التعلیقة السنیّة علی الارجوزة القرطبیّة*؛ *تعلیق علی مختصر الشیخ خلیل*، شرح رسالهٔ خلیل بن اسحاق الجندی در فقه مالکی؛ *تفسیر بعض الفاظ الحکم*، که ناقص است؛ *تفسیر الحسام*؛ *حدیث نبوی و حکایات الصالحین*؛ *شرح علی مختصر الصغری*؛ *شرح المرادیة*؛ *غنیة المرید لشرح مسائل ابی الولید*؛ *فتح العلام لشرح النصح التام للخاص والعام*، که شرحی است بر کتاب ابراهیم تازی؛ *کشف اللبس و التعقید عن عقیدة اهل التوحید* (صص۳۱۴ ـ ۳۱۵؛ حاجی خلیفه، ۱۶۲۸/۲).

مآخذ: ابن‌مریم، محمدبن محمد، *البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان*، به کوشش محمدبن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حفناوی، محمد، *تعریف الخلف برجال السلف*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس المخطوطات خزانة القرویین*، دارالبیضاء، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز: EI²; GAL, S.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ مُزاحِم، نک: نصر بن مزاحم.

اِبْنِ مُزَرِّع، نک: یموت بن مزرّع.

اِبْنِ مُسْتَوْفیِ اِرْبِلی، ابوالبرکات شرف‌الدین مبارک بن احمدبن مبارک بن موهوب بن غنیمة بن غالب لخمی اربلی (۵۶۴-۶۳۷ ق/ ۱۱۶۹-۱۲۳۹م)، مورخ، ادیب، شاعر، آشنا به علم حدیث و متبحر در فن استیفا. وی در اربل (در عراق کنونی) متولد شد (یاقوت، ۱۸۷/۱؛ ابن خلکان، ۱۴۷/۴). بسیاری از افرادخاندان وی اهل فضل و ادب بوده‌اند. پدرش، ابوالفتح احمد، بعد از مرگ پدر تا پایان عمر در اربل متصدی دیوان استیفا بود. عمّ او نیز که از فضلای زمان بود، به همین شغل اشتغال داشت (منذری، ۵۲۲/۳؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۴). ابن مستوفی *قرآن* و ادبیات را از محمدبن یوسف بحرانی و مکّی بن ریّان ماکسینی آموخت و از عبدالوهاب بن هبة‌الله و مبارک بن طاهر خزاعی و عده‌ای دیگر حدیث شنید (منذری، همانجا) و از چند تن از علمای زمان خود اجازهٔ روایت گرفت (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۰/۲۳).

ابن مستوفی در زمان امارت ملک مظفرالدین کوکبوری (د ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳م) فرمانروای اربل منصب استیفا را که در این نواحی شغل بزرگی به شمار می‌رفت، به عهده داشت و در ۶۲۹ ق مقام وزارت ملک مظفر را یافت و تا مرگ وی در همین سمت باقی بود. یک ماه بعد از مرگ ملک مظفر، مستنصر در اواسط شوال ۶۳۰ اربل را به تصرف خود درآورد (ابن خلکان، ۱۵۰/۴-۱۵۱؛ فروخ، ۵۳۲/۳) و ابن مستوفی را به خدمت دیوانی فرا خواند و شغل وزارت را به او پیشنهاد کرد، ولی او از قبول این سمت سر باز زد (ابن خلکان، ۳۲۶/۷) و گوشه‌نشینی اختیار کرد و به همین نحو روزگار می‌گذرانید (منذری، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۴؛ ابن عماد، ۱۸۷/۵)، تا اینکه مغولان در ۶۳۴ ق شهر اربل را متصرف شدند و او با عده‌ای از امرای لشکر و اهالی اربل به قلعه پناهنده شد و جان سالم به در برد. پس از آنکه مغولان شهر اربل را تخلیه کردند، ابن مستوفی به موصل رفت و مورد استقبال امیر آنجا قرار گرفت و از حمایت او بهره‌مند شد و در آنجا از مقرری و نیز از کتابهای نفیسی که داشت، استفاده می‌کرد و تا آخر عمرش در آن شهر بود و در همانجا درگذشت و در مقبرهٔ سابله بیرون باب‌الجصاصه به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۱۵۱/۴، ۳۲۶/۷).

آثـار چاپی: ۱. *شرح المشکل من دیوان ابی تمام و المتنبی* یا

1. F. Provenzali, *El – Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen.*
2. A. Delpech
3. *Revue Africaine.*

النظام فی شرح شعر المتنبی وابی تمام (نک: ابن خلکان، ۱۴۷/۴). این کتاب در ۱۰ جلد و به کوشش محمد عبده عزّام در ۱۹۳۵ م در قاهره به چاپ رسیده است (GAL, S, I/136)؛ ۲. *بناهة البلد الخامل لمن ورده من الاماثل*. اکثر مطالب این کتاب دربارهٔ تاریخ ادبا و ملوک است و به *تاریخ اربل* معروف شده است. این اثر به نوشتهٔ ابن خلکان (همانجا) در ۴ جلد تدوین یافته (قس: GAL, S, I/496) و به عقیدهٔ روزنتال با خط خود مؤلف در ۵ جلد نوشته شده و سلیمان بن عبدالله ابن ابی‌الحسن زنجانی مکی آن را تلخیص کرده است (صص ۶۱۴-۶۱۵؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ۳۲۹). جلد چهارم این کتاب به عنوان آخرین جلد در چستربیتی به‌شمارهٔ ۴۰۹۸ موجود است (*آربری*، V/31)، اما صقار (۹/۱) معتقد است نسخهٔ مذکور جلد دوم این کتاب است که به دست ما رسیده، نه جلد چهارم. این جلد به کوشش سامی صقار در دو قسمت در عراق (۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

آثار یافت نشده: ۱. *اباقماش*، دربارهٔ ادب و نوادر و غیره (ابن خلکان، همانجا)؛ ۲. *اثبات المحصل فی نسبة ابیات المفصل*، که در دو جلد تدوین یافته. ابن مستوفی در این کتاب از ابیاتی که زمخشری در *المفصل* به آنها استشهاد جسته، سخن رانده است (همانجا)؛ ۳. *دیوان شعر* (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۱/۲۳)؛ ۴. *سرّ الصنعة* (ابن خلکان، همانجا).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ روزنتال، فرانتس، *علم التاریخ عند المسلمین*، ترجمهٔ صالح احمد العلی، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۶۳م؛ صقار، سامی، مقدمه بر *تاریخ اربل* (نک: ابن مستوفی در همین مآخذ)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Arberry; GAL,S.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ مِسْجَح، ابوعثمان(یا ابوعیسی) سعیدبن‌مسجح، بنیان‌گذار موسیقی و سرایش هنری[1] (غناء المتقن) عرب و یکی از بزرگ‌ترین موسیقی‌دانان و خوانندگان سدهٔ ۱ ق/۷ م. ضبط مشهور نام او چنانکه گفته شد، «ابن مسجح» است، ولی به صورتهای دیگری نیز آورده‌اند (فارمر، «تاریخ[2]»، 77 ؛ کوسن دوپرسوال، 414). تاریخ تولد وی به درستی معلوم نیست، امّا با توجه به درگذشت او و با اختلاف روایت در حدود ۸۵ ق/۷۰۴ م (زرکلی ۱۰۱/۳) یا ۸۷ ق (فروخ، *تاریخ العلوم*، ۱۸۲) و ۹۶ یا ۹۷ ق (فارمر، همانجا)، می‌توان گفت باید در حدود نیمهٔ اول سدهٔ نخستین ق/ ۷ م در مکهٔ معظمه متولد شده باشد.

ابن مسجح از موالی بنی جُمح یا به قولی بنی نوفل بن حارث بن عبدالمطلب یا بنی مخزوم بود که تباری غیر عرب داشت. وی دارای چهره‌ای سیاه یا زرد خوش رنگ و هوشی سرشار بود (ابوالفرج، ۸۴/۳ ـ ۸۶) و با بهره‌مندی از موهبت صدایی بسیار خوش، توانست با خواندن شعری از ابن رقاع عاملی در آهنگی از «ضرب[3] ثقیل اول» و با راه[4] یا برداشت سبابه در پردهٔ وسطیٰ (جای انگشت میانه در دستهٔ ساز)، آزادی خود را بازیابد (همو، ۸۵/۳).

استعداد هنری ابن مسجح در موسیقی از آنجا شکوفا شد که وقتی عبدالله بن زبیر به سبب قیام بر ضد یزید بن معاویه، به قدرت زودگذری رسیده بود، مقارن سال ۶۴ ق (فاکهی، ۱۶۹/۲) به ترمیم خانهٔ کعبه پرداخت؛ در بین کارگرانی که در آنجا کار می‌کردند، عده‌ای ایرانی بودند که بنابر رسم بنایان ایرانی در هنگام کار آواز می‌خواندند و ابن مسجح با شنیدن آواز آنان به فکر افتاد که اشعار عربی را با همان آهنگهای ایرانی بخواند (ابوالفرج، ۸۴/۳ ـ ۸۶). از این رو کار او که در واقع نوعی نوآوری و ابتکار هنری به شمار می‌رفت، چنان جلب توجه کرد که موسیقی‌دانان بزرگ دیگری مانند غریض و ابن سریج از آن پیروی کردند (همو، ۸۴/۳). پس از آن ابن مسجح به شام سفر کرد و بر اثر آشنایی با موسیقی روم (روم شرقی یا بیزانس) و بهره‌مندی از روش هنرمندان نظریه‌پرداز (اسطو خوسیّه) که در اصل آخرین بازماندگان اقوام ساکن اسطوخوس (یا اسطوخادس)، جزیره‌ای در جنوب فرانسه با مردمی مشهور به خوش صدایی و موسیقی‌دانی، بودند (نویری، ۲۳۹/۴، حاشیهٔ ۱)، توانست با تلفیق و گلچینی از مزایای موسیقی ایرانی و رومی و زدودن فواصل[5] زاید (نبرات) و به طور کلی آنچه با ساختار یا روح موسیقی عرب سازگاری نداشت، در شیوه‌ای که به نام سرایش هنرمندانه (غناءالمتقن) مشهور شد، نوآوری کند (ابوالفرج، ۸۴/۳، ۸۷). ویژگی بارز روش ابن مسجح در آزادی عمل بود، به این معنی که برخلاف شیوهٔ سنتی و دیرینهٔ عرب یا با اتکاء به شعر و ذوق خوانندگی (ضیف، ۵۱)، وی با ابتکارهای هنرمندانه بیشتر از ضربهای ثقیل استفاده می‌کرد (ابوالفرج، ضیف، همانجاها). در عود اصابع یا مقامهای هشت گانهٔ انگشتی[6] را به کار می‌گرفت که هر یک از آن مقامها در راه (مجرای) وسطی (انگشت میانه)، بنصر (انگشت سوم روی عود = انگشت چهارم دست) قرار داشت و به ترتیب سوم کوچک[7] و سوم بزرگ[8] را ارائه می‌داد (فارمر، «مطالعاتی[9]»، 448). از اینجا بود که بسیاری از اصطلاحات موسیقی ایرانی در زبان عربی راه یافت که از آن جمله است: دستان[10]، به معنی پرده و نیز زیر و بم نام دو وتر، یعنی زه یا سیم‌ساز (اول و چهارم عود)و تغییر کوک عربی قدیم عود از C-D-G-a (دو ـ ر ـ سل ماژور) به A-D-G-c (لا ـ ر ـ سل مینور) (همو، «تاریخ»، 70).

بدین ترتیب ابن مسجح به اقتضای نوآوری یا تحول شایسته و هنرمندانه‌ای که در موسیقی عربی ایجاد کرد، به شهرت رسید و تا آن

1. Artistic Song 2. *A History*... 3. Rhythm 4. Course 5. Intervals 6. Eight Finger Modes 7. Minor Third 8. Major Third 9. *Studies*... 10. Fret

حد محسود قرار گرفت که دشمنانش وی را متهم کردند با خواندن آواز، جوانان قریش را گمراه می‌کند و عامل مکّه به بازداشت اموالش پرداخت و او را به دستور خلیفه به شام اعزام داشت (ابوالفرج، ۸۶/۳ - ۸۷). ابن مسجح در همان اوایل ورود به شام، شبی در منزل یکی از جوانان هنردوست و شاید یکی از عموزادگان خلیفه به مهمانی رفت و به تقاضای میزبان به خوانندگی پرداخت. چون کاخ خلیفه مجاور آن منزل واقع شده بود، صدای دلنشین ابن مسجح به گوش خلیفه رسید و خلیفه او را احضار کرد و از او خواست برایش نخست گونه‌ای رکبان (نوعی نصب) و سپس «غناء المتقن» بخواند. وی چنان دلفریب خواند که خلیفه پس از تشویق، امان‌نامه‌ای متضمن استرداد اموالش بدو داد (همو، ۸۷/۳ - ۸۸). پس از آن ابن مسجح به زادگاه خود مکه بازگشت و آن قدر بزیست که در دوران خلافت ولید بن عبدالملک (ولید اول) معبد، موسیقی‌دان بزرگ نیز به دیدار وی نایل آمد (همو، ۸۶/۳). شهرت ابن مسجح مدتها پس از مرگش باقی ماند، زیرا ابن ندیم در ضمن آثار منسوب به ابو ایوب مدینی، کتابی با عنوان کتاب *ابن مسجح* ذکر کرده است (ص ۱۴۸) و اسحاق موصلی موسیقی‌دان بزرگ ایرانی با نگارش *اخبار سعیدبن مسجح* خاطرهٔ این هنرمند را زنده نگاه‌داشته است (همو، ۱۴۱).

همچنین می‌توان به شعر اسماعیل بن عمار (د ۱۶۵ ق) اشاره کرد که در آن یادی از غنای شادی‌آفرین ابن مسجح شده است (فروخ، *تاریخ الادب*، ۸۹/۲). به این نکته هم باید توجه داشت که بسیاری از موسیقی‌دانان معروف و بزرگ آن روزگار از قبیل ابن مُحرِز، ابن سریج، غَرید، معبد و یونس کاتب که شاگرد ابن مسجح بوده‌اند، کمال هنری خود را مدیون او هستند (EI^2).

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ ضیف، شوقی، *الشعر والغناء فی المدینة و مکة لعصر بنی امیة*، بیروت، دارالمعارف؛ فاکهی، محمد بن اسحاق، *اخبار مکة*، به کوشش فردیناندووستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۹ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی الاعصر العباسیة*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ همو، *تاریخ العلوم عندالعرب*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهایة الارب*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ نیز:
Caussain de Perceval, A., "Les musiciens arabes", JA, Paris, 1873, S. 7, vol. II; EI^2; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1964; id, *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986.

تقی بینش

اِبْنِ مَسْدی، ابوبکر، محمدبن یوسف بن موسی ازدی مُهَلّبی غرناطی ملقب به جمال‌الدین (۵۹۹-شوال ۶۶۳ ق / ۱۲۰۳ - ژوئیه - اوت ۱۲۶۵ م)، محدث، مقری و فقیه اندلسی. کنیهٔ وی را «ابوالمکارم» نیز گفته‌اند. مسدی نام جد اعلای او، زیدبن روح بن عبدالله و موطن اصلیش ظاهراً غرناطه بوده است (ابن فرحون، ۳۳۳/۲؛ ابن حجر، ۴۳۸/۵). در سه سالگی، پدر بزرگش به او خرقهٔ تصوف پوشانید (صفدی، ۲۵۴/۵) و در فاصلهٔ ۶۱۰-۶۲۰ ق در اندلس به استماع از مشایخ آن دیار پرداخت و پس از ۶۲۰ ق جهت فراگیری دانش مسافرتهای بسیار نمود و از این رو او را رحّال خوانده‌اند (ذهبی، تذکرة، ۱۴۴۸/۴-۱۴۴۹؛ قس: ابن فرحون، ۳۳۴/۲). در حلب از ابومحمد ابن علوان، در دمشق از ابوالقاسم ابن صصری، در مصر از فخرالدین فارسی، در اسکندریه از محمدبن عبّاد حرّانی، در فاس از ابوالبقایعیش بن عدیم وابومحمدابن زیدان و در تونس و تلمسان از برخی مشایخ دیگر استماع نمود (ذهبی، همان،۱۴۴۹/۴؛ ابن رافع، ۳۰، ۵۱، جم؛ ابن فرحون، همانجا). قرائت را نیز از عبدالصمد بلوی، ابوالقاسم ابن عیسی و محمدبن علی سبتی فرا گرفت(ابن جزری، ۲۸۸/۲). کسان بسیاری از او حدیث شنیده و روایت نموده‌اند که از آن جمله می‌توان علم‌الدین دواداری، مجدالدین عبدالله بن محمد طبری، دمیاطی، ابوالیمن ابن عساکر، عفیف‌الدین ابن مزروع و رضی‌الدین طبری را نام برد (ذهبی، ابن جزری، همانجاها). عده‌ای وی را در نقل حدیث ضعیف شمرده‌اند (ذهبی، *میزان*، ۷۳/۴؛ ابن حجر، همانجا) و شاید یکی از علل تضعیف وی کلماتی بوده که در نکوهش عایشه بیان نموده است (ذهبی، *تذکره*، همانجا). ابن مسدی، به نقل ابن مطری، در مکه در جمع زیدیه وارد شد و ایشان خطابهٔ حَرَم را به وی واگذار نمودند. گفته شده که بیشتر تألیفات وی نزد زیدیه بوده است (ذهبی، *تذکرة*، همانجا). ذهبی (*میزان*، همانجا) یادآور شده که او به تشیع گرایش داشته است، همچنین عبارات ستایش‌آمیز او دربارهٔ ابن عربی (مقری، ۳۸۷/۲) تمایل او را به تصوف نشان می‌دهد. با اینهمه ابن فرحون (۳۳۳/۲) وی را از مالکیان به شمار می‌آورد. ابن مسدی قصیده‌ای در حدود ۶۰۰ بیت در مذمت معاویه و یاران وی سروده بوده که ذهبی (همانجا) آن را نزد ابن مطری دیده است. وی سرانجام به حیله در مکه به قتل رسید و خونش پایمال شد (همانجا). مقری اشعار او و نیز آثار او را در فقه و حدیث می‌ستاید (۳۵۱/۳).

آثار: تنها اثر موجود او *المسلسلات*، در حدیث است که به صورت خطی در مجموعهٔ ۱۰۳ کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۱۱۱). دیگر آثار او که بر جای نمانده،اینهاست: *معجم الشیوخ*، شامل ۳ مجلد بزرگ که شرح حال ۴۰۰۰ شیخ در آن آمده بوده (مقری، ۳۵۰/۳). این کتاب مورد استفادهٔ ذهبی و ابن رافع سلامی قرار گرفته است (ذهبی، *میزان*، ۷۳/۴،سیر، جم؛ ابن رافع، جم)؛ *مناقب الصدّیق*، که صفدی (۲۵۵/۵) آن را دیده است (نیز نک: ذهبی، تذکرة، ۱۴۴۹/۳؛ ابن فرحون، ۳۳۴/۲؛ حاجی خلیفه، ۵۸/۱)؛ منسک کبیر، در مذاهب (صفدی، ۲۵۵/۵)؛ *اعلام الناسک باعلام المناسک*،در حج (ابن فرحون، ۳۳۴/۲)؛ *محور الائتلاف بین الاجماع و الاختلاف*،در مذاهب (همانجا)؛ *المسند الغریب*،در مذاهب علمای متقدم و متأخر (مقری، ۳۵۰/۳).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار

عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ مقری، احمدبن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م.

حسن صفری نادری

اِبْنِ مَسَرَّه، محمدبن عبدالله‌بن مسرّهٔ جبلی قرطبی (۷ شعبان ۲۶۹ ـ ۳۱۹ ق / ۱۹ آوریل ۸۸۳ ـ ۹۳۱م)، متفکر و عارف اندلسی. عبدالله، پدر ابن‌مسرّه، گویا از موالی بنی‌امیه یا یکی از قبایل بربر به نام ابوقُرّه در اندلس بوده است، اما چهرهٔ سرخ و سفیدش نمایانگر آن بوده که اصل اسپانیایی داشته است (ابن‌فرضی، ۲۱۷/۱؛ آسین پالاسیوس، 30). عبدالله در جوانی در ۲۴۰ ق / ۸۵۴م، به همراهی برادر بزرگ‌ترش ابراهیم، قرطبه را به سوی شرق ترک گفت و به بصره رسید. بصره در آن زمان، یکی از مراکز مهم و بزرگ علم و ادب بود و بسیاری از اندلسیان به قصد آموختن علم به آنجا می‌رفتند. عبدالله در بصره نزد چند تن از محدثان نامدار به آموختن پرداخت. وی همچنین در آنجا به محافل معتزلیان رفت و آمد داشت و عقاید ایشان را پذیرفت، چنانکه بعدها متهم به «قدری» بودن شد و پس از آن همواره عقاید و گرایشهای معتزلی خود را حتی از نزدیک‌ترین شاگردانش، پنهان می‌داشت و آنها را تنها با کسان و خویشاوندان نزدیک خود، به ویژه فرزندش محمد در میان می‌نهاد. عبدالله پس از چندی به قرطبه بازگشت و در آنجا شاگردانی بر وی گرد آمدند، اما وی همواره می‌کوشید که عقاید، اندیشه‌ها و دانسته‌های خود را به فرزندش محمد منتقل کند.

ابن‌مسره هنوز جوانی نوخاسته بود که پدرش در زیر فشار وامهای سنگین، ناگزیر شد که بار دیگر زادگاهش را ترک گوید و واپسین سالهای زندگی خود را در سرزمینهایی دور از وطن سپری کند. بدین‌سان پدر کسب و کارش را به فرزند سپرد و راهی سفر شد تا سرانجام در مکه پناه گرفت و در همانجا در ۲۸۶ ق / ۸۹۹م درگذشت (ابن فرضی، ۲۱۷/۱ ـ ۲۱۸؛ آسین پالاسیوس، 31-30). ابن‌مسره در هنگام مرگ پدر ۱۷ ساله بود. نویسندگان سرگذشت وی، دربارهٔ این مرحله از زندگی او آگاهیهای چندانی به ما نمی‌دهند و از استادان او، جز پدرش از ابن‌وضّاح و خُشَنی نام می‌برند که هر دو از فقیهان مالکی مذهب بوده‌اند (ابن‌فرضی، ۳۹/۲؛ قفطی، ۱۶). تذکره‌نویسان ابن‌مسره را در واپسین سالهای خلافت عبدالله‌بن محمدبن عبدالرحمن، هفتمین فرمانروای اموی در قرطبه (۲۷۵ ـ ۳۰۰ ق / ۸۸۸ ـ ۹۱۲م)، در وقتی به ما معرفی می‌کنند که وی در عزلتگاهی که خود بر صخره‌های کوههای قرطبه بنا کرده بود، با شاگردان و مریدانش به سر می‌برد.

ابن‌مسره در اظهار و اشاعهٔ عقاید و نظریاتش بسیار محتاط بوده است. با وجود این، پس از چندی به تهمت زندقه گرفتار آمد و به ویژه در محافل درس خواندگان شایع شد که وی، افزون بر عقاید معتزلیان، عقاید و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی انباذقلس (امپدکلس[1])، فیلسوف یونانی پیش از سقراط) (۴۹۲ـ۴۳۲ق م) را تبلیغ می‌کرده است (آسین پالاسیوس، 33). به هر روی، چنین پیداست که ابن‌مسره حساسیت اوضاع سیاسی ـ اجتماعی و به ویژه خطر واکنش فقیهان را به خوبی احساس می‌کرده است، زیرا در همین احوال قاضی و فقیه و محدث نامدار زمان، احمدبن خالد مشهور به حَبّاب، رساله‌ای بر ضد ابن‌مسره و عقاید وی منتشر کرده بود (همو، 34). ابن‌مسره به همراهی دو تن از نزدیک‌ترین شاگردانش، محمدبن مدینی و ابن‌صیقل، قرطبه را ترک گفت و روانهٔ شهرهای شمال افریقا شد و در مدارس و محافل علمی آنجا، همچون دانشجویی شرکت می‌کرد و چون هنوز شهرت وی از مرزهای اندلس بیرون نرفته بود، در آنجا کسی وی را نمی‌شناخت. می‌دانیم که در قیروان در مجلس درس فقیه مشهور احمدبن ناصر (د ۳۱۷ ق / ۹۲۹م) شرکت داشته است (ابن‌عذاری، ۲۰۱/۱ ـ ۲۰۲؛ آسین پالاسیوس، همانجا)، اما از سفرهای او در شهرهای شرق اسلامی آگاهی نداریم، تنها می‌دانیم که به مدینه رفته و مدتی را نیز در مکه گذرانده بوده و در آنجا یقیناً با ابوسعید ابن عربی (د ۳۱۴ ق / ۹۲۵م) شاگرد عارفان و صوفیان مشهوری مانند جنید، سفیان ثوری و دیگر بزرگان تصوف، دیدار داشته است.

از سرگذشت ابن‌مسره، از آن پس تا هنگامی که به اندلس بازگشت، چیزی نمی‌دانیم. تاریخ دقیق این بازگشت معلوم نیست، اما می‌توان حدس زد که همزمان با آغاز فرمانروایی عبدالرحمن سوم، الناصرلدین الله (حک ۳۰۰ ـ ۳۵۰ ق / ۹۱۲ ـ ۹۶۱م) بزرگ‌ترین فرمانروای اموی و نخستین خلیفه در سراسر اندلس بوده است. در دوران فرمانروایی او، قرطبه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مرکز سیاسی و اقتصادی اندلس شده بود. عبدالرحمن پس از فرو نشاندن شورشهای متعدد و از میان برداشتن مراکز مقاومت که آخرین آنها با مرگ عمربن حفصون (د ۳۰۵ ق / ۹۱۷م) از میان رفت، یک دوران طولانی آرامش را به اندلس باز گردانید. وی با اهل علم نیز سیاستی بردبارانه‌تر و آشتی‌جویانه‌تر در پیش گرفته بود. می‌توان تصور کرد که ابن‌مسره در چنین دورانی قصد بازگشت به زادگاهش را کرده باشد. وی پس از بازگشت به قرطبه، به همان عزلتگاه خود رفت و همان شیوهٔ زندگانی زاهدانهٔ خود را در پیش گرفت (همو، 37-36) و بار دیگر شاگردان و مریدان بر او گرد آمدند. چنین پیداست که ابن‌مسره این بار نیز همان روش و رفتار محتاطانهٔ پیشین را در ابراز عقاید و اندیشه‌هایش دنبال می‌کرده است.

در میان نزدیک‌ترین و برجسته‌ترین شاگردان وی در این دوران می‌توان از حی‌بن عبدالملک، خلیل‌بن عبدالملک قرطبی و احمدبن منتیل، نام برد. گفته می‌شود که ابن‌مسره، یک سال را صرف تصحیح هر یک از نوشته‌های خود می‌کرده و در این میان به کسی اجازهٔ نسخه‌برداری از آنها را نمی‌داده است، اما حی‌بن عبدالملک بی‌اجازهٔ

1. Empedoklês

استاد، از کتاب *التبصرة* او نسخه‌ای برداشته بود و استاد پس از آگاه شدن از این کار، حی را نفرین کرد و از آن پس آن کتاب را به کسی نداد (ابن‌ابار، ۲۸۴/۱ ـ ۲۸۵؛ آسین پالاسیوس، 38-37). از جزئیات زندگانی ابن‌مسره در این دوران چیزی دانسته نیست، اما چنین پیداست که وی سالهای پایانی عمر خود را در آرامش گذرانیده و از احترام معارضان و ارادت فراوان مریدان و شاگردانش برخوردار بوده است.

اندیشمندی مانند ابن‌مسره بی‌گمان نوشته‌هایی چند داشته است، اما از آن میان جز عنوان دو اثر شناخته نیست، یکی *التبصرة* که بدان اشاره شد و دیگری *کتاب الحروف* که ابن‌عربی از آن نام برده است (۵۸۱/۲). از گفتهٔ ابن‌حزم چنین بر می‌آید که برخی از آثار ابن‌مسره تا سدهٔ ۵ ق موجود بوده است (۴۱/۵).

عقاید و آراء: برخی از منابع،ابن مسره را هم عقیده و هوادار سرسخت امپدکلس به شمار آورده‌اند (نک: صاعد اندلسی، ۷۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۵۹/۱؛ قفطی، همانجا). باید دانست که در تاریخ فلسفه دو شخصیت از امپدکلس مشاهده می‌شود: امپدکلس اصیل و امپدکلس مجعول. سبب این امر آن است که در دوران فرهنگی «هلنیسم» به ویژه در دوایر نوافلاطونی گرایشی پدید آمده بود که شخصیتهای فلسفی یونان باستان را به دلخواه خود بازسازی کنند. در این میان عقاید و آرائی به آنان نسبت می‌دادند که هرگز از ایشان نبوده است و در میان آثار اصیل بازمانده از آنان کمترین نشانی از آن عقاید یافت نمی‌شود. امپدکلس نیز چنین سرنوشتی داشته است و عقاید نگاران عرب از طریق ترجمهٔ همین منابع با وی آشنا شده و ابن مسره را پیرو او دانسته‌اند. بنابراین اصول عقاید ابن مسره رابایددر میان گزارشهایی جست‌وجو کردکه دربارهٔ امپدکلس «مجعول» به‌ما رسیده‌است (نک: هد. انباذقلس؛ در بارهٔ امپدکلس اصیل، نک: شرف، ۳۳۹ ـ ۳۹۲). همچنین احتمالاً ابن مسره منابعی در دست داشته است که اکنون در دست ما نیست. اما با وجود این، به یقین نمی‌توان گفت که وی چه اندیشه‌ها یا نظریاتی را از امپدکلس مجعول پذیرفته و از آن خود کرده یا چه اندازه آنها را دیگر شکل کرده و با بینش و باورهای ویژهٔ خود درهم آمیخته است. در اینجا باید این نکته را بیفزاییم که مقایسه‌ها و نتیجه‌گیریهای آسین پالاسیوس در کتابش در بارهٔ ابن مسره، در بسیاری موارد دور از هدف و تصورات شخصی اوست. آنچه ما در منابع معتبر و دست اول موجود دربارهٔ عقاید و نظریات ابن مسره می‌یابیم، اشاره‌ای به پیروی وی از عقاید امپدکلس مجعول ندارد. ابوسلیمان سجستانی که تقریباً معاصر ابن مسره بوده است، در *صوان الحکمة* که یکی از کهن‌ترین منابع عربی در بارهٔ فیلسوفان یونان است، هنگام سخن از امپدکلس مجعول، به ابن مسره اشاره‌ای ندارد.

انتساب ابن مسره به امپدکلس مجعول، نخست در *طبقات الامم* (همانجا) صاعد اندلسی (د ۴۶۲ ق/ ۱۰۷۰ م) دیده می‌شود. ابن فرضی در *تاریخ علماء اندلس* که کهن‌ترین منبع در بارهٔ زندگانی و سرگذشت ابن مسره است، گزارش می‌دهد که وی متهم به زندقه شد و از اندلس گریخت و مدتی را در شرق اسلامی گذرانید و با اهل جدل و کلام و معتزلیان آمیزش داشت. سپس به اندلس بازگشت و پرهیزگاری و پارسایی از خود نشان داد. مردمان فریب ظاهر او را خوردند و به او روی آوردند و به سخنانش گوش می‌دادند. سپس بد اعتقادی وی بر آنان آشکار شد و هر که دارای ادراک و علم بود، از وی روی گردان شد و گروهی از نادانان همچنان پیرو وی باقی ماندند (۳۹/۲). وی سپس می‌افزاید که ابن مسره معتقد به آزادی ارادهٔ انسان (استطاعت) و انفاذ وعید بود و در بسیاری موارد قرآن را به نادرست تأویل می‌کرد، اما با وجود این، مدعی بود که همچون ذوالنون مصری (د ۲۴۵ق/ ۸۵۹م) و ابو یعقوب نهرجوری (د ۳۳۰/ ۹۴۱م) سخن در بارهٔ تصحیح اعمال و محاسبهٔ نفس می‌گوید. زبانش نیز توانایی سخن‌پردازی و ظاهرآرایی الفاظ و پنهان کردن معانی را داشته است. نظر مردمان در بارهٔ ابن مسره دو گونه بود: گروهی وی را در علم و زهد تا حد امامت می‌رساندند و گروهی او را به سبب بدعتهایی در سخنانش در بارهٔ وعد و وعید و بیرون شدن او از شیوهٔ علوم متداول در اندلس که بر پایهٔ مذهب تقلید و تسلیم بوده است، نکوهش و سرزنش می‌کردند (۳۹/۲ ـ ۴۰). در میان عقاید نگاران نیز، ابن حزم (د ۴۵۶ ق/ ۱۰۶۴ م) نخستین کسی است که به برخی از عقاید ابن مسره اشاره می‌کند. وی می‌گوید که ابن مسره با معتزلیان در اعتقاد به «قدر» موافق بوده و می‌گفته است که علم و قدرت خدا دو صفت محدث و مخلوقند ونیز خدا دارای دو علم یا آگاهی است که یکی را کلاً پدید آورده و آن آگاهی از کلیات است که همان علم غیب است، مانند آگاهی او از اینکه در جهان، کافران و مؤمنان خواهند بود ونیز روز رستاخیز و پاداش و کیفر خواهد بود؛ دیگری آگاهی او از جزئیات است که همان علم شهادت است، یعنی آگاهی خدا از کفر فلان و ایمان بهمان و مانند اینها که علم خداوند پس از روی دادنشان به آنها تعلق می‌گیرد و به این آیه استناد می‌کرده است: عالِمُ الغَیْبِ والشَّهادَةِ (انعام/ ۷۳/۶). ابن حزم سپس می‌افزاید که آنچه ابن مسره را به این اعتقاد برانگیخته بود، هواداری وی از اصول معتزلیان بود که می‌گفتند اگر خدا جاودانه بداند که فلان هرگز ایمان نخواهد آورد و بهمان هرگز کافر نخواهد شد و سپس به آدمیان این توانایی را بدهد که سخن پروردگار را تکذیب کنند و آنچه جاودانه بوده است، باطل سازند، آنگاه تناقض آشکاری پدید می‌آید (۴۰/۵). در این مورد، ابن حزم به نظریات یکی از معاصران خود به نام اسماعیل بن عبدالله رُعَینی، از پیروان ابن مسره اشاره می‌کند و می‌گوید: او متعبد و زاهد بوده است، اما عقایدی را به میان آورده که برخی از پیروان ابن مسره بدان سبب از وی دوری گزیدند. از میان عقاید رعینی یکی این بوده است که بدنهای آدمیان در روز رستاخیز زنده نمی‌شوند، بلکه روانها بعث و حشر دارند. وی همچنین معتقد بوده است که در هنگام مرگ انسان و جدا شدن روح از تن، حساب روح آغاز می‌شود و به بهشت یا به دوزخ می‌رود. از عقاید دیگر رعینی این

بوده است که جهان هرگز فنا نمی‌پذیرد، بلکه به همین شکل کنونی بی‌پایان ادامه دارد. وی همچنین می‌گفته است که عرش، مدبّر جهان است و خدا برتر از آن است که اصلاً فعلی را به وی نسبت دهند. وی این نظریه را به ابن مسره نسبت می‌داده است، ولی ابن حزم می‌گوید که او خود چنین نظریه‌ای را در نوشته‌های ابن مسره نیافته است.

از عقاید دیگر رعینی این بوده است که پیامبری اکتسابی است و هر کس که به غایت نیکوکاری و پاکیزگی نفس برسد، پیامبری می‌یابد و بدین سان پیامبری امری اختصاصی نیست. بسیاری از پیروان رعینی این نظریه را به ابن مسره نسبت می‌داده و برای اثبات آن به عباراتی از وی در نوشته‌هایش استناد می‌کرده‌اند که به گفتهٔ ابن حزم، به چنین نظریه‌ای اشاره دارند (۴۰/۵ ـ ۴۱).

از سوی دیگر، محیی‌الدین ابن عربی نیز در دوجا از *فتوحات مکیه* از ابن مسره نام می‌برد و به نظریات او اشاره می‌کند. در یک جا، در بارهٔ «حاملان عرش» به سخن پیامبر (ص) اشاره می‌کند که شمار حاملان عرش را در این جهان ۴ و در جهان دیگر ۸ تن قرار می‌دهد و سپس می‌افزاید که از ابن مسره ــ که او را یکی از بزرگ‌ترین اهل طریق، علماً، حالاً و کشفاً، می‌داند ــ روایت شده است که «عرش محمول» همان ملک (یعنی قلمرو آفرینش) است، و محصور در جسم، روح، خوراک و مرتبه است. آدم و اسرافیل برای صورتها یا اجسامند، جبرئیل و محمد (ص) برای ارواحند، میکائیل و ابراهیم برای ارزاقند و مالک و رضوان برای وعد و وعیدند و در قلمرو آفرینش جز اینها نیست (۱۴۷/۱ ـ ۱۴۸). آنگاه ابن عربی، پس از بحث مهمی در بارهٔ عرش به معنای «ملک» و عدد ۸ که آن را به نسبتهای هشتگانه‌ای که خدا موصوف به آنهاست، باز می‌گرداند، یعنی: حیات، علم، قدرت، اراده، کلام، شنوایی، بینایی و ادراکِ مطعوم و مشموم و ملموس، می‌گوید که از این ۸ پایهٔ قلمرو جهان آفریده (ملک)، ۴ در دنیا آشکار است که عبارتند از صورت، خوراک و ۲ مرتبه (یعنی سعادت و شقاوت) و در روز رستاخیز هر ۸ با هم به چشم می‌آیند، چنانکه خدا می‌گوید: «و در آن روز، عرش پروردگارت را بر فراز ایشان، هشت تن می‌کشند» (حاقه/ ۱۷/۶۹). در حالی که به گفتهٔ پیامبر آنان اکنون در این جهان، چهارند. این تفسیر عرش به معنای ملک است، اما تفسیر آن به معنای اورنگ (سریر) این است که خدا فرشتگانی دارد که اورنگ او را بر دوشهایشان می‌کشند وامروز چهارند و فردا هشت تن می‌شوند، تا آن اورنگ را به زمین حشر بکشانند. در بارهٔ صورتهای آن حاملان چهارگانهٔ اورنگ خدایی، سخنانی آمده است که همانند گفتهٔ ابن مسره است که بر پایهٔ آن یکی به چهرهٔ انسان است، دومی به چهرهٔ شیر، سومی به چهرهٔ کرکس و چهارمی به چهرهٔ گاو (۱۴۹/۱).

ابن عربی، در جای دیگری پس از توضیح و تحلیل مفهوم «تنزیه توحید» می‌گوید که منزل تنزیه، هر چند جویای احدیت و تنزیه از همهٔ وجوه است، اما در کشف صوری مقید به ظاهر، مانند خانه‌ای است که بر ۵ ستون استوار است که بر بالای آنها سقفی قرار دارد که دیوارهایی آن را احاطه کرده‌اند و دری در آن گشوده نیست و هیچ کس نمی‌تواند داخل آن خانه شود، اما از سوی دیگر، در بیرون آن خانه ستونی برپاست، چسبیده به دیوار خانه که اهل کشف آن را مسح می‌کنند. این ستون، هر چند از این منزل است، اما افزوده بر آن نیست و خاص آن نیست، بلکه در هر منزل الهی موجود است، چنانکه گویی ترجمان میان ماست و آنچه منازل از معارف به ما می‌دهند. ابن مسره در *کتاب الحروف* خود، به این نکته توجه داده است. این ستون دارای زبان فصیحی است که آنچه منازل در بر دارند، برای ما بیان می‌کند و ما آگاهی از آن منزل را از او بهره می‌گیریم (۵۸۱/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل*، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن عذاری، محمد، *البیان المغرب*، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۱ ـ ۱۸۵۱ م؛ ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۳۲۹ ق؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ علماء الاندلس*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد بن طاهر، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ شرف، شرف‌الدین خراسانی، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، دارالطلیعة؛ قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء* (اختصار زوزنی)، به کوشش لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:

Asin Palacios, Miguel, *Aben Masarra y su escuela origenes*, Madrid, 1914.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِبْنِ مَسْعَدَه، نک: عبدالله بن مسعده.

اِبْنِ مَسْعود، ابوعبدالرحمن عبدالله بن مسعود بن غافل (د ۳۲ یا ۳۳ق / ۶۵۳م)، از اصحاب مشهور پیامبر (ص). در برخی منابع نام نیای او را حبیب و حارث نیز ضبط کرده‌اند (ابن هشام، ۲۵۴/۱؛ ابن عساکر، ۴/۳۹ ـ ۹؛ قس: کلبی، ۱۳۱؛ بلاذری، *انساب*، ۲۰۴/۱).

زندگی: اصل او از بنی هذیل بود، اما چون پدرش در جاهلیت حلیف بنی زهره شده بود، او نیز بعدها به «حلیف بنی زهره» شناخته می‌شد (ابن هشام، ۳۶۶/۱؛ ابن سعد، ۳(۱)/۱۰۶). همچنین وی را به سبب آنکه مادرش نیز از صحابه بود (نک: همو، ۲۱۲/۸)، ابن ام عبد می‌خواندند (بخاری، ۳۰۷/۲؛ ابن عساکر، ۶۳/۳۹ ـ ۷۰).

از زندگی او پیش از اسلام، آگاهی چندانی دردست نیست، ولی گویا شغل چوپانی داشت، چنانکه بعدها ابوجهل او را به همین سبب تحقیر کرد (واقدی، ۸۹/۱ ـ ۹۰؛ ابن هشام، ۶۳۶/۲). در آغاز دعوت پیامبر (ص) بر اثر معجزه‌ای که از آن حضرت دید، مسلمان شد (احمد بن حنبل، ۳۷۹/۱، ۴۶۲؛ ابن عبدالبر، ۹۸۷/۳ ـ ۹۸۸). به همین جهت از وی به عنوان یکی از نخستین اسلام آورندگان نام برده شده و از قول خود او آمده که ششمین مسلمان بوده است (ابن اسحاق، ۱۴۳؛ حاکم نیشابوری، ۳۱۳/۳). او نخستین کسی بود که پس از پیامبر (ص)، *قرآن* را به صدای بلند بر مشرکین خواند و آزار دید (ابن اسحاق، ۱۸۶؛ بلاذری، همان، ۱۶۲/۱). وی همچنین از نخستین گروه مهاجران به حبشه بود و منابع از دو بار هجرت وی به حبشه یاد کرده‌اند (عروة بن

زبیر، ۱۰۵؛ ابن اسحاق، ۱۷۶؛ ابن سعد، ۳(۱)/۱۳۷، ۳(۱)/۱۰۷).

به هر روی ابن مسعود در بازگشت خود، پس از هجرت پیامبر (ص)، به مدینه رفت (همانجا) و پیامبر (ص) میان او و معاذبن جبل (همو، ۳(۲)/۱۲۰ ـ ۱۲۱؛ بلاذری، همان، ۲۷۱/۱) یا زبیر بن عوام (ابن هشام، ۵۰۵/۱؛ ابن شبه، ۱۰۵۳/۳؛ بلاذری، همان، ۲۷۰/۱) پیمان برادری برقرار کرد.

وی در جنگ بدر شرکت نمود و ابوجهل را به قتل آورد و پیامبر (ص) درحالی که از کشته شدن ابوجهل خشنود بود، شمشیر او را به ابن مسعود بخشید (عروة بن زبیر، ۱۴۲ ـ ۱۴۳؛ ابن هشام، ۶۳۵/۱ ـ ۶۳۶، ۷۱۰ ـ ۷۱۱؛ واقدی، ۸۹/۱ ـ ۹۱). ابن عباس وی را از معدود یاران پیامبر (ص) می‌داند که در جنگ اُحد از او جدا نشدند (ابن ابی الحدید، ۲۹۳/۱۳) و گفته‌اند که او در بسیاری از غزوات پیامبر (ص) شرکت داشته است (ابن سعد، ۳(۱)/۱۰۸). وی بسیار همراه پیامبر (ص) بود و آن حضرت را خدمت می‌کرد (ابن شبه، ۳۰۳/۱).

از جزئیات زندگی ابن مسعود، پس از رحلت پیامبر (ص) اطلاع دقیقی دردست نیست. سخنی از او نشان می‌دهد که در جنگهای ردّه در زمان ابوبکر شرکت داشته است (بلاذری، *فتوح*، ۹۴). طبری نیز خبری را از سیف بن عمر نقل می‌کند که در جنگ یرموک محافظت غنایم برعهدهٔ وی بوده است (*تاریخ*، ۲۰۹۵/۱).

در زمان عمر ــ بنابر خبری که طبری از سیف نقل می‌کند ــ در فتح شام شرکت داشت و مدتی در آنجا ساکن بود و گویا به قضا و تعلیم *قرآن* اشتغال داشت (همان، ۲۳۹۲/۱ ـ ۲۳۹۳). همچنین گزارشی در دست است که از حضور او در مداین و تعلیم فقه و *قرآن* خبر می‌دهد (یعقوبی، ۱۲۹/۲).

در ۲۱ ق، عمر او را که در حمص بود، فراخواند و همراه عمار برای نظارت بر بیت‌المال و قضا به کوفه فرستاد (بلاذری، همان، ۲۶۹؛ طبری، همان، ۲۶۳۷/۱، ۲۶۴۵ ـ ۲۶۴۷). عمر پس از چندی عمار را عزل و مغیرة بن شعبه را به جای او گمارد که بلاذری در روایتی علت خشم عمر بر عمار را، مشاجرهٔ او با ابن مسعود می‌داند (بلاذری، *انساب*، ۱۶۸/۱؛ قس: طبری، همان، ۲۶۴۵/۱، که دلیل دیگری برای آن ذکر می‌کند). پس از قتل عمر، ابن مسعود به مدینه آمد و با عثمان بیعت کرد و آنگاه به کوفه بازگشت و مردم را به بیعت با او فراخواند (ابن شبه، ۹۵۷/۳؛ بلاذری، همان، ۲۳/۵) و عثمان نیز او را بر منصب خود ابقا کرد و در عراق زمینی به او بخشید (همو، *فتوح*، ۲۷۳).

براساس روایت طبری از سیف بن عمر، در همین ایام بین ابن مسعود و سعد بن ابی وقاص، والی وقت کوفه که حاضر نبود وام خود را به بیت‌المال بپردازد، مشاجره‌ای درگرفت و چون خبر به عثمان رسید، سعد را عزل کرد و بر ابن مسعود خشم گرفت (*تاریخ*، ۲۸۱۱/۱ ـ ۲۸۱۳)، اما گزارشهای دیگری نشان می‌دهد که چنین مشاجره‌ای میان ابن مسعود و ولید بن عقبه که والی کوفه بوده، صورت گرفته است (نک: بلاذری، *انساب*، ۳۰/۵ ـ ۳۱، به نقل از ابومخنف؛ ابن عبدربه، ۳۰۶/۴ ـ ۳۰۷). در پی این درگیری ولید شکایت او را نزد عثمان برد و عثمان که از ابن مسعود برآشفته بود، او را به مدینه بازخواند. از فحوای روایات برمی‌آید که مردم کوفه خواهان مقاومت ابن مسعود در برابر عثمان بوده‌اند، اما او ترجیح داد کوفه را ترک گفته، به مدینه رود (ابن شبه، ۱۰۴۹/۳؛ ابن عبدالبر، ۹۹۳/۳؛ ابن اثیر، *اسد*، ۲۶۰/۳؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱۳۰/۴). در مدینه عثمان، وی را ناسزا گفت و به قولی دستور داد که او را به زور از مسجد برانند (بلاذری، همان، ۳۶/۵ ـ ۳۷؛ سیدمرتضی، ۲۸۱/۴ ـ ۲۸۲، به نقل از واقدی). پس از آن ابن مسعود تا ۳ سال در مدینه بود و اجازه نداشت از آنجا بیرون رود (بلاذری، همان، ۳۷/۵) و سرانجام حدود ۲ سال پیش از کشته شدن عثمان در مدینه وفات یافت (همانجا؛ نیز طبری، همان، ۲۸۹۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۳۴/۳۹ ـ ۱۳۹). در طول مدتی که ابن مسعود در مدینه بود، عثمان ی او را از بیت‌المال قطع کرد، اما پس از مرگش وصی او زبیر بن م آن را برای بازماندگانش از عثمان ستاند (بلاذری، همانجا، *فتوح*، ۴۶۱). یکی از علل ناخشنودی عثمان از ابن مسعود، حضور وی در تدفین و نماز بر پیکر ابوذر در رَبَذه است (سیدمرتضی، ۲۸۳/۴؛ نیز نک: ابن هشام، ۵۲۴/۲؛ واقدی، ۱۰۰۱/۲؛ خلیفة بن خیاط، ۱۷۷/۱؛ طبری، همان، ۲۸۹۵/۱ ـ ۲۸۹۶).

مآخذ: (نک: پایان مقاله). علی بهرامیان

ابن مسعود و علوم قرآنی و حدیث و فقه: ابن مسعود در بسیاری از مناسبتهای نزول *قرآن* شخصاً حضور داشت. وی به گفتهٔ خود افزون بر ۷۰ سورهٔ *قرآن* را از زبان پیامبر (ص) فرا گرفته بود (بخاری، ۲۲۸/۳؛ مسلم، ۱۹۱۲/۴؛ نسائی، ۱۳۴/۸) و از زمان پیامبر (ص) به تعلیم *قرآن* می‌پرداخت. براساس روایتی، ابن مسعود یکی از چهار تنی بوده است که پیامبر (ص) فرا گرفتن *قرآن* را از آنان توصیه کرده بود (نک: بخاری، ۳۰۷/۲؛ مسلم، ۱۹۱۳/۴ ـ ۱۹۱۴؛ ترمذی، ۶۷۴/۵). در روایات دیگری نیز آمده که قرائت ابن مسعود (ابن ام عبد) با وحی منزل سازگارتر است (نک: ابن ماجه، ۴۹/۱؛ احمد بن حنبل، ۲۶/۱؛ ابن سعد، ۲(۲)/۱۰۴). وی مدتها در مدینه و کوفه، پس از وفات پیامبر (ص) نیز به تعلیم *قرآن* اشتغال داشت و حتی برخی از صحابهٔ برجسته چون ابن عباس از او *قرآن* آموخته و درمواردی از قرائت وی پیروی کرده‌اند (نک: ابن ابی داوود، ۵۵).

قرائت: در کوفه شماری از بزرگان تابعین چون اسود بن یزید، زِرّ ابن حُبیش، عبید بن قیس، ابوعبدالرحمن سلمی، ابوعمرو شیبانی و زید بن وهب از محضر او قرائت آموختند و تا چندی قرائت او در کوفه غالب بود (نک: همو، ۱۳ ـ ۱۴؛ ابن مجاهد، ۶۶ ـ ۶۷؛ ابن جزری، ۴۵۸/۱). براساس حکایتی از اعمش (د ۱۴۸ ق)، در اوایل سدهٔ ۲ ق در کوفه مصحف عثمانی در عرض قرائت ابن مسعود چندان تداول نداشته است؛ درحالی‌که در طول نیم سده به تدریج جای قرائت ابن مسعود را گرفته، تا آنجا که در اواسط سدهٔ ۲ ق تنها عدهٔ اندکی قرائت مزبور را در ثبت خود داشتند (ابن مجاهد، ۶۷).

از آن پس در کوفه قرائتهایی به وجود آمد که مصحف عثمانی کوفه مبنای آنها بود و در خواندن آن، قرائت ابن مسعود به کار می‌آمد. در واقع قرائات رسمی کوفه، یعنی: عاصم، حمزه، کسایی و خلف از قاریان عشر، کمابیش در قرائت ابن مسعود ریشه دارند (نک: ابوعمرو دانی، ۹ ـ ۱۰؛ ابن جزری، ۴۵۹/۱).

افزون بر تأثیر ابن‌مسعود در قرائات معتبر کوفه، پاره‌ای قرائات شاذ منسوب به وی در منابع دیده می‌شود. از جمله ابن‌ابی داوود سجستانی، به‌ویژه با تکیه بر روایت اعمش، بخش قابل توجهی از قرائات خاص وی را گرد آورده و آن‌را «مصحف ابن‌مسعود» نامیده است (نک: صص ۵۴ ـ ۷۳، قس:۵۴). همچنین ابن‌خالویه بسیاری از شذوذ وی را در مختصر *فی شواذ القرآن* ذکر نموده است (نک: ص ۲۱۱، فهرست). جز این موارد، به طور پراکنده قرائات شاذ ابن‌مسعود را در بسیاری از کتب تألیف شده در موضوعات متنوع، می‌توان یافت (مثلاً ابوداوود، ۳۵/۴، ۳۸؛ ترمذی، ۱۹۱/۵؛ جم‍: طبری، تفسیر، ۲۰/۷، جم‍: فراء، ۱۱/۱، جم‍: سیاری، ۱۱، ۲۰، جم‍: ابن‌مهران، ۱۹۹).

گفتنی است که برخی مکاتب فقهی یا کلامی برای تأیید مواضع خود گاهی به اینگونه قرائات ابن‌مسعود استناد کرده‌اند. به عنوان نمونه حنفیان در تأیید نظر خود دربارهٔ لزوم تتابع ایام روزه در کفارهٔ یمین به قرائت وی در آیهٔ ۸۹ از سورهٔ مائده تمسک جسته‌اند (نک: جصاص، ۱۲۱/۴؛ مرغینانی، ۳۶۶/۴). همچنین اینگونه قرائات گاهی مورد استناد امامیه و گروههای نزدیک به ایشان در بیان فضائل اهل بیت (ع) قرار گرفته است (مثلاً نک: فرات کوفی، ۱۰۹؛ جلودی، حدیث شم‍ ۱۰؛ ابن‌بابویه، عیون، ۱۸۱/۱؛ استرآبادی، ۳۹۵/۱).

مصحف ابن‌مسعود: براساس آنچه در منابع آمده، ابن‌مسعود آیات *قرآن* را از حافظه بر شاگردان املا می‌نمود و آنان قرائت او را در مصاحفی می‌نوشتند (نک: بسوی، ۵۳۸/۲؛ «المبانی»، ۳۵ـ۳۶؛ ابونعیم، ۱۲۴/۱). در جریان گردآوری *قرآن* و فراهم آوردن مصحف رسمی توسط عثمان و به مباشرت زیدبن ثابت، در روایات سخن از نسخه‌ای با عنوان «مصحف ابن مسعود» به میان آمده که مورد توجه قرار نگرفته و عثمان او را امر کرده مصحف خود را تحویل نماید تا به همراه دیگر مصاحف از بین برده شود. به گفتهٔ روایات، ابن‌مسعود به این امر تن در نداد و به‌همین‌سبب به‌امر عثمان‌مضروب شد (نک: ابن سعد، ۲(۲)/۱۰۵؛ ابن‌ابی داوود، ۱۳ـ۱۸). اما بنا به برخی روایات ابن‌مسعود از این موضع خود عدول و مصحف عثمانی را تأیید کرد (نک: همو، ۱۸؛ «المبانی»، ۹۵؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۱۲/۳).

از آن پس، گه گاه نسخه‌ای از «مصحف عبدالله بن مسعود» دیده شده است. در ربع چهارم سدهٔ اول ق، حجاج بن یوسف ثقفی والی عراق، نسخه‌ای را که در برابر مصحف رسمی رواج یافته بود، دفن کرد (نک: ابن خالویه، ۱۴۲). همچنین در همین حدود محمدبن کعب قرظی نسخه‌ای را دیده که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با مصحف عثمان نداشته است («المبانی»، ۴۷). در سدهٔ ۲ ق هنوز مصحف ابن‌مسعود در عراق رواج داشته است. ابن‌ندیم (د ۳۸۰ق) نسخه‌ای از این مصحف را رؤیت کرده که در اواسط سدهٔ مزبور کتابت شده بوده است (ص ۲۹). همچنین عماربن رزیق کوفی نسخه‌ای از آن‌را دیده (نک: جلودی، حدیث شم‍ ۴۵) و در اواخر سدهٔ مزبور فراء نحوی نامدار کوفه از نسخه‌ای از آن نقل کرده است (نک: ابن‌خالویه، ۱۵۵؛ قس: فراء، جم‍). به علاوه مصحف ابن‌مسعود در این قرن موضوع بحث کلامی برای ضرار بن عمرو معتزلی و فرقهٔ اباضی عمریه قرار گرفته است.

در سدهٔ ۳ق فضل‌بن شاذان رازی مصحف منسوب به ابن‌مسعود را دیده و ترتیب سوره‌ها را در آن وصف کرده است (نک: ابن‌ندیم، همانجا؛ قس: سیوطی، ۲۲۳/۱ـ۲۲۴، به نقل از *المصاحف* ابن‌اشته). در سدهٔ بعد نیز به گفتهٔ ابن‌ندیم (همانجا) مصاحف زیادی به نام ابن‌مسعود متداول بوده که اختلافات بسیاری با یکدیگر داشته‌اند. ابن‌خالویهٔ نحوی (د ۳۷۰ق) نیز جابه‌جا به نقل از مصحف ابن‌مسعود پرداخته است. در ۳۹۸ق برخی از شیعیان بغداد نسخه‌ای را به نام مصحف ابن‌مسعود مطرح کردند که با مصاحف رسمی اختلاف بارزی داشت و به فتوای ابوحامد اسفراینی آتش زده شد (سبکی، ۶۵/۴). البته در حدود ۴۲۵ق، چنانکه از گفتار صاحب «المبانی» برمی‌آید، هنوز نسخه‌هایی از مصحف ابن‌مسعود در مناطق مختلف یافت می‌شده است (ص ۴۶). به روایت قرطبی به دنبال انقراض خلافت فاطمی مصر (۵۶۷ ق) در خزاین آنان نسخه‌ای ازمصحف ابن‌مسعود به دست آمد که به دستور قاضی صدرالدین سوخته شد (نک: ارنؤوط، ۴۷۳/۱ـ۴۷۴). به هر روی با اختلافات چشمگیری که میان گزارشهای رسیده دربارهٔ نسخ مصحف ابن‌مسعود دیده می‌شود، باید از اظهار نظر در مورد تفاوتهای مصحف واقعی ابن‌مسعود با مصاحف رسمی خودداری ورزید. البته دربارهٔ مصاحف منسوب به وی باید گفت که در ترتیب سور، رسم الخط پاره‌ای کلمات و افزودن برخی عبارات، با مصاحف رسمی اختلافهایی داشته است.

در واقع در طول تاریخ «مصحف ابن‌مسعود» به عنوان یک کتاب کمیاب و جالب، گاه با انگیزه‌های مذهبی و گاه شاید با انگیزه‌های سودجویانهٔ مادی مطرح شده است؛ چنانکه براساس روایتی در «المبانی» (صص ۴۷ـ۴۸) برخی از شیادان نسخه‌هایی بی‌اساس را با نام مصحف ابن‌مسعود بر ساخته، آن‌را نزد امرا می‌بردند و وانمود می‌کردند که خزانهٔ کتب امیر نباید از چنین مصحفی خالی باشد.

در ۲ سدهٔ اخیر نیز مستشرقانی که تاریخ *قرآن* را مورد مطالعه قرار داده‌اند، همواره این مصحف را به عنوان یک موضوع جالب و گاه سؤال انگیز تلقی کرده‌اند، از جمله گُلدسیهر با تکیه بر اعتبار بیشتر ابن‌مسعود نسبت به زیدبن ثابت و همکاران او، مصحف عثمانی را عملاً کم ارزش‌تر از مصحف ابن‌مسعود دانسته است (نک: 11-8). اما برخی دیگر چون نولدکه به گونه‌ای تحلیلی جایگاه این مصحف را در مقایسه با دیگر مصاحف مورد مطالعه قرار داده‌اند (نک: نولدکه، II/39-40 , 113-119).

تفسیر: او در روزگار خود فردی آگاه به مفاهیم *قرآن* و اسباب نزول آیات شناخته می‌شده است (نک‌: مسلم، ۱۹۱۳/۴؛ ابن ابی‌داوود، ۱۴) و در دوره‌های بعد نظرات تفسیری او مورد توجه مفسرانی از مذاهب گوناگون قرار گرفت (مثلاً نک‌: طبری، *تفسیر*، جم‌؛ طوسی، *التبیان*، ۵۸/۱، جم‌؛ زمخشری، ۳۸/۱، جم). گفته شده سُدّی در *تفسیر* خود غالباً روایات ابن مسعود و ابن عباس را نقل کرده است (نک‌: ابن کثیر، ۴/۱).

حدیث: او که دیرزمانی محضر پیامبر (ص) را درک کرده بود، احادیث بسیاری از آن حضرت روایت کرده است. بنابر آنچه نووی آورده، احادیث منقول از ابن مسعود در کتب معتبر ۸۴۸ حدیث است که از آن میان ۶۴ مورد، محل اتفاق بخاری و مسلم، ۲۱ حدیث از منفردات بخاری و ۳۵ حدیث از منفردات مسلم است (۱(۱)/۲۸۸). او بجز احادیثی که مستقیماً از پیامبر (ص) روایت کرده، در پاره‌ای موارد برخی احادیث را از صحابهٔ دیگر اخذ کرده است (نک‌: ابن حجر، *تهذیب*، ۲۷/۶).

در میان کسانی که از او روایت کرده‌اند، جمع کثیری از صحابه چون ابن عباس، ابوسعید خدری، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر، ابوموسی اشعری، انس بن مالک، جابربن عبدالله و ابوهریره دیده می‌شوند. همچنین بسیاری از تابعین چون علقمة بن قیس، اسودبن یزید، مسروق، زیدبن وهب، ربعی بن حراش، زربن حبیش، عبدالرحمن بن ابی لیلی، ابوالاسود دؤلی و عبیدهٔ سلمانی از او حدیث فرا گرفته‌اند (نک‌: نووی، همانجا؛ ابن حجر، همان، ۲۷/۶ـ۲۸). گفته‌اند که او از زمرهٔ اصحابی بود که از نوشتن حدیث نهی می‌کردند (خطیب، *تقیید*، ۳۸ـ۳۹، ۵۳ـ۵۶). در روایت آمده که ابن مسعود چندان حدیث می‌گفت که عمر را ناخشنود کرد و از او خواست تا کمتر حدیث گوید (نک‌: همو، *شرف*، ۸۷). بسیاری از احادیث ابن مسعود را به طور مجموع در مسانید مختلف به ویژه مسند احمدبن حنبل (۳۷۴/۱ـ۴۶۶) می‌توان یافت. یحیی بن محمدبن صاعد نیز در تألیف مستقلی با عنوان مسند عبدالله بن مسعود، احادیث او را گرد آورده (نک‌: ذهبی، ۵۵۵/۱۶؛ رودانی، ۳۵۵) که نسخهٔ خطی بخشی از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۶۴). همچنین مزّی در *تحفة الاشراف* (۳/۷ـ۱۷۰) احادیث پراکندهٔ وی را در صحاح سته، گرد آورده و طبقه‌بندی کرده است.

در احادیث ابن مسعود موضوعات متنوعی چون: موضوعات فقهی به خصوص صلات، زهد و اخلاق، تفسیر، تاریخ و معرفة الصحابه دیده می‌شود. همچنین موضوع جالب «مَلاحِم و فِتَن» در روایات او زیاد به چشم می‌خورد، تا جایی که می‌توان گفت او یکی از معدود صحابه‌ای است که احادیث ملاحم و فتن بر محور آنان می‌گردد (به عنوان نمونه: حاکم نیشابوری، جم‌؛ نک‌: مرعشلی، ۵۶۴ـ۵۶۵؛ مقدسی، یوسف، ۴۱۳، فهرست). از مشهورترین احادیث ابن مسعود در این زمینه می‌توان حدیث بشارت به مهدی (ع) را یاد کرد که از طرق بسیاری روایت شده است (نک‌: ابوداوود، ۱۰۶/۴؛ ترمذی، ۵۰۵/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۶۶/۲؛ احمدبن حنبل، ۳۷۶/۱، ۳۷۷، ۴۳۰، ۴۴۸؛ طبرانی، ۱۰/ حدیثهای شم‍ ۱۰۲۱۳ـ۱۰۲۳۰؛ طوسی، *الغیبة*، ۱۱۲ـ۱۱۳).

فقه: در منابع گوناگون تأکید شده است که ابن مسعود در شمار صحابه‌ای بود که فتوا می‌دادند و مردم در مسائل فقهی بدانان رجوع می‌کردند (نک‌: ابن سعد، ۲(۲)/۱۰۵؛ خطیب، *تاریخ*، ۱۴۷/۱؛ حاکم نیشابوری، ۳۱۵/۳؛ ابواسحاق شیرازی، ۴۳ـ۴۴). گویند فتاوای او چندان بود که یک مجلد بزرگ را پر می‌کرد(ابن حزم، ۸۹/۵) و شاگردان او این فتاوی را نوشته و ثبت می‌کردند (ابن قیم، ۲۰/۱).

در اینکه ابن مسعود از عالم‌ترین صحابه در احکام شرعی بوده و در پایه‌گذاری مکتب فقهی کوفه نقش بسزایی داشته، جای گفت و گو نیست، اما به جهت وجود اختلاف در میان آراء نقل شده از ابن مسعود در منابع، نمی‌توان به روشنی دربارهٔ ابزارهای استنباط وی‌سخن‌گفت. از یک طرف روایاتی در سده‌های نخستین رواج داشته،مبنی بر اینکه ابن مسعود ابتدا در کتاب خدا و سنت نبوی به دنبال حکم فقهی بوده و در صورت یافت نشدن حکم در آنها، رأی خود را به کار می‌گرفته است. البته افزوده شده که وی رأی خود را همیشه صواب نمی‌دانسته و امکان خطا را در مد نظر داشته است (نک‌: ابن قتیبه، ۲۱؛ ابن قیم، ۶۳/۱). از طرف دیگر روایات زیادی از او نقل شده که تنها، یافتن حکم در کتاب و سنت را توصیه کرده و از به کارگیری رأی نهی نموده است (نک‌: دارمی، ۴۶/۱ به بعد). به هر روی مکاتب مختلف کوفه از اصحاب رأی و اصحاب حدیث از او تأثیر پذیرفته و در مواردی به این تأثیرپذیری مباهات کرده‌اند. خوارزمی حنفی سلسله مشایخ ابوحنیفه در فقه را با دو واسطه به اصحاب ابن مسعود رسانیده و مقدسی مهم‌ترین دلیلی که بر حنفی شدن خود اقامه می‌کند، این است که ابوحنیفه در آراء خود بر اقوال حضرت علی (ع) و ابن مسعود اعتماد نموده است (نک‌: خوارزمی، ۴۲۵/۲؛ مقدسی، *محمد*، ۱۲۷). از اصحاب حدیث کوفه نیز ابن آدم در کتاب *الخراج* جابه جا به نقل آراء فقهی ابن مسعودپرداخته است (نک‌: ۱۹۳، فهرست). شاخت نیز نقش ابن مسعود و اصحاب او را در شکل‌گیری فقه عراق به ویژه کوفه مورد بررسی قرار داده است (*صص* 233-231). نظرات فقهی منقول از ابن مسعود را می‌توان در کتب حدیث چون سنن بیهقی (۸۷/۱، جم)، کتب فقهی چون *المبسوط* سرخسی (نک‌: ۵۴۴ـ۵۴۵، فهرست) و در ذیل تفسیر آیات گوناگون در کتب مختلف تفسیری به دست آورد.

جایگاه ابن مسعود در مکاتب مختلف: نزد اهل سنت ابن مسعود به عنوان یکی از بزرگان صحابه شناخته شده و در آثار محدثان بزرگ ایشان می‌توان ذیل عنوان «فضائل عبدالله بن مسعود» روایات زیادی را در مدح او ملاحظه کرد (مثلاً نک‌: بخاری، ۳۰۷/۲؛ مسلم، ۱۹۱۰/۴ـ۱۹۱۴؛ ترمذی، ۶۷۲/۵۴ـ۶۷۴؛ ابن ماجه، ۴۹/۱؛ حاکم نیشابوری، ۳۱۲/۳ـ۳۲۰). حتی در یک متن غیرمشهور از حدیث «عشرهٔ مبشّره» ابن مسعود در زمرهٔ آن ۱۰ تن شمرده شده است (نک‌:

همو، ۳۱۶/۳-۳۱۷)، ولی این متن نزد محدثان جدی تلقی نشده است. وفات او اگرچه پیش از درگیریها و جریانهای سیاسی اواخر خلافت عثمان بود، با اینهمه برخی از موارد مخالفت او با عثمان در اوایل خلافت وی، این زمینه را فراهم آورد تا آن دسته از مکاتب فکری که برخلاف اهل سنت صحابه را قابل نقد می‌دانند، نسبت به شخصیت ابن مسعود اظهارنظرهای متفاوتی نمایند (برای نمونه‌ای از مخالفت وی با عثمان جز مورد مصاحف، نک‍: مسلم، ۴۸۳/۱).

برخی متکلمان از مذاهب مختلف با طرح مسألۀ ضرب ابن مسعود توسط عثمان، او را مورد انتقاد قرار داده‌اند که نسبت به شخصیتی همچون ابن مسعود رفتاری ناشایست داشته است. از آن جمله می‌توان ابراهیم نظّام و ابوجعفر اسکافی از معتزله،ابوالقاسم‌کوفی،سیدمرتضی و صاحب *الایضاح* از امامیه و ابویعقوب‌یوسف ورجلانی از اباضیه‌را نام برد (نک‍: شهرستانی، ۵۹/۱؛ اسکافی، ۲۲، جم‍؛ ابوالقاسم کوفی، ۶۱؛ سید مرتضی، ۲۷۹/۴-۲۸۶؛ *الایضاح*، ۲۶-۲۸؛ شماخی، ۳۴/۱، ۳۷). با این وصف برخی از افراطیان معتزله چون ابراهیم نظّام و ضرار بن عمرو در امانت ابن مسعود در نقل از پیامبر (ص) تردید نموده‌اند. نظّام پاره‌ای از روایات او را انکار نموده و ضرار بن عمرو مصحف و قرائت وی را مورد حمله قرار داده است (نک‍: اشعری، ۲۸۲؛ ابن قتیبه، ۲۵ به بعد؛ بغدادی، ۹۰، ۱۳۰، ۱۹۱؛ اسفراینی، ۱۰۵). در آثار امامیه، ابن مسعود همواره به عنوان یکی از بزرگان صحابه مورد احترام بوده است. تنها از متقدمان فضل بن شاذان نیشابوری از این جهت که وی با خلفا رابطه‌ای دوستانه داشته، او را مورد نکوهش قرار داده است (نک‍: طوسی، *اختیار*، ۳۸)، اما در بسیاری از آثار امامیه روایات ابن مسعود مورد توجه قرار گرفته و به ویژه احادیثی در تأیید فضایل اهل بیت (ع) و مسائل مربوط به امامت از او نقل شده است، به عنوان نمونه حدیث مشهور «نقباء اثناعشر» را باید یاد کرد که در آثار امامیه بسیار مورد توجه قرار گرفته و در اثبات امامت ۱۲ امام (ع) بدان استناد شده است (مثلاً نک‍: ابن بابویه، *الخصال*، ۴۶۶-۴۶۸، *کمال‌الدین*، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۷۹؛ نعمانی، ۶۳، ۷۴-۷۵؛ خزاز، ۲۳-۲۷). حتی گاهی در روایات امامیه احادیثی به چشم می‌خورد که اشعار به تشیع ابن مسعود دارد (به عنوان نمونه، نک‍: استرآبادی، ۶۱۰/۲-۶۱۲).

واده[1] ضمن بررسی در اسانید حدیثهای منقول از ابن مسعود در کتب اهل سنت و به طور خاص سنن ترمذی، سعی داشته نشان دهد که محدثان شیعی کوفه بیشتر به روایت احادیث وی علاقه داشته‌اند و با گسترش تشیع در سدۀ ۳ ق احادیث ابن مسعود نیز رواج فراوان یافته است (EI^2).

شایان ذکر است که ابوعبدالله محمدبن محبوب و ابن سلّام از عالمان مشهور اباضی در سدۀ ۳ ق، ابن مسعود را در شمار اصحابی آورده‌اند که اباضیه تعالیم خود را از آنان گرفته‌اند (نک‍: کندی، ۶۴/۱؛ ابن سلام، ۷۵-۷۶). همچنین در نیمۀ اول سدۀ ۲ ق در شمال افریقا فرقۀ عمریه توسط عیسی بن عمیر تأسیس شد که برخلاف دیگر اباضیان،مذهب خود را به ابن مسعود منتسب می‌کردند و حتی در مورد قرآن، مصحف او را اساس می‌دانستند (نک‍: درجینی، ۴۷/۱؛ EI^2، ذیل «اباضیه»، به نقل از ابوزکریا ورجلانی).

مآخذ: ابن آدم، یحیی، *الخراج*، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۴۷ ق/ ۱۹۲۸م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸-۱۳۸۴ ق؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *السیر والمغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمدبن علی، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۳۶۲ ش؛ همو، *عیون اخبار الرضا*، نجف، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ همو، *کمال الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن سلّام اباضی، *بدءالاسلام*، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، ویسبادن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، حجاز، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰-۱۹۵۳م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*،به‌کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحدیث*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالجیل؛ ابن قیم جوزیه، محمدبن ابی بکر، *اعلام الموقعین*، به کوشش طه عبدالرؤوف سعد، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر*، بولاق، ۱۳۰۰ ق؛ ابن ماجه، محمدبن یزید، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مجاهد، احمدبن موسی، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ ابن مهران، احمدبن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ ابوداوود، سلیمان بن اشعث، *سنن*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابوعمرو دانی، عثمان بن سعید، *التیسیر*، به کوشش اوتوپرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالقاسم کوفی، علی بن احمد، *الاستغاثة*، قم، دارالکتب العلمیة؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ احمدبن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ ارنؤوط، شعیب و حسین اسد، حاشیه بر *سیر اعلام النبلاء* ذهبی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ استرآبادی، علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، به کوشش محمدباقر موحد ابطحی، قم، ۱۳۶۶ ش؛ اسفراینی، طاهربن محمد، *التبصیر فی الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م؛ اسکافی، محمدبن عبدالله، *المعیار والموازنة*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۱م؛ اشعری، علی‌بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ *الایضاح*، منسوب به فضل‌بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح*، بولاق، ۱۳۱۵ق؛ بسوی، یعقوب‌بن سفیان، *المعرفة والتاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق / ۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمدبن حسین، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ق؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ ترمذی، محمدبن عیسی، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوة

1. J. C. Vadet

عوض، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ جصّاص، احمدبن علی، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاوی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ جلودی، عبدالعزیزبن یحیی، «منازل من القرآن»، به کوشش احمد پاکتچی، *تراثنا*، قم، ۱۴۱۲ ق، شم ۲۴؛ حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خزاز، علی‌بن محمد، *کفایة‌الاثر*، قم، ۱۴۰۱ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *تقیید العلم*، به کوشش یوسف عش، دار احیاء السنة النبویة، ۱۹۷۴م؛ همو، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ خلیفة‌بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ خوارزمی، محمد بن محمود، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ ق؛ درجینی، احمد بن سعید، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ رودانی،محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ سرخسی، شمس‌الدین، *المبسوط*، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ سیاری، احمد بن محمد، *القراءات*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی، شم ۵۲۲۲؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهراء حسینی، تهران، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شماخی، احمد بن سعید، *السیر*، به کوشش احمد سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالحمید سلفی، بغداد، وزارة الاوقاف؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *التبیان*، نجف، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول‌الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمدعلی نجار، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کندی، محمد بن ابراهیم، *بیان الشرع*، به کوشش عبدالحفیظ شلبی، مسقط، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ «المبانی»، *مقدمتان فی علوم قرآن*، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، *فهرس احادیث المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرغینانی، علی بن عبدالجلیل، «الهدایة»، همراه *فتح القدیر*، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقدسی، یوسف بن یحیی، *عقدالدرر*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ نسائی، احمد بن علی، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ ق؛ نیز:

EI[2]; Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1970; Nöldeke, Th., *Geschichte des Qorans*, Leipzig, 1919; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.

احمد پاکتچی

اِبْنِ مَسْعود، ابوالفضائل حسام‌الدین احمد بن علی، مصنف کتاب *مراح الارواح* در علم صرف. از زندگی وی اطلاعی در دست نیست. سیوطی (۳۴۷/۱) نیز صریحاً به این امر اشاره کرده است. ولی به قرینهٔ شروحی که بر کتاب وی نوشته‌اند، می‌توان حدس زد که او در سدهٔ ۷ ق می‌زیسته و نظر مدرس (۲۰۵/۸) که او را از علمای قرن ۸ یا اوایل قرن ۹ ق دانسته، نادرست است. ابن مسعود شهرت خود را مدیون تنها اثر موجودش کتاب *مراح الارواح* است که مورد توجه و اقبال بوده و به صورت کتاب درسی درآمده است. طاش کوپری زاده که خود مختصر کتاب *مراح* را به عنوان یک متن آموزشی فرا گرفته (*الشقائق*، ۵۵۳) آن را برای آغاز کار مبتدیان در علم صرف، مفید وصف کرده است (همو، *مفتاح*، ۱۲۰/۱). این اثر بارها در ایران، ترکیه و لبنان به صورت مستقل یا همراه برخی شروح آن به چاپ رسیده است. برای نمونه می‌توان به چاپ استانبول در ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م اشاره کرد. از دیگر چاپهای کتاب می‌توان از چاپ بولاق (۱۲۴۴، ۱۲۸۲ ق)، هند (۱۲۶۷ ق) و تهران (۱۲۷۴، ۱۲۸۰ ق) نام برد.

مشهورترین شروحی که بر این اثر نگاشته شده،عبارت است از: ۱. *مَلاحُ الاَرواح*، از بدرالدین عینی؛ ۲. *فتح‌الفتاح فی شرح المراح*، از تاج‌الدین عبدالوهاب بن ابراهیم شافعی (د ۶۵۵ ق)؛ ۳. شرح شمس‌الدین احمد مشهور به «دیکقوز»؛ ۴. *الافتتاح*، از حسن پاشا (برای دیگر شروح، نک: حاجی خلیفه، ۱۶۵۱/۲؛ طاش کوپری زاده، *الشقائق النعمانیة*، ۳۲، ۲۱۱، ۲۱۳؛ GAL, S, II/14).

مآخذ: حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نیز: GAL,S.

ناهید ظفری

اِبْنِ مُسْکان، ابومحمدعبدالله (د قبل از ۱۸۳ق/۷۹۹م)، از راویان امام‌موسی‌کاظم (ع). وی درکوفه می‌زیسته و ازموالی قبیلهٔ‌عنزه و به نقلی قبیلهٔ عجل بوده است (نک: ابن‌بابویه، «مشیخة»، ۵۸؛ نجاشی، ۲۱۴). دربارهٔ زندگی او اطلاعات بسیار اندک است. در اینکه وی از اصحاب امام صادق (ع) نیز بوده باشد، اختلاف وجود دارد، چنانکه از طرفی به نقل عیاشی از یونس‌بن عبدالرحمن، صحابی امام کاظم (ع)، با اینکه ابن‌مسکان ناقل بسیاری از سخنان امام صادق (ع) بوده، تنها یک حدیث ازایشان استماع نموده است (نک: طوسی، *اختیار*، ۳۸۲- ۳۸۳). نجاشی (همانجا) نیز روایت وی از امام صادق (ع) را محرز ندانسته و تنها وی را از راویان امام کاظم (ع) شمرده است. درحالی که ابن‌فضّال (نک: ابن ماکولا، ۲۵۷/۷)، برقی (*رجال*، ۲۲) وطوسی (*رجال*، ۲۶۴) او را در شمار اصحاب امام صادق (ع) آورده‌اند و در منابع حدیثی امامیه موارد زیادی روایت ابن‌مسکان از آن امام دیده می‌شود که در برخی به مستقیم بودن روایت تصریح شده است (به عنوان نمونه، نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۱۳۷). به هر حال آنچه دربارهٔ ابن‌مسکان مسلم است، توثیق وی از جانب رجال‌شناسان امامی و برشمردن او در میان اصحاب اجماع است (طوسی، *اختیار*، ۳۷۵، *فهرست*، ۱۹۶؛ نجاشی، همانجا). او از مشایخ بسیاری روایت کرده که از آن میان ابوبصیر لیث مرادی، زرارة‌بن اعین، جابربن یزید جُعفی،

بُریدبن معاویهٔ عجلی، هشام‌بن سالم جوالیقی، ابان‌بن تغلب، محمدبن‌مسلم، ابن‌ابی یعفور و محمدبن علی حلبی را می‌توان ذکر کرد (ابن‌بسطام، ۵۵؛ فرات، ۱۶۵؛ کلینی، ۱۴۳/۶؛ طوسی، *اختیار*، ۳۳۰، *تهذیب*، ۱۶۸/۲، ۱۷۴، ۲۴۵، ۴۱/۷). در شمار راویان وی نیز باید از صفوان‌بن یحیی، یونس‌بن عبدالرحمن، محمدبن سنان، حمّادبن عیسی، حمّادبن عثمان، ایوب‌بن نوح، جمیل‌بن دراج، حسن‌بن علی بن فضّال، حسن‌بن محبوب و ابن‌ابی عمیر یاد کرد (برقی، *المحاسن*، ۱۴۵؛ کلینی، ۱۴۴/۷؛ ابن‌بابویه، *التوحید*، ۳۵۲، *علل*، ۳۷۷، *کمال‌الدین*، ۲۶۲/۱؛ نجاشی، همانجا؛ طوسی، *تهذیب*، ۳۰۷/۱، ۱۷۴/۲، ۲۸۵، ۳۹/۸). نجاشی (همانجا) از آثار وی *کتاب فی الامامة* و *کتاب فی الحلال و الحرام* را برشمرده وتصریح کرده که بیشتر مطالب اثر اخیر برگرفته از روایات استادش محمدبن علی حلبی بوده است. به گفتهٔ همو (ص ۲۱۵) ابن‌مسکان در روزگار امامت امام کاظم (ع) (د ۱۸۳ق) در گذشته است.

مآخذ: ابن‌بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، *کمال‌الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، «مشیخة»، *فقیه من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۷ق، ج۴؛ ابن‌بسطام، عبدالله و حسین، *طب الائمة*، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن‌ماکولا، علی‌بن هبة الله، *الاکمال*، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ برقی، احمدبن محمد، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۷۰ق؛ طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، رجال، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، *فهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ فرات بن ابراهیم کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ق؛ کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ نجاشی، احمدبن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

محمد انصاری

اِبْنِ مُسْکویه، نک: ابوعلی مسکویه.

اِبْنِ مُسْلِمه، شهرت گروهی از رجال خاندان ایرانی آل رُفیل که در سده‌های ۴ ـ ۷ ق/۱۰ ـ ۱۳ م در عرصهٔ علم و ادب و سیاست عصر عباسی پرآوازه شدند. نیای آل رفیل مه‌آذرجُشْنَس (گشنسب) نام داشت و دور نیست که همان درباری بلندپایه‌ای باشد که به روایت طبری (۲۳۰/۲) سرپرستی اردشیر سوم فرزند شیرویه، شاه خردسال ساسانی را برعهده گرفت و به ملکداری پرداخت، ولی از شهربراز شکست خورد. وی به یک روایت به دست سعد بن ابی وقاص اسلام آورد و سپس برای تجدید اسلام نزد خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب رفت (یاقوت، ۸۳۹/۴). ولی احفادش در قرون بعد مدعی شدند که مه‌آذر مستقیماً به دست خلیفهٔ دوم اسلام آورد (خطیب، ۳۵۷/۱؛ سمعانی، ۲۹۴/۵؛ ابن اثیر، *اللباب*، ۲۱۱/۳) و چون دامن‌کشان به مجلس عمر ابن‌خطاب وارد شد، خلیفه او را «رفیل» خواند. از آن پس مه آذر به «رفیل» و اخلافش به «آل رفیل» معروف گشتند (یاقوت، همانجا؛ فیروزآبادی، ذیل «رفل»؛ قس: ابن تعاویذی، ۳۳، ۳۹۳؛ عمادالدین ۱۴۷/(۱)۱). ظاهراً خطای کاتبان در ضبط این لقب موجب شده است تا برخی از متأخران از او با عنوان «رقیل» یاد کنند (زامباور، ۲۰؛ EI²). گر چه اطلاعات چندانی از احوال مه آذر در عصر ساسانی و آغاز استیلای اسلام بر بین‌النهرین در دست نیست، ولی با توجه به جامهٔ گرانبهای او در ملاقات با خلیفه و نیز رود و پل «الرفیل» در عراق که از لقب وی گرفته شده است (یاقوت، همانجا)، می‌توان حدس زد که مه آذر از منزلتی ممتاز برخوردار بود. در سده‌های بعد ابن تعاویذی در اشعارش از آل رفیل به عنوان وارثان ساسانیان یاد کرده است (صص ۱۲۲، ۱۲۵، ۳۹۳). از زندگانی و سرنوشت مه آذر پس از اسلام چیزی دانسته نیست.

اطلاعاتی که در بارهٔ اخلاف رفیل تا سدهٔ ۴ ق در دست است، منحصر به نامهای کسانی است که علمای انساب و رجال برای معرفی نخستین فرد سرشناس خاندان آل رفیل از این قرار ضبط کرده‌اند: محمد بن عمر بن حسن بن عبید بن عمرو بن خالد بن رفیل (خطیب، ۲۵/۳؛ سمعانی، ابن اثیر، همانجاها). این سلسله نسب بدان سبب که در آن برای زمانی حدود دو قرن و نیم یعنی از رفیل تا حسن بن عبید ــ که ازدواجش با ام کلثوم دختر یزید بن منصور کاتب، زودتر از ۲۷۲ ق نیست (نک: ذهبی، *المختصر*، ۳۲) ــ تنها از ۴ نسل نام برده می‌شود، خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد. آنچه موجب شهرت افراد آل رفیل به «ابن مسلمه» شد، نیز همین وصلت بوده است. به گفتهٔ دبیثی، حمیده بنت عمرو ــ مادر ام کلثوم ــ چون در ۲۶۳ ق/ ۸۷۷ م اسلام آورد، «مسلمه» نام گرفت و به همین دلیل اخلافش از بطن ام کلثوم به «ابن مسلمه» (نک: ذهبی، همانجا) و «مسلمی» (سمعانی، ابن اثیر، همانجاها) معروف شدند.

آل رفیل که در بغداد ساکن بودند (سمعانی، همانجا) و فعالیت خود را با پرداختن به علوم و مشاغل دینی آغاز کردند، به تدریج در صحنهٔ سیاست پای نهادند و به مقامات مهم سیاسی از جمله وزارت دست یافتند. برجسته‌ترین افراد آل رفیل از این قرارند:

۱. **ابوالفرج احمد بن محمد بن عمر بن حسن بن عبید** (ذیقعدهٔ ۳۳۷ ـ ذیقعدهٔ ۴۱۵/مهٔ ۹۴۹ ـ ژانویهٔ ۱۰۲۵)، مشهور به المعدل، دانشمند و محدث. در بغداد از کسانی چون پدرش محمد بن عمر، قاضی احمد بن کامل (نک: هـ د، ابن کامل)، احمد بن سلمان نجاد، فقیه ومحدث حنبلی و گروهی دیگر از مشایخ عصر خود حدیث شنید. نزد ابوبکر رازی حنفی فقه خواند (خطیب، ۶۷/۵؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن، ۱۶/۸ ـ ۱۷) و سپس در شمار علمای حنفی مذهب درآمد (ابن ابی الوفاء، ۱۱۳؛ تمیمی، ۷۰/۲). به گفتهٔ خطیب بغدادی که از شاگردان ابوالفرج احمد بود، وی مردی ثقه و نیکوکار بود و خانه‌اش میعاد اهل علم به شمار می‌رفت. در عصر خود به فضل و عقل شهرت داشت. در آغاز محرم هر سال جلسه‌ای برای املای حدیث برپا می‌ساخت و به روایت می‌پرداخت (همانجا؛ نیز نک: ذهبی، سیر،

۳۴۱/۱۷). جز خطیب بغدادی، طراد بن محمد زینبی و گروهی دیگر از او حدیث نقل کرده‌اند (همانجا). صفحاتی چند که ابوالفرج احمد از مشایخ خود نقل کرده، با عنوان *الامالی* در یکی از مجموعه‌های مدرسهٔ عمریه در کتابخانهٔ ظاهریه دمشق موجود است. نوشتهٔ مذکور روایت طراد بن محمد زینبی از اوست (*فهرس*، ۵۵۰ ـ ۵۵۱؛ سزگین، ۳۸۱/۱).

فرزندان شناخته شدهٔ ابوالفرج احمد عبارتند از ابوجعفر محمد و ابومحمد حسن. آنچه زامباور (ص ۲۰) و کلوزنر (ص ۷۳) در باب انتساب فردی به نام ابوعبدالله حسین بن علی بن میکائیل و احفادش به ابوالفرج احمد ذکر کرده‌اند، جای تردید بسیار دارد. زیرا میکائیل مذکور یکی از افراد آل میکال است (نک: هـ د، ۱۷۳/۲، شم ۱۸؛ باسورث، ۱۸۱/۱ ـ ۱۸۷؛ اقبال آشتیانی، ۳۹ ـ ۴۰).

۲. ابوالقاسم علی بن حسن بن احمد بن محمد (۳۹۷ ـ ۲۸ ذیحجهٔ ۴۵۰ ق/ ۱۰۰۷ ـ فوریهٔ ۱۰۵۹ م)، ملقب به رئیس الرؤسا و شرف الوزراء، محدث، فقیه و وزیر القائم بامرالله خلیفهٔ عباسی. او در بغداد به دنیا آمد. از اسماعیل بن حسن صرصری و ابواحمد فرضی حدیث شنید (خطیب، ۳۹۱/۱۱؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۰/۸). جدش ابوالفرج احمد نیز از مشایخ وی بوده است (ذهبی، *تاریخ الاسلام*، ذیل حوادث سال ۴۵۰ ق). خطیب بغدادی (همانجا) که با او معاشر بود، ضمن برشمردن محاسنش او را ثقه دانسته و یادآوری کرده که روایات او را می‌نوشته است. ابوالقاسم علی برخلاف نیاکانش شافعی بود (سبکی، ۲۹۳/۳؛ اسنوی، ۴۰۷/۲)، اما زمان تغییر مذهب او معلوم نیست. با توجه به نمازی که در محل مصلوب شدن حلاج برپا داشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۱/۸)، می‌توان به گرایش او به افکار حلاج پی برد.

ابوالقاسم علی در آغاز یکی از شهود رسمی بود. در ۲۱ ربیع‌الآخر ۴۳۷ ق/ ۵ نوامبر ۱۰۴۵ م خلیفه القائم بامرالله عباسی او را به دبیری وپیشکاری خود برگزید. پس از مدتی کوتاه در ۸ جمادی‌الاول همان سال وی را با لقب رئیس الرؤسا به وزارت برگماشت (همو، ۱۲۷/۸، ۲۰۰؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۵۳۰/۹؛ خطیب، همانجا). با توجه به سرعت این ترفیع مقام و سکوت منابع، بعید به نظر می‌رسد که ابوالقاسم علی در طول مدتی کمتر از یک ماه به گونه‌ای منشأ اثر شده باشد که مستحق چنین ارتقایی گردد. ظاهراً علت این پیشرفت را بایددر اوضاع و احوالی که موجب عزل وزیر سابق، محمد بن ایوب عمید الرؤسا، گشت، جست و جو کرد. به گفتهٔ ابن اثیر (همانجا) مخالفت ذوالسعادات ابوالفرج محمد بن جعفر وزیر ابوکالیجار فرمانروای آل بویه با عمیدالرؤسا خلیفه را مجبور به تغییر وزیر ساخت. هنگامی که القائم بامرالله، این فقیه شافعی را به وزارت برگزید، نیروی نوپای سلاجقه در شرق و دولت فاطمیان اسماعیلی مذهب مصر در غرب قلمرو خود را به سوی بین‌النهرین گسترش می‌دادند و آل بویه به رغم تلاشهای خلیفه و قاضی ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (ابن اثیر، همان، ۴۵۵/۹، ۵۲۲)، درگیر رقابتهای داخلی بود و نه تنها توان پاسداری از دستگاه خلافت عباسی را از دست داده بود (نک: هـ د، آل بویه)، بلکه حتی نمی‌توانست از گسترش مذهب اسماعیلیه در میان دیالمه جلوگیری کند (ابن بلخی، ۱۱۹؛ المؤید، جم).

رئیس الرؤسا در دوران وزارتش در صدد برآمد که با فراهم آوردن امکان افزایش قدرت خلیفهٔ عباسی و احیای تسنن، خطرات ناشی از اقتدار خلیفهٔ فاطمی و اشاعهٔ تشیع را دفع نماید. اظهارات داعی المؤید فی‌الدین راجع به او و اقداماتش از لیاقت و استعداد سیاسی او در این زمینه خبرمی‌دهد (نک:المؤید،جم). گریز المؤید فی‌الدین از جنوب ایران به مصر از جمله حوادثی بود که رئیس الرؤسا در آن نقش داشت (همو، ۵۵ ـ ۵۷، ۶۵ به بعد). رئیس الرؤسا برای طرد و سرکوب ارسلان بساسیری امیر الامراء بغداد که به سبب ضعف الملک الرحیم، آخرین امیر آل بویه در عراق، از نیروی بسیار برخوردار بود و بر خلیفه نفوذ داشت (ابن عمرانی، ۱۵۳؛ ابن خلکان، ۱۹۲/۱)، از هیچ کوششی فروگذار نکرد و او را به ارتباط با مستنصر خلیفهٔ فاطمی متهم ساخت (ابن اثیر، همان، ۶۰۸/۹؛ سبکی، ۲۹۳/۳ ـ ۲۹۴؛ ابن شاکر، ذیل وقایع سال ۴۵۰ ق) و پس از فرار موقت بساسیری از بغداد شیعیان را تحت فشار قرار داد (ابن کثیر، ۸۶/۱۲؛ برای آشنایی با سابقهٔ این نوع برخورد با شیعیان، نک: ابن اثیر، همان، ۵۷۵/۹ ـ ۵۷۸). گر چه منابع ما متفق القولند که اخراج بساسیری و زوال آل بویه تنها پس از فراخوانی طغرل سلجوقی به بغداد میسر گشت (رمضان ۴۴۷/ دسامبر ۱۰۵۵)، ولی در بارهٔ کسی که او را بدین کار دعوت نمود، وحدت نظر وجود ندارد. برخی نویسندگان از رئیس الرؤسا به عنوان عامل اصلی این واقعه نام برده‌اند (المؤید، ۹۵ ـ ۹۶، ۱۵۴، ۱۸۰؛ ابن عمرانی، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۶۱۰/۹)، حال آنکه برخی دیگر درخواست خلیفهٔ عباسی را محرک طغرل در فتح بغداد ذکر می‌کنند (نک: ابن‌عدیم، ۱ ـ ۲، ۴ ـ ۵؛ راوندی، ۱۰۵؛ ابن طقطقی، ۲۹۳). با توجه به نیت قبلی طغرل برای پیشروی به سوی موصل و برخورد با فاطمیان ــ که سابقهٔ آن به دوران ابوکالیجار (د ۴۴۰ ق/ ۱۰۴۸ م) باز می‌گشت ــ و مذاکرات محرمانه‌ای که به قصد تقسیم قلمرو فاطمیان بین او و امپراتور روم شرقی جریان یافته بود (المؤید، ۷۷، ۹۴ ـ ۹۵)، به نظر می‌رسد که رئیس الرؤسا با اطلاع از این هدف به گونه‌ای زیرکانه بساسیری را به رابطه با مستنصر فاطمی متهم کرد و طغرل را به بغداد فراخواند. اعترافات المؤید فی الدین (ص ۹۶) و تصریح ابن صیرفی نیز حاکی از آن است که برخلاف القائات رئیس الرؤسا ارتباط بساسیری با خلیفهٔ فاطمی تنها پس از اخراج وی از بغداد آغاز گشت (صص ۴۳ ـ ۴۴؛ قس: ابن عدیم، ۶).

رانده شدن بساسیری به شورشی انجامید که او به کمک مستنصر فاطمی برضد عباسیان برپا کرد. در این کار قریش بن بدران رئیس اعراب بنوعقیل و دبیس بن مزید رئیس قبیلهٔ بنی اسد با او همراه بودند. او پس از درهم شکستن قوای سلجوقیان در سنجار، با استفاده از غیبت طغرل که برای مقابله با شورش برادرش ابراهیم ینال به ایران

بازگشته بود، بر بغداد چیره شد و خطبه و سکه به نام مستنصر فاطمی کرد (۱۳ ذیقعدهٔ ۴۵۰ ق/ ۲ ژانویهٔ ۱۰۵۹ م). پس از دستگیری قائم بامرالله، رئیس الرؤسا نیز دچار انتقامجویی بساسیری شد و به زاری به قتل رسید (ابن عدیم، ۱ ـ ۱۱؛ ابن عمرانی، ۱۵۳ ـ ۱۶۰).

بررسی منابع نشان می‌دهد که ستایش مورخان اهل تسنن از رئیس الرؤسا، برمبنای سخنان خطیب بغدادی است که از نزدیکان او بود (۳۹۱/۱۱ ـ ۳۹۲؛ قس: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۰/۸؛ ذهبی، سیر، ۲۱۶/۱۸؛ سبکی، ۲۹۳/۳).

۳. **ابوالفتح مظفر بن رئیس الرؤسا** (د ۴۹۱ ق/۱۰۹۸ م)، قائم مقام وزیر در دوران خلافت المقتدی عباسی. فعالیت دیوانی او احتمالاً به روزگار پدرش آغاز شد. وی تا صفر ۴۷۶ مسئولیت نظارت بر ساختمانها و کاخهای خلافت را عهده‌دار بود، ولی پس از عزل عمیدالدوله ابونصر محمد بن جهیر، خلیفه المقتدی بامر الله تا انتخاب وزیر بعدی او را با عنوان قائم مقام وزیر در رأس امور دیوانی قرار داد (ابن اثیر، همان، ۱۲۹/۱۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۸/۹). دوران نیابت او دیری نپایید و در شعبان ۴۷۶ خلیفه، ظهیرالدین ابوشجاع محمد بن حسین را به وزارت گماشت (ابن کثیر، ۱۳۲/۱۲). درمورد مشاغل بعدی او اطلاعی در دست نیست. به گفتهٔ ابن اثیر (همان، ۲۸۰/۱۰)، مردی دانش‌پرور و خانه‌اش محل اجتماع اهل علم و فضل بود.

۴. **ابونصر محمد بن رئیس الرؤسا** (د محرم ۴۹۴/ نوامبر ۱۱۰۰)، ملقب به جمال‌الدوله. به هنگام مرگ، استاد الدار خلیفه مستظهر بالله عباسی بود (ابن اثیر، همان، ۳۲۶/۱۰). وی به شهادت منابع اولین کس از آل رفیل بود که به این مقام دست یافت. در میان فرزندانش تنها ابومحمد حسن به واسطهٔ اشعارش شناخته شده است (عمادالدین، ۱(۱)/۱۴۸ ـ ۱۵۰).

۵. **ابوالفتوح عبدالله بن هبة الله بن مظفر** (۴۹۲ ـ ۵۴۹ ق/ ۱۰۹۹ ـ ۱۱۵۴ م)، ملقب به عزالدین، محدث و استاد الدار خلیفه مقتفی. او از علی بن محمد بن علاف حدیث شنید و کسانی چون ابوالفتوح بن محمد بن مقلد دمشقی از او حدیث شنیدند. عزالدین به تصوف گرایش داشت و اموال زیادی را صرف صوفیه کرد. پس از مرگش او را در گورستانی مقابل جامع منصور در بغداد که خاص صوفیان بود، به خاک سپردند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۵۹/۱۰؛ ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۱)/۱۸۵ ـ ۱۸۶؛ صفدی، ۹۶۳/۱۷). ابن تعاویذی (صص ۸۹، ۹۱، ۳۹۱) وی را مدح کرده است.

۶. **ابوعلی حسن بن عبدالله بن هبة الله بن مظفر** (د ۵۷۲ ق/ ۱۱۷۶ م)، ملقب به تاج‌الدین از بزرگان بغداد در عصر خود بود و از ابومنصور محمد بن عبدالملک بن خیرون حدیث شنید و احادیثی روایت کرد. وی به خدمت دیوان درآمد و نظارت مالیهٔ نواحی مختلف ازجمله نهر المَلِک در حومهٔ بغداد (یاقوت، ۸۴۶/۴) را عهده‌دار شد (صفدی، ۹۱/۱۲). در۵۶۳ ق/ ۱۱۶۸ م هنگامی که مستنجدبالله عباسی بر آل رفیل ازجمله استادالدارِ خود عضدالدین، برادر تاج‌الدین سخت گرفت، وزیر وقت، ابن بلدی، پس از حسابرسی درآمد نهر المَلِک که از عصر مقتفی (۵۳۰ ـ ۵۵۵ ق) تحت نظارت تاج‌الدین بود، مبلغ گزافی از وی ستاند (ابن اثیر، همان، ۳۳۲/۱۱).

تاج‌الدین ادیب بود و در نظم و نثر دست داشت. به سرودن اشعار مغلق، معما و لغز بیشتر مایل بود (عمادالدین، ۱(۱)/۱۷۷). نمونه‌ای از لغز او و پاسخ امیر شهاب‌الدین ابن سعد، معروف به حیص بیص، موجود است (حیص بیص، ۱۷/۲). عمادالدین کاتب (همانجا) ازجمله مداحان او بود.

۷. **ابوالفرج محمد بن عبدالله بن هبة الله** (۵۱۴ ـ ۴ ذیقعدهٔ ۵۷۳ق/۱۱۲۰ ـ ۲۴ آوریل ۱۱۷۸ م)، ملقب به عضدالدین، استاد الدار خلیفه مستنجد و وزیر مستضیء. او در آغاز به فراگیری علوم دینی پرداخت و از کسانی چون ابوالقاسم هبةالله بن حصین، عبیدالله ابن‌محمد بیهقی و زاهر بن طاهر شحامی حدیث شنید (ذهبی، *المختصر*، ۳۲، سیر، ۷۵/۲۱). او همچون اسلافش به خدمت دیوان درآمد. پس از مرگ پدرش عزالدین ابوالفتوح، به روایتی مانند پدر استاد الدار مقتفی شد (ابن اثیر، همان، ۳۳۴/۱۱) و خلیفهٔ بعدی مستنجد، او را که پیش از آن مجدالدین لقب داشت، محیی‌الدین نامید و بر همان منصب ابقاء کرد (حیص بیص، ۳۷۵/۲، بیت ۳). اعتبار و قدرت او را در این سالها مشابه وزرا ذکر کرده‌اند (ذهبی، *المختصر*، همانجا؛ ابن فرات، ۴(۱)/۱۱۹). بی‌تردید وی اقتدارش را مرهون مستنجد بود (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۸۰/۱۰). به نظر می‌رسد که این اقدام خلیفه با هدف تضعیف وزیرش عون‌الدین یحیی بن محمد ابن هبیره (د ۵۶۰ ق) و برقراری نوعی موازنهٔ قدرت به نفع خود، به عمل آمده باشد (نک: ابن اثیر، همان، ۲۵۸/۱۱). حوادث سالهای بعد نیز مؤید این سیاست خلیفه است. رقابت و دشمنی او با وزرای وقت ـ ابن هبیره (ابن خلکان، ۲۴۱/۶ ـ ۲۴۲) و شرف‌الدین محمد بن ابی الفتح معروف به ابن بلدی (د ۵۶۶ ق) و نقش وی در مرگ خلیفه مستنجدو وزیر ابن‌بلدی (ابن‌طقطقی، ۳۱۷؛ ابن‌فرات، ۴ (۱)/۱۲۰ـ را می‌توان مهم‌ترین وقایع این برهه از زندگانی او دانست.

در باب دشمنی ابوالفرج محمد با ابن بلدی که به خلافت مستضیء انجامید، منابع ما تصویری نسبتاً روشن ارائه می‌نمایند. اصولاً مستنجد با توجه به قابلیت ابن بلدی، در ۵۶۳ ق او را به قصد کاهش قدرت ابوالفرج محمد به وزارت خود برگزید و در این باره به وی تذکراتی داد (ابن اثیر، همان، ۳۳۲/۱۱ ـ ۳۳۳). اقدامات ابن بلدی در اجرای اوامر خلیفه ناخشنودی ابوالفرج محمد و قطب‌الدین قایماز امیر الامرای پرقدرت بغداد را فراهم آورد. آنان در آغاز اعمال وزیر را خودسرانه و نتیجهٔ دشمنی او می‌پنداشتند، اما هنگامی که ابوالفرج به کمک یکی از ایادی خود از دستوری که خلیفه برای قتل او و قایماز به ابن بلدی صادر کرده بود، آگاه شد، با کمک قایماز موجبات قتل خلیفهٔ بیمار را در حمام فراهم آورد. آنگاه این دو، ابومحمد حسن بن مستنجد

را ــ بدان شرط که وزارت به ابوالفرج بن محمد و استاد الداری را به پسر او ابوالفضل کمال‌الدین و سپهسالاری را به قطب‌الدین قایماز دهد (ابن طقطقی، ۳۱۷، ۳۱۸) ــ با لقب مستضیء بامرالله به خلافت رساندند (۵۶۶ ق/ ۱۱۷۱ م). پس از این واقعه جان و مال ابن بلدی دچار کینه‌توزی ابوالفرج محمد شد و پس از قتل وی جسدش را به دجله انداختند (ابن اثیر، همان، ۳۶۰/۱۱ - ۳۶۲؛ ابن فرات، ۴(۱)/۱۱۸ - ۱۲۱).

خلیفهٔ جدید ابوالفرج را اراضی اقطاعی و لقب عضدالدین بخشید و به وزارت خود برگماشت (همو، ۴(۱)/۱۲۱). دوران وزارت عضدالدین چندان نپایید. زیرا درنتیجهٔ مخالفت قایماز با وی، مستضیء در شوال ۵۶۷ ق وادار به عزلش شد. در این رخداد خانهٔ عضدالدین غارت شد (ابن اثیر، همان، ۳۷۵/۱۱؛ ابن فرات، ۴(۱)/۱۸۷؛ ابن طقطقی، ۳۲۰). او با وجود خانه نشینی از چنان موقعیتی برخوردار بود که خلیفه در ۵۶۹ ق درصدد برآمد، وزارت را مجدداً به او محول کند، اما قایماز نه تنها با این تصمیم به مخالفت برخاست، بلکه خواستار اخراج عضدالدین و خانواده‌اش از بغداد شد. ازاین‌رو وی مجبور شد مدتی را در رباط یکی از مشایخ صوفیه به‌نام صدرالدین عبدالرحیم بن اسماعیل و سپس در خانهٔ ابوعبدالله ابن معمر نقیب علویان به‌سر برد. سرانجام در جمادی‌الآخر همان سال به خانهٔ خود بازگشت (ابن اثیر، همان، ۴۰۹/۱۱ - ۴۱۰؛ ذهبی، *المختصر*، همانجا). اقتدار و ترکتازی قایماز چندان دوام نیافت. به دنبال اختلافی که با ظهیرالدین ابن‌عطار خزانه‌دار مورد اعتماد مستضیء داشت و شورش نافرجامی که با کمک برادر زنش تنامش به راه انداخت، از بغداد رانده شد و در راه موصل درگذشت (ابن اثیر، همان،۴۲۴/۱۱ - ۴۲۶).پس‌ازمرگ قایماز، خلیفه‌در۵۷۰ق‌عضدالدین را مجدداً به وزارت گماشت. او این بار به رغم کارشکنیهای ظهیرالدین ابن عطار (ابن تغری بردی، ۸۱/۶ - ۸۲)، مقام خود را تا پایان عمر حفظ کرد. با وجود اینکه منابع موجود متفق‌القولند که عضدالدین در ۵۷۳ ق هنگامی که با شکوه و جلال فراوان از بغداد عازم حج بود، به دست فدائیان اسماعیلیه از پای درآمد و به موجب وصیتش در کنار پدرش به خاک سپرده شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۸۰/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۴۴۶/۱۱ - ۴۴۷)، اما از برخی گزارشها می‌توان دریافت که محرکان اصلی قتل وی خلیفه و ظهیرالدین ابن عطار بودند (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱)/۳۴۲، ۳۴۶ - ۳۴۹). نظر به سوابق همکاری اسماعیلیه با دشمنانشان در اینگونه موارد (هاجسن، ۲۲۶ - ۲۲۸) سخن مذکور بعید نمی‌نماید.

عضدالدین حافظ *قرآن* بود (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). وی را مردی فاضل و دوستدار علم شمرده‌اند و توجه او به علما و صوفیه و کرم و سخاوتش‌مورد تأکید قرار گرفته‌است (همانجا؛ صفدی، ۳۳۵/۳). شعرایی چون حیص بیص (۳۷۵/۲، جم) و ابن تعاویذی (صص ۱۹۷، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۹۸، ۴۶۴) او را ستوده‌اند. او در حیات سیاسی خود به قبضه کردن امور می‌کوشید و در نابودی رقیبان و کینه‌ورزی با آنان از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد (همو، ۳۰)، از آن جمله است قتل پسران ابن هبیره و عده‌ای دیگر (ابن جوزی، یوسف، ۸(۱)/۳۴۹؛ ابوشامه، ۱(۲)/۷۱۴ - ۷۱۵). خصومت با پیروان ابوحنیفه و حمایت از شافعیان را می‌توان سیاست مذهبی او در دوران وزارتش دانست (ابن فرات، ۴(۱)/۱۲۳، ۱۳۵). با توجه به حوادثی که پس از مرگ عضدالدین رخ داد، وی را باید آخرین چهرهٔ مقتدر آل رفیل به شمار آورد.

۸. **ابوالفضل عبیدالله بن عضدالدین** (مق ۵۷۸ ق/۱۱۸۲ م)، ملقب به کمال‌الدین، استادالدار مستضیء. عمادالدین کاتب از او با عنوانهایی مانند «غضنفر و رئیس» آل رفیل یاد کرده است (۱(۱)/۱۶۲). او از اواخر عصر مستنجد در عرصهٔ سیاست پدیدار شد. منصب استادالداری وی چنانکه گفته شد یکی از شروط پدرش برای تفویض خلافت به مستضیء بود. از همین‌رو، نخستین بار که پدر به وزارت رسید، پسر نیز عهده‌دار منصب مذکور شد و لقبش از بهاءالدین به کمال‌الدین تغییر یافت (حیص بیص، ۲۹/۲، ۳۰، ۳۷۹؛ قس: عمادالدین، همانجا). با برکناری‌عضدالدین از وزارت در ۵۶۷ ق او هم دستگیر شد (ابن فرات، ۴(۱)/۱۸۷). بعید به نظر می‌رسد که در ایام مخالفت قایماز با پدرش وی از تنگناها در امان مانده باشد. نشانهٔ این امر، آنکه در دورهٔ دوم وزارت پدر منصب سابق به او داده نشد (نک: ابن اثیر، همان، ۴۳۴/۱۱). با شروع خلافت الناصر لدین الله (۵۷۵ - ۶۲۲ ق) او و سایر افراد خاندانش بیش از پیش دچار سختیها شدند. مجدالدین ابوالفضل ابن صاحب استادالدار پراقتدار خلیفه الناصر (نک: همان، ۴۵۹/۱۱، ۵۶۲) به سبب خصومت قبلی و واهمه از کمال‌الدین و خاندانش به آنان سخت گرفت. در ۵۷۸ ق کمال‌الدین را به دستور استادالدار به زندان افکندند و مال بسیاری از او طلب کردند. علاوه بر اینکه از خانهٔ کمال‌الدین ۲۰٬۰۰۰ دینار برگرفتند، کتابخانهٔ نفیس او را نیز فروختند و بهای آن را ضبط کردند. کمال‌الدین سرانجام بر اثر شکنجه درگذشت و جسدش را شبانه در دجله انداختند و تا مدتی هیچ کس از قتل او مطلع نشد (ایوبی، ۷۴ - ۷۵). حیص بیص (همانجا) از جملهٔ ستایندگان او بود.

با مرگ کمال‌الدین آخرین شخصیتی که قادر به حفظ خاندان رئیس الرؤسا در برابر دشمنان بود، از میان رفت و دوران خواری آنان آغاز گردید. به گفتهٔ ایوبی (همانجا) کار بدانجا رسید که پردگیان این خاندان را حرمتی نماند و سرنوشت آنان مایهٔ عبرت اهل بغداد شد.

۹. **ابونصر علی بن عضدالدین** (د ۵۸۲ ق/ ۱۱۸۶ م)، ملقب به عمادالدین. قبل‌از وزارت‌پدرش، شهاب‌الدین لقب‌داشت (عمادالدین، ۱(۱)/۱۷۲؛ حیص بیص، ۳۷۹/۲). او در بغداد از ابوالفضل ارموی، ابوالوقت سگزی و عده‌ای دیگر از مشایخ حدیث شنید. خود نیز حدیث روایت می‌کرد. ابوالقاسم ابن بندنیجی، عبدالله بن مبارک خزاعی و گروهی دیگر از او حدیث شنیدند (ابن جوزی، یوسف،

۸(۱)/۳۹۱؛ ذهبی، *المختصر*، ۳۱۲).

او خطی خوش داشت و شعر نیز می‌سرود (صفدی، ۴۸/۲۲). نمونهٔ اشعار او را عمادالدین کاتب ضبط کرده است (۱(۱)/۱۶۷). راجع به مشاغل و مناصب وی اطلاعی در دست نیست. گفته‌اند که وی پس از قتل پدرش هرگز در امور حکومتی شرکت نکرد (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ صفدی، ۴۷/۲۲). ظاهراً ماجرای قتل عضدالدین و حوادث بعدی چنان وی را متألم ساخت که به زهد و تصوف روی آورد و برای صوفیه در بغداد رباطی بنا کرد و موقوفاتی بدان اختصاص داد (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ عمادالدین، ۱(۱)/۱۶۶ ـ ۱۶۷). این گوشه‌گیری مانع از سختگیری مخالفان خاندان رئیس الرؤسا نسبت به او نشد. بعد از قتل برادرش کمال‌الدین، استادالدار مجدالدین ابن صاحب به بهانهٔ استیفای حقوق برادران یتیمش او را زندانی کرد. مجدالدین که خواستار قلع و قمع این خاندان بود، در صدد برآمد که به نیرنگ او را به گریز وادارد و از خلیفه جواز قتل عام تمام افراد خاندان رئیس الرؤسا را به دست آورد. عمادالدین نیز بدون توجه به این توطئه در ۵۷۸ ق مخفیانه به شام گریخت و به صلاح‌الدین ایوبی پناهنده شد (ایوبی، ۱۲۴). در دمشق مورد عنایت صلاح‌الدین قرار گرفت و به رغم سعایتها تا پایان عمر همانجا به احترام زیست و سرانجام در ۴۴ سالگی در دمشق درگذشت و صلاح‌الدین بر جنازهٔ او نماز گزارد و جسدش را در قاسیون دمشق به خاک سپردند (ابن جوزی، یوسف، همانجا). عمادالدین کاتب که از دیرباز با وی دوستی داشت (۱(۱)/۱۶۷، ۱۷۲)، او را به حسن خلق و زهد ستوده است. ارتباط این دو در دوران اقامت عمادالدین در دمشق نیز قطع نشد (همو، ۱(۱)/۱۶۸). وی ممدوح ابن تعاویذی بود.

۱۰. **ابوجعفر عبدالله بن ابوشجاع مظفر بن هبة الله** (۵۱۹ـ ۱۹ صفر ۵۹۲ ق/ ۱۱۲۵ ـ ۲۳ ژانویهٔ ۱۱۹۶ م)، ملقب به اثیرالدین، ادیب و از دیوانیان عصر مستنجد و مستضیء. او از ابومنصور محمد ابن خیرون، محمد بن احمد بن توبه، ابوسعد احمد بغدادی و دیگران حدیث شنید و خود نیز روایت حدیث می‌کرد (منذری، ۲۴۴/۱). نام کسانی که از او حدیث شنیدند و روایت کردند، موجود است (نک: ابن صابونی، ۹ ـ ۱۰).

وی در نظم و نثر دست داشت و بـه گفتهٔ عمادالدین کاتب (۱(۱)/۱۵۱) به نثر بیش از نظم می‌پرداخت. نمونه‌هایی از آثار ادبی وی بـر جـا مـانـده است (همو، ۱(۱)/۱۵۱ـ۱۶۲؛ ابن تعاویذی، ۴۶۲ـ۴۶۳). وی نیز شغل دیوانی پیش گرفت، اما از مناصب او اطلاع چندانی در دست نیست. به گفتهٔ صفدی (۶۲۶/۱۷) در غیاب سدیدالدوله ابن انباری (د ۵۵۸ ق/۱۱۶۳م) یک چند نیابت دیوان انشاء را عهده‌دار شد. وی نظارت بر مالیهٔ نواحی دجیل و پس از آن حله را نیز از جمله مقامات او ذکر می‌کند. ابوجعفر در دوران مستنجد مورد بی‌مهری قرار گرفت و در ۵۶۰ ق به زندان افتاد (عمادالدین، ۱(۱)/۱۵۰ـ۱۵۱، ۱۵۴ـ۱۵۹). با توجه به هجویه‌ای که دربارهٔ وزیر وقت عون‌الدین یحیی بن هبیره سروده بود (همو، ۱(۱)/۱۵۶)، اثر و نقش وزیر در زندانی شدن وی بعید نمی‌نماید. گرچه در همان ایام از زندان رها شد، اما در دوران مستضیء به علتی نامعلوم بار دیگر زندانی شد (همو، ۱(۱)/۱۵۸، ۱۶۱). در مورد بقیهٔ عمرش چیزی دانسته نیست. احتمالاً او نیز از سختگیریهای مجدالدین ابن‌صاحب در امان نمانده است (ایوبی، ۷۵، ۱۷۳).

۱۱. **عزالدین ابومنصور بن عضدالدین**، تنها کس از خاندانش بود که از دشمنی مجدالدین ابن صاحب در امان ماند (همو، ۷۵). با مقایسهٔ گفتهٔ ایوبی (همانجا) دربارهٔ علت حسن رابطهٔ مجدالدین ابن‌صاحب با عزالدین ابومنصور ابن‌رئیس‌الرؤسا و سخنان ابن‌فوطی راجع به ساده لوحی و طول عمر فردی از این خاندان با نام محمد بن ابوالفرج ابن رئیس الرؤسا (*الحوادث*، ۲۵۶) به ظن غالب می‌توان گفت که این دو نام متعلق به یک نفر است. او نیز قسمت اعظم عمرش را به کار در دیوان سپری کرد و در ۶۴۹ ق/ ۱۲۵۱م درگذشت. عمرش را بیش از ۸۰ سال ضبط کرده‌اند (همانجا). در *دیوان* ابن تعاویذی (صص ۲۱۹، ۳۵۸) از او و اشعاری که دربارهٔ اوست، یاد شده است.

۱۲. **علم‌الدین ابوطاهر**، احتمالاً از نسل تاج‌الدین حسن بن عبدالله بود. از او در ماجرای رقابتی که در دربار الناصرلدین الله برقرار بود، یاد شده است. زمانی که مخالفان استادالدار مجدالدین ابن صاحب به عزل وی می‌کوشیدند، درصدد برآمدند با عنوان کردن خاندان رئیس الرؤسا خلیفه را ترغیب کنند تا فردی از این خاندان را به جانشینی مجدالدین برگزینند. بدین منظور علم‌الدین ابـوطـاهر را ــ که به سبب تمول دو همسرش می‌توانست با پرداخت هدایا و مبالغی هنگفت خلیفه را موافق و نظر امرا و متنفذان را مساعد سازد ــ به الناصرلدین‌الله پیشنهاد کردند. این امر مورد موافقت خلیفه قرار گرفت، اما به رغم مخارجی که علم الدین در این راه متحمل شد، به سبب مقابلهٔ مجدالدین ابن‌صاحب، نقشهٔ مذکور عقیم ماند و در رمضان ۵۷۸ استادالدار به تقاضای عفو علم الدین پاسخ مثبت داد (ایوبی، ۸۷ـ۸۸).

۱۳. **ابوالفتوح مبارک بن عضدالدین** (۵۶۰ـ۴ ذیقعدهٔ ۶۴۵ ق/ ۱۱۶۵ـ۲ مارس ۱۲۴۸م)، ملقب به عضدالدین، خزانه‌دار الناصرلدین الله. او از یحیی بن ثابت و تَجَنّی الوهبانیة حدیث شنید. ابونصرابن شیرازی و محمدبن احمد بِجَدّی از او روایت می‌کردند (ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۱)/ ۴۴۸؛ ذهبی، سیر، ۲۲۹/۲۳). وی در دیوان عهده‌دار مشاغل مختلفی بود (ابن فوطی، *الحوادث*، همانجا). چنانکه مدتی ریاست دارالتشریفات داشت و پس از مرگ نصر بن ناصر بن مکی، الناصرلدین‌الله او را به خزانه‌داری برگزید و خانه، غلامان و چهارپایان خزانه‌دار سابق را در اختیار او قرار داد (شعبان ۶۰۵ ق/ فوریهٔ ۱۲۰۹). ناتوانی ابوالفتوح مبارک در ایفای وظایف موجب گردید که پس از مدتی کوتاه در ۷ ذیقعدهٔ همان سال عزل شود و آنچه را که خلیفه در آغاز به اختیار وی نهاده بود، بازپس دهد (ابن ساعی،

۲۶۴/۹-۲۶۶؛ ابن اثیر، همان، ۲۸۳/۱۲). پس از آن وی تا پایان عمر خانه‌نشین شد و به فراگیری علوم مختلف از جمله ریاضیات، هندسه، فلسفه و طب پرداخت. وی ظاهراً به تصوف نیز گرایش پیدا کرد و در جوار خانه‌اش رباطی برای صوفیه ساخت و موقوفات بسیاری برای آن تعیین کرد (ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۱)/۴۴۸-۴۴۹، *الحوادث*، ۲۲۸؛ ذهبی، همان، ۲۳۰/۲۳؛ غسانی، ۵۶۰). ابن فوطی از اشعار خوب و «رسائل» او سخن به میان آورده است (*تلخیص*، همانجا) که هیچ یک در دست نیست.

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانیة؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ همو، *اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن بلخی، *فارسنامه*، به کوشش گ. لسترنج و رینولد آلن نیکلسون، لندن، ۱۹۲۱م؛ ابن تعاویذی، محمدبن عبیدالله، *دیوان*، به کوشش د. س. مارگلیوث، قاهره، ۱۹۰۳م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ساعی، علی بن انجب، *الجامع المختصر*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن صابونی، محمدبن علی، *تکملة اکمال الاکمال*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، *الاشارة الی من نال الوزارة*، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ ابن عمرانی، محمدبن علی، *الانباء فی تاریخ الخلفاء*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۶۳ ش؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲م؛ همو، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة والنهایة*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ ابوشامه، عبدالرحمن ابن‌اسماعیل، *کتاب الروضتین*، به کوشش محمدحلمی محمد احمد و محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۶۲م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ایوبی، محمد ابن عمر، *مضمار الحقائق و سر الخلائق*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۴۰۱ق؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، ریاض، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳م؛ حیص بیص، سعدبن محمد، *دیوان*، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تاریخ الاسلام*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد بن علی، *راحة الصدور* به کوشش محمداقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ زامباور، *معجم الانساب والاسرات*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری*، بیروت، دارالمعرفة؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی و فهمی ابوالفضل، قاهره، ۱۹۷۷م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، ج ۳، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳م، ج ۱۲، به کوشش رمضان عبدالتواب، ویسبادن، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م، ج ۱۷، به کوشش درتئاکراورلسکی، ویسبادن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م، ج ۲۲، به کوشش رمزی بعلبکی، ویسبادن، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر* (القسم العراقی)، به کوشش محمد بهجة الاثری وجمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ غسانی، ملک اشرف، *العسجد المسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت/بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحیط*؛ کلوزنر، کارلا، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ المؤید فی‌الدین، هبة الله بن موسی، *سیرة*، به کوشش محمدکامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ هاجسن، گ. س.، *فرقهٔ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۳ ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

محمدعلی کاظم بیگی

اِبْنِ مَسیحی، شهرت چند تن از پزشکان و دانشمندان مسیحی عراق که در سده‌های ۶ و ۷ ق / ۱۲ و ۱۳ م در بغداد می‌زیسته‌اند. از زندگی آنان آگاهی دقیقی در دست نیست، لیکن می‌دانیم که دو تن از آنان از پزشکان دربار الناصرلدین الله عباسی (حک ۵۷۵ - ۶۲۲ ق/ ۱۱۸۰ - ۱۱۲۵ م) بوده‌اند (ابن‌عبری، ۲۳۸).

۱. **ابوالحسن (ابوالحسین) صاعد بن هبة الله بن مؤمل** (د ذیحجهٔ ۵۹۱ / نوامبر ۱۱۹۵)، پزشک دانا به علوم منطق و فلسفه. وی از شاگردان ابن تلمیذ (د ۵۶۰ ق / ۱۱۶۵ م) بود (قنواتی، ۱۸۲) و نزد علی بن عبدالرحیم عصار و عبدالله بن خشاب نحوی و ابن حیا نویسندهٔ برجسته، ادبیات فراگرفت (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۳/۱). او از نزدیکان خلیفه الناصر بود و به این سبب به مقام و ثروت فراوان رسید (همانجا). تنها اثر طبی به جای مانده از او *الصفوة* است که مشتمل بر طب نظری و عملی است (ابن عبری، همانجا). نسخ خطی این کتاب در بیروت و حلب موجود است (بستانی؛ حداد، ۷۱). گراف(II/200) این کتاب را گم شده دانسته و دو اثر دیگر به او نسبت داده است: ۱. مقاله‌ای دربارهٔ وحدت و تثلیث؛ ۲. ردیّه‌ای بر کلیمیان. نسخه‌های خطی این دو اثر در مجموعهٔ اسباط موجود است.

۲. **ابوالخیر ابن مسیحی**، برادر ابوالحسن ابن مسیحی و از شاگردان ابن تلمیذ (ابن عبری، ۲۳۸ - ۲۳۹). بنا به گفتهٔ بستانی ابوالخیر شاعر نیز بوده و شعرهایی به زبان سریانی از وی برجای مانده است (۴۰/۴). ابن‌عبری (همانجا) کتاب *الاقتضاب* را که تلخیص کلیات *قانون* ابن‌سینا بوده و نیز *انتخاب الاقتضاب* را که تلخیص کتاب اول است، به وی نسبت داده است.

ابن ابی اصیبعه (۱ / ۳۰۱ - ۳۰۲) از پزشکی به نام ابونصر سعیدبن ابی الخیر بن عیسی ابن‌مسیحی یاد کرده که در ۵۹۸ ق / ۱۲۰۲ م در دربار الناصر خلیفهٔ عباسی، جانشین ابوالخیر ابن مسیحی پزشک خلیفه شده بوده است. وی از برادریِ ابونصر با ابوالحسن صاعدبن هبة الله سخنی نگفته، همان دو اثر منسوب به ابوالخیر مسیحی، یعنی *الاقتضاب* و *انتخاب الاقتضاب* را به ابونصر نسبت داده است. همهٔ نسخ خطی این دو کتاب، بجز یک مورد، نام ابونصر سعیدبن ابی الخیر را برخود دارند و نشانی از نسخه‌ای به نام ابوالخیر ابن مسیحی به دست نیامده است. از سوی دیگر ابن ابی اصیبعه (همانجا) از درمان سنگ مثانهٔ خلیفه الناصر توسط ابونصر یاد کرده و صفدی نیز همین مطلب را آورده است (۲۱۰/۱۵ - ۲۱۱).

نسخه‌های خطی *الاقتضاب* در برخی کتابخانه‌ها از جمله مجلس شورا (دانش پژوه، ۳۰۶/۲) و ظاهریه (ظاهریه، ۳۷/۲) موجود است. نسخه‌های خطی *انتخاب الاقتضاب* نیز در بسیاری از کتابخانه‌ها از جمله ظاهریه (ظاهریه، ۴۷۳)، پاریس (بلوشه، 4708)، مونیخ (آومر، شم 831) و نیز کتابخانهٔ سامی ابراهیم حداد (حداد، ۷۵ ـ ۷۷، شامل ۴ نسخه که در یکی از آنها نام مؤلف به صورت نصر سعید بن ابی‌الحنین تحریف شده است) نگهداری می‌شود.

۳. سبریشوع ابن مسیحی (۶۲۳ ـ ۶۵۴ ق / ۱۲۲۶ ـ ۱۲۵۶ م)، ادیب، شاعر و روحانی مسیحی (گراف، همانجا). از زندگی او اطلاعی در دست نیست.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ بستانی؛ حداد، فرید سامی، *فهرس المخطوطات الطبیة و العربیة*، حلب، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ دانش پژوه و انواری، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش برند راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ظاهریه، خطی (الطب والصیدلة)؛ قنواتی، جورج شحاته، *المسیحیة والحضارة العربیة*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر؛ نیز:
Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in Muenchen*, Wiesbaden, 1970; *Blochet;* Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican City, 1947.

شهناز رازپوش

اِبْنِ مَشْطوب، ابوالعباس احمدبن علی‌بن احمدبن ابی‌الهیجاء ابن عبدالله‌بن ابی‌الخلیل‌بن مرزبان هَکّاری، ملقب به عمادالدین (۵۷۵-۶۱۹ق / ۱۱۷۹-۱۲۲۲م)، از امیران سلسلهٔ ایوبیان مصر و از اکراد هَکّاریّه. واژهٔ مشطوب به معنی «شکافته شده» است و چون پدرش اثر شکافتگی در صورت داشت، به این نام شهرت یافت (ابن‌خلکان، ۱۸۰/۱).

پدر وی سیف‌الدین علی که از امیران بزرگ به شمار می‌رفت، جاه و منزلتی همانند شاهان داشت و شهر نابلس تیول او بود. پس از درگذشت وی در ۵۸۸ق / ۱۱۹۲م، سلطان صلاح‌الدین ایوبی ثلث آن را جهت مصارف بیت‌المقدس تعیین کرد و بقیه را ابن‌مشطوب در اختیار گرفت (همو، ۱۸۰/۱ ـ ۱۸۱).

ابن‌مشطوب در ۵۹۵ق / ۱۱۹۹م که ملک عادل، احمدبن ایوب، حاکم مصر ارتفاعات ماردین را به تصرف درآورد، در خدمت او بود (ابن‌نظیف، ۸). سپس در حدود ۵۹۸ق به خدمت ملک ظاهر حاکم حلب پیوست. ملک‌ظاهر شهر مَنبج و قلعهٔ نجم را به او واگذار کرد، اما دیری نپایید که ملک فائز پسر عادل در غیبت ملک ظاهر، منبج را از چنگ او به درآورد. ملک‌ظاهر از دمشق مراجعت کرد و منبج را بازپس گرفت و پس از آنکه قلعه و حصار آن را ویران ساخت، آن را به ابن‌مشطوب بازگرداند (ابن‌فرات، ۴(۲)/۲۲۲ ـ ۲۲۴؛ ابن‌نظیف، ۲۰ ـ ۲۲). چندی بعد ملک ظاهر تمام تیولی را که به او بخشیده بود، بازپس گرفت و ابن‌مشطوب ناگزیر به استخدام ملک اشرف درآمد و ملک‌اشرف شهر رأس‌عین را به او واگذار کرد (ابن‌نظیف، ۲۵، ۳۸ ـ ۳۹). وی مدتی نیز مجدل از نواحی خابور را در اختیار داشت (همو، ۶۰).

در ۶۱۴ق / ۱۲۱۷م یعنی هنگامی که صلیبیان قصد تسخیر شهر دمیاط را داشتند، او با سپاهیانش در خدمت ملک کامل محمدبن احمد که از آغاز حکومتش چندان نمی‌گذشت، درآمد. هنگامی که ملک کامل در ساحل نیل راه را بر صلیبیان بسته بود، ابن‌مشطوب به همراه چندتن از امرا تصمیم به خلع ملک کامل و جانشینی برادرش ملک فائز گرفتند، اما کامل از این توطئه آگاه شد و شبانه به قریه‌ای به نام اشموم طنّاح گریخت. سحرگاه که سپاهیان از ماجرا باخبر شدند، شتابزده و سراسیمه به ملک کامل پیوستند (ابن‌اثیر، ۳۲۰/۱۲)، ولی او که اعتمادش را نسبت به همهٔ سران لشکر از دست داده بود، ماندن در مصر را جایز ندید و قصد یمن داشت که برادرش ملک معظم، عیسی‌بن احمد حاکم دمشق، به یاری او شتافت (ابوشامه، ۱۱۶).

به دنبال توطئهٔ ابن‌مشطوب و از هم گسیختن سپاه مسلمین، صلیبیان به آسانی از نیل گذشتند و بدون هیچ مقاومتی دمیاط را تسخیر کرده، به چپاول و غارت پرداختند و خسارات جبران‌ناپذیری بر دمیاط و اهالی آن وارد ساختند (ابن اثیر، ۳۲۵/۱۲-۳۲۶). ملک معظم پس از این واقعه ابن‌مشطوب را با حیله از مصر اخراج کرد (مقریزی، ۱(۱)/۱۹۷؛ ابن‌جوزی، ۸(۲)/۶۰۲) و برادر خود فائز را نزد برادر دیگرش ملک اشرف فرستاد که در بین راه موصل به سنجار جان سپرد (ابوشامه، ۱۲۳). ابن‌مشطوب به تنهایی رهسپار حماه شد و در آنجا رحل اقامت افکند تا اینکه سپاهی با ۷۰۰ سوار فراهم آورد و به طرف حلب به راه افتاد و در سر راه به غارت و چپاول پرداخت. ملک اشرف به قصد ممانعت و سرکوب او سپاهی آماده ساخت و به سوی او شتافت. اما بین آن دو توافقی حاصل شد و ملک اشرف دو شهر رأس‌عین‌الخابور و زلیبا را به او بخشید (ابن‌نظیف، ۷۷-۷۸)، ولی ابن‌مشطوب دوباره در ۶۱۷ق بر ضدّ ملک‌اشرف آمادهٔ حمله شد و در سنجار حاکم ماردین، نجم‌الدین ابن‌ابی عصرون، به یاری او برخاست. دیری نگذشت که بین ملک اشرف و حاکم ماردین تفاهمی پدید آمد که در نتیجه، ابن‌مشطوب ناگزیر به طرف تل اعفر یا یعفر که قلعه‌ای بین موصل و سنجار است به راه افتاد. فارس‌الدین ابن‌صبره از نصیبین و بدرالدین لؤلؤ از موصل به قصد ممانعت او رهسپار تل‌اعفر شدند و در آنجا محاصره‌اش کردند. بدرالدین چون او را تسلیم دید، امانش داد و او را با خود به موصل برد و در آنجا آزادش گذاشت، ولی پس از چندی او را دستگیر کرد و به ملک اشرف تسلیم نمود. ملک اشرف که از ابن‌مشطوب خشمگین بود، او را در قلعهٔ حران در سیاه چالی به زندان افکند و به شکنجه‌اش پرداخت. عده‌ای از امیران و اطرافیان ملک‌اشرف از او شفاعت کردند، اما سودی نبخشید و سرانجام وی در حالی که دست و پایش در زنجیر بود و بدنش طعمهٔ حشرات شده بود، با وضع فجیعی زندگی را بدرود گفت. دخترش در شهر رأس‌عین برای او گنبدی ساخت و جسد او را از حرّان بدانجا منتقل کرد و به خاک

سپرد (ابن‌جوزی، ۲(۸)/۶۰۸ ـ ۶۰۹؛ ابن‌خلکان، ۱۸۱/۱).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌جوزی، یوسف‌بن قزاوغلی، *مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، بصره، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ ابن‌نظیف، محمدبن علی، *التاریخ المنصوری*، به کوشش ابوالعید دردو، دمشق، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ ابوشامه، عبدالرحمن‌بن اسماعیل، الذیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، قاهره، ۱۹۵۶م. عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ مَصال، ابوالفتح نجم‌الدین سلیم (سلیمان) بن محمدبن مصال لُکّی مغربی (مق ۵۴۴ق/ ۱۱۵۰م)، از امراء و وزرای فاطمیان در مصر. وی از مردم لُکّ از نواحی بَرقه، شهرکی بین اسکندریه و طرابلس بود و مانند پدر به بازیاری و بیطاری اشتغال داشت (یاقوت، ۳۶۴/۴؛ ابن‌خلکان، ۴۱۷/۳). از چگونگی راه یافتن وی به دستگاه فاطمیان اطلاعی در دست نیست. او در ۵۳۳ق/۱۱۳۹م، به امر الحافظ لدین الله فاطمی، ادارهٔ امور مملکت را ــ بی‌آنکه عنوان وزارت داشته باشد ــ تا مرگ خلیفه (۵۴۴ق/۱۱۴۹م) برعهده گرفت (دواداری، ۵۰۷؛ زامباور، ۱۴۹). حافظ در زمان حیات خویش از پسرش ظافر پیمان ستاند که چون به خلافت رسد، ابن‌مصال را به وزارت برگزیند. امیر سیف‌الدین ابوالحسن علی‌بن‌سَلّار والی اسکندریه که از وزارت ابن مصال ناخشنود بود، با پسرخواندهٔ خویش عباس‌بن ابی‌الفتوح صنهاجی، امیر ناحیهٔ غربی، اتفاق کرد که ابن‌مصال را از وزارت برکنار کند. چون ابن‌مصال از این تصمیم آگاه شد، نزد ظافر شکایت برد (ابن‌خلدون، ۴(۱) / ۱۵۵ ـ ۱۵۶). ظافر مجلسی ترتیب داد و در حضور امراء ابن‌مصال را وزیر ونایب خویش خواند و آنان را به اطاعت از وی دعوت کرد. امیران، گرچه نخست اظهار فرمانبرداری کردند، اما کمی بعد به تحریک امیری به نام لکرون، به یاری ابن‌سلار برخاستند. ظافر ناگزیر ابن‌مصال را با پول فراوان به جمع و تجهیز سپاه و دفع ابن‌سلار مأمور کرد (ابن‌منقذ، ۷). پس در جنگی که میان آن دو در محلی به نام دلاص درگرفت، ابن‌مصال کشته شد (دواداری، ۵۵۲ ـ ۵۵۳؛ ابن‌شاکر، ۴۷۵/۱۲). وی مردی شجاع و با تدبیر بود، ولی وزارتش بیش از چهل یا پنجاه روز نپایید. از قاضی و فقیه عُمارةبن ابی الحسن حکمی یمنی (د ۵۶۹ق) ابیاتی در ستایش او در دست است (صص ۲۱۶، ۲۲۸ ـ ۲۲۹، ۲۵۹).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌تغری بردی، *النجوم*؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷م؛ ابن‌قلانسی، *تاریخ*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن‌منقذ، اسامه، *کتاب الاعتبار*، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستون، ۱۹۳۰م؛ حکمی یمنی، عمارة بن ابی‌الحسن، *کتاب فیه النکت العصریة فی اخبار الوزراء المصریة*، به کوشش هارتویگ درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۷م؛ دواداری، عبدالله‌بن ایبک، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ زامباور، *معجم الانساب والاسرات الحاکمة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ یاقوت، *بلدان*. تهار مقیمی

اِبْنِ مَضاء، ابوالعباس احمدبن عبدالرحمن بن محمدلخمی قرطبی (۵۱۱ ـ ۵۹۲ ق / ۱۱۱۷ ـ ۱۱۹۶م)، فقیه، نحوی و محدث اوایل عصر موحدون اندلس. از نسبت لخمی او چنین بر می‌آید که نسب او به قبیلهٔ لخم که در اطراف شَذُونه و اشبیلیه اقامت داشتند (نک: ابن‌حزم، *جمهرة*، ۴۲۴)، می‌رسد. کنیهٔ او را ابوجعفر و ابوالقاسم نیز گفته‌اند (ابن‌ابار، ۸۹/۱؛ ابن‌فرحون، ۲۰۸/۱). وی در یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ اندلس در قرطبه زاده شد و در همانجا به تحصیل مقدمات علم پرداخت (ابن‌ابار، همانجا). کتاب *الموطأ* را نزد ابوعبدالله‌ابن‌اصبغ خواند و قرائات را از ابوالقاسم ابن‌رضی و نحو و ادب را از ابوبکرابن‌سمجون و ابوالعباس‌ابن خصیب فرا گرفت و از محضر ابن‌عربی که پس از برکناری از منصب قضا (ح ۵۳۰ ق)، در قرطبه به تدریس مشغول بود (نک: هـ د، ابن‌عربی، ابوبکر)، بهرهٔ بسیار برد. از دیگر استادان او در قرطبه می‌توان از ابن ابی‌الخصال، ابوطاهر تمیمی، عبدالملک ابن‌مسرة و ابوبکرابن‌مدیر یاد کرد (ابن‌ابار، همانجا؛ ابن‌خطیب، ۳۹۰/۲، ۵۲۱؛ ابن‌قاضی، ۱۴۲). پس از آن به اشبیلیه رفت و در آنجا قرائت نافع و ابن‌کثیر را از شریح آموخت و *الکتاب* سیبویه را نزد ابوالقاسم‌ابن‌رماک فرا گرفت و چندی در ملازمت وی به سر برد و آثار نحوی، لغوی و ادبی بسیاری را نزد وی خواند. آنگاه بار دیگر از محضر ابن‌عربی که در آن زمان در اشبیلیه به سر می‌برد، بهره جست. مدتی نیز در سبته از قاضی عیاض محدث مشهور اندلسی و در المریه از عبدالحق‌بن‌عطیه و ابوعبدالله‌ابن‌وضاح و ابوحجاج قضاعی حدیث شنید و از کسان بسیاری از جمله ابن‌موهب، ابن‌فندله و ابومروان باجی اجازهٔ نقل حدیث گرفت (ابن‌ابار، همانجا؛ ابن‌فرحون، ۲۰۹/۱؛ ابن‌جزری، ۶۷/۱؛ سیوطی، ۳۲۳/۱؛ گارثیاگومث، 238). ابن‌فرحون (همانجا)، ابن‌بشکوال (هـ م) را نیز از استادان او دانسته است. وی مجموعه‌های گرانقدری از احادیث گرد آورد که همه، هنگام تصرف المریه به دست مسیحیان، از میان رفت (همو، ۲۱۰/۱). افزون بر فقه، نحو و حدیث، در علوم دیگری از جمله طب، حساب و هندسه نیز دست داشت (سیوطی، همانجا). از شاگردان او می‌توان ابن‌دحیه، ابن‌حوط الله و علی‌بن محمد غافقی را نام برد (ابن‌دحیه، ۹۱؛ ابن‌خطیب، ۵۱۳/۱؛ سیوطی، همانجا). ابن‌مضاء که ظاهری مذهب بود، ابتدا منصب قضا را در فاس و بجایه به عهده گرفت و در ۵۷۸ ق، در زمان حکومت یوسف‌بن عبدالمؤمن (۵۵۸ـ ۵۸۰ ق / ۱۱۶۳ ـ ۱۱۸۴م) به قضای مراکش رسید و سپس «قاضی الجماعة» گردید و تا زمان یعقوب المنصور (حک ۵۸۰ ـ ۵۹۵ ق / ۱۱۸۴ ـ ۱۱۹۹م) در همین منصب باقی ماند. وی سرانجام در اشبیلیه درگذشت (ابن‌ابار، همانجا؛ ابن‌فرحون، ۲۱۰/۱ ـ ۲۱۱؛ ابن ابی‌زرع، ۲۰۶، ۲۱۶).

در روزگار ابن‌مضاء مذهب ظاهری رواج بسیار یافته بود و در زمان یعقوب المنصور سومین خلیفهٔ موحدون که خود از فقیهان بزرگ ظاهری به شمار می‌رفت (نک: مقری، ۱۰۲/۳؛ ضیف، ۶)، به اوج خود رسید. یعقوب حرکتی بر ضد مذاهب چهارگانه و به ویژه مذهب

مالک‌بن انس آغاز کرد. وی فرمان داد بسیاری از کتابهای فقهی این مذاهب را بسوزانند و فقها را بر آن داشت که جز براساس *قرآن* و سنت فتوا ندهند (مراکشی، ۲۷۹؛ ابن‌خلکان، ۱۱/۷؛ مقری، ۱۰۴/۳). ابن‌مضاء که از فقهای بزرگ آن روز به شمار می‌رفت، با الهام از اندیشه‌های مذهب ظاهری به ارزیابی نظرات و آراء نحویان پرداخت. او می‌دید که نحویان، ظاهر آیات *قرآن* را که پایهٔ نظرات خود او بود، فرو نهاده و به تأویلات و توجیهات گوناگون پرداخته‌اند و بدین‌سان در کلام خداوند فزونی و کاستی پدید می‌آورند. وی همهٔ نظریات و تأویلات آنان را مردود شمرد و آن را برابر آیین خود، فعلی حرام دانست (ابن‌مضاء، ۹۲ ـ ۹۳).

وی همهٔ انتقادات خود را به سوی نظریهٔ عامل که سنگ اصلی بنای نحو عربی است، متوجه ساخت و بر آن شد تا ارکان این نظریه را که نخستین نشانه‌هایش در کتاب *العوامل* خلیل بن احمد آمده بود (یوسف، ۵۵)، فرو ریزد. وی احتمالاً این اندیشه را از پیشینیان خود از جمله ابن حزم، فقیه ظاهری سدهٔ پیشین که از دیدگاه همین مذهب نظریهٔ عامل در نحو را موجب فساد زبان عربی دانسته بود (نک: *التقریب*، ۲۰۲)، الهام گرفته است، اما بی‌شک وی نخستین کسی است که انگونه گستاخانه بر ضد نحویان به پا خاست. اگر چه قرنها قبل از وی کسانی چون جاحظ و بعدها ابن جنی (ﻫ م) بر پاره‌ای از نظرات نحویان خرده گرفته بودند، اما آنان هیچ گاه از محدودهٔ چند انتقاد کوتاه پا فراتر ننهادند (ابن مضاء، ۸۶ ـ ۸۷؛ نیز نک: جاحظ، ۹۱/۱ ـ ۹۲).

ابن مضاء با همهٔ حساسیتی که نسبت به نظریه‌های شگفت نحویان داشت، باز تا تکیه‌گاه استواری چون ابن جنی نیافت، پا در این وادی خطرناک ننهاد، چه وی دیده بود که ابن جنی عامل رفع، نصب، جر و جزم را در متکلم می‌جوید، نه در جای دیگر (ابن مضاء، همانجا). بنابراین وی نظریهٔ عامل نحوی را نه تنها باعث سهولت کار زبان عربی ندانسته، بلکه آن را سبب فرو لغزیدن بلاغت این زبان تا حد انحطاط شمرده است (همو، ۸۸). وی در رد نظریهٔ تقدیر عوامل محذوفه گوید: این نظریه انسان را وادار به فرض مفاهیمی می‌کند که هیچ گاه مقصود گوینده نبوده است، زیرا اگر گوینده قصد چنان معناهایی را داشته باشد، بی‌شک لفظ مربوط به آنها را نیز بر زبان می‌آورد (صص ۸۷ ـ ۸۸؛ ضیف، ۲۰).

وی جملاتی مانند «زید فی الدار» را که جار و مجرور در آنها، مانند «فی الدار» گاه خبر، صله، صفت و یا حال واقع می‌شوند و نحویان متعلقات آنها را کلماتی محذوف از قبیل «کائنٌ»، «مستقرٌ» و «موجودٌ» در تقدیر می‌دانند، «تامه» می‌شمارد و بر آن است که همان حرف جر، رابط بین دو نسبت است و نیازی به متعلق محذوف نیست (ص ۹۹؛ ضیف، ۲۴)؛ چنانکه گویی وی حرف جر «فی» را در جملهٔ یاد شده، همچون فعل ربطی (مثلاً بودن) در بیشتر زبانهای هند و اروپایی می‌داند.

او در باب منادا و نظایر آن، نظر نحویان را که آنها را ـــ به سبب منصوب بودن ـــ مفعول عاملی محذوف مانند «أُنادي»، یا «أدعُو» می‌دانند، نمی‌پذیرد و در رد آن می‌گوید: چنانچه مثلاً به جای «یا عبدَالله» گفته شود «أدْعُو عبدَالله»، جملهٔ انشایی به جمله‌ای خبری تبدیل می‌شود و مدلول کلام تغییر می‌کند. وی بر همین مبنا نظر نحویان را در مورد فعل مضارع منصوب به «فاء» و «واو» سببیّه که پس از آن «أن» ناصبه‌ای در تقدیر می‌گیرند، نیز مردود می‌شمارد (نک: صص ۸۹ ـ ۹۰). نکتهٔ جالب آن است که وی ضمیرهای متصل را در فعلهای مثنیٰ و جمع مانند (قاما، قاموا، قُمن)، ضمیر نمی‌داند، بلکه مانند زبان‌شناسان امروز، آنها را تنها علامتهایی می‌داند که دلالت بر تثنیه و جمع دارند. در باب ضمایر مستتر نیز وی می‌پرسد: چه نیاز به فرض استتار چیزی که فایده‌ای بر آن مترتب نیست؟ و بر پایهٔ همین نظر فاعل را بر دو گونه می‌داند: مذکور یا محذوف و تأویل بیشتر از این را جایز نمی‌شمارد (صص ۱۰۳ ـ ۱۰۶؛ ضیف، ۲۵ ـ ۲۶). در باب تنازع و اشتغال نیز نظراتی دارد که اساس همهٔ آنها بر حذف عوامل است (نک: ابن مضاء، ۱۰۷ ـ ۱۴۱). وی همه جا از دیدگاه فقه ظاهری به مسائل نحوی می‌نگرد و پیش از آنکه عالمی نحوی باشد، فقیهی ظاهری است. از این رو علاوه بر الغای نظریهٔ عامل، علل و قیاس را نیز همان گونه که در فقه ظاهری نفی شده، مردود می‌شمارد (همو، ۱۵۶ ـ ۱۶۱).

با اینکه در برخی از نظریات وی کم و بیش بارقه‌هایی از ابداع به چشم می‌خورد و تلاش او در جهت بازسازی ساختار زبان عربی بر بنیادی ساده‌تر از نظریهٔ عامل، می‌توانست باعث تحولی جدی در عرصهٔ اصول نحو باشد، اما آن نظریات مورد توجه و استقبال نحویان قرار نگرفت و پس از او هیچ کس اقدامی اساسی در ادامهٔ این راه نکرد (قس: آذرنوش، «هشت») و هرگز دستور زبانی دیگر بر بنیادی سوای نظریهٔ عامل تدوین نگردید. اثر معروف او کتاب *الرد علی النحاة* یا *الرد علی النحویین* در ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م در قاهره به کوشش شوقی ضیف به چاپ رسیده است. شوقی ضیف بی‌شک تحت تأثیر همین کتاب و بر پایهٔ مقدمه‌ای که خود بر آن نوشته، بعدها کتاب *تجدید النحو* را نوشت. بی‌گمان وی نیز مانند دستورشناسان آغاز سدهٔ ۲۰ م، به خصوص ابراهیم مصطفی، امید آن داشت که نحو عربی را به راه ساده‌تری بکشاند، اما موفقیتی به دست نیاورد. جالب توجه آنکه در بین منابع کهن تا قبل از سیوطی نامی از کتاب *الرد علی النحاة* به میان نیامده و تنها به دو اثر یافت نشدهٔ وی به نامهای *المشرق فی النحو* یا *المشرق فی العربیة* و *تنزیه القرآن عما لایلیق به من البیان* که هر دو در نحو بوده‌اند، اشاره شده است (نک: ابن ابار، ۸۹/۱؛ فیروزآبادی، ۲۱ ـ ۲۲؛ سیوطی، همانجا). چه بسا، کتاب *الرد علی النحاة* یکی از این دو کتاب بوده که بعدها نام آن به دست ناسخین تغییر یافته است. ابوالحسن ابن خروف، نحوی معروف کتابی با نام *تنزیه ائمة النحو عما نسب الیهم من الخطأ و السهو* در رد کتاب *تنزیه القرآن* وی نوشته بوده است (ابن ابار، همانجا).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *آموزش زبان عربی*، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن ابار، محمد بن

عبدالله، *التکلمة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی زرع، علی بن عبدالله، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *التقریب لحد المنطق*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ همو، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ ابن مضاء، احمد بن عبدالرحمن، *کتاب الرد علی النحاة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بغیة الملتمس*، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ ضیف، شوقی، مقدمه بر *کتاب الرد علی النحاة* (نک: ابن مضاء در همین مآخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ یوسف، س. م.، «دستور زبان و فرهنگ نویسی»، ترجمهٔ علی محمد حق‌شناس، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۳، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Garcia Gómez, E., "Filologfa y literatura", *Al-Andalus*, 1948, vol. XIII.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِبْنِ مِطْران، ابونصر موفق‌الدین اسعد بن ابی الفتح الیاس بن جرجیس المطران، پزشک و داروشناس مسیحی تبار سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م. از زندگی او پیش از آغاز طبابتش اطلاع چندانی در دست نیست. ابن جوزی که اثر او قدیم‌ترین منبع ما دربارهٔ ابن مطران است، اشاره‌ای به این دوره از زندگی او نکرده است. مبسوط‌ترین آگاهیها دربارهٔ فعالیت علمی او و پدرش را در اثر ابن ابی اصیبعه می‌توان یافت که خود در تألیف کتابش از آثار ابن مطران بسیار بهره برده است (نک: دنبالهٔ مقاله). الیاس پدر موفق‌الدین در طلب علم سفرهای بسیار می‌کرد و مدتی نیز برای فراگیری مبانی مسیحیت و مذاهب آن به روم رفت. اما به نظر می‌رسد که لقب «مطران» از آنِ جرجیس پدر الیاس بوده که احتمالاً منصبی کلیسایی داشته است. الیاس چون به عراق آمد، ملازمت امین‌الدوله ابن تلمیذ پزشک مشهور را اختیار کرد و کتابهای بسیار نزد او خواند تا خود به طب مشهور شد. وی سرانجام در دمشق اقامت گزید و تا هنگام مرگ در همانجا به طبابت روزگار می‌گذرانید.

موفق‌الدین در دمشق زاده شد و هم در آنجا رشد یافت. از نام استادان او جز مهذب‌الدین ابن‌نقاش طبیب، آگاهی نداریم، اما می‌توان حدس زد که وی پیش از همه، نزد پدرش به تحصیل پرداخته است. اینکه گفته‌اند نحو و لغت و ادب عرب را نزد شیخ تاج‌الدین زید بن حسن کندی فراگرفت (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۵/۲)، باید مربوط به دوران میان سالی او باشد که در خدمت صلاح‌الدین ایوبی می‌زیست (قس: همو، ۱۷۶/۲). دانسته نیست که ابن مطران چگونه به صلاح‌الدین پیوست، ولی نزد او پایگاهی بلند یافت و سلطان ایوبی که همواره در پیکار با صلیبیان روزگار می‌گذرانید، پیوسته ابن مطران را با خود به سفر می‌برد و طبیب را از عطایای کلان خود بهره‌مند می‌کرد. ابن مطران به سبب طبابت برای امرای دولت و رقابت این امرا که در اعطای مال و تقرب بدو بر یکدیگر پیشی می‌جستند، چندان کارش بالا گرفت که سخن از وزارتش رفت (همو، ۱۷۵/۲، ۱۷۶). چنانکه از بیان ابن ابی اصیبعه (۱۷۶/۲) به نقل از قفطی برمی‌آید، در همین روزگار بود که ابن مطران به تشویق و توسط صلاح‌الدین مسلمان شد (ابن جوزی، ۸(۱)/۴۱۱) و سلطان ایوبی، جوزه (جوره؟) کنیز مورد علاقهٔ همسر خود را به زنی به ابن مطران داد. بنابراین اشارهٔ ابن ابی اصیبعه (۱۸۰/۲) به تاریخ سرودن قصیده‌ای از سوی ابن عامری شاعر در ستایش ابن مطران پس از گرویدن او به اسلام در ۵۸۵ ق/ ۱۱۸۹ م یعنی دو سال پیش از مرگش، نباید درست باشد.

ابن مطران گذشته از آنکه طبیب خاص سلطان به شمار می‌رفت، در بیمارستان نوری دمشق نیز به‌تدریس‌طب ومداوای‌بیماران می‌پرداخت و شاگردان بسیار داشت. برجسته ترین شاگرد او، مهذب‌الدین دخوار بود که در بسیاری از جنگهای صلاح‌الدین، استاد خود را همراهی می‌کرد و از روش معالجهٔ ابن مطران در بیمارستان مذکور داستانها نقل کرده است (همو، ۱۷۹/۲). ابن مطران سرانجام در ۵۸۷ ق/ ۱۱۹۱ م در دمشق درگذشت. پیکرش را در قاسیون به خاک سپردند و همسرش جوزه مقبره‌ای برای او ساخت و مسجدی در کنار آن بنا کرد. آن مقبره در ایام ابن جوزی که خود در ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۷ م جوزه را در شام دیده بود، به تربت جوزه شهرت‌داشت (۸(۱)/۴۱۲). مرگ ابن مطران را در ۵۸۸ ق نیز نوشته‌اند (ابن‌فرات، ۴(۲)/۴۶). از او فرزندی بر جای نماند. به گفتهٔ ابن‌ابی‌اصیبعه (۱۷۹/۲، ۱۸۰) او دو برادر داشت که هر دو پزشک بودند.

ابن مطران مردی هوشمند و به رغم ملازمت سلطان در سفر و حضر، بسی پرکار بود. ابن ابی اصیبعه او را پیشوای حکیمان و یگانهٔ عالمان خوانده و در طب نظری و عملی از اهل زمان، برتر دانسته است (۱۷۵/۲). او نسبت به شاگردان خود و طالبان طب و حکمت عنایت بسیار داشت و آنان را از عطایا و یاریهای خود بی‌نصیب نمی‌گذاشت. همچنین به عیادت بیماران تنگدست می‌رفت و نیکیها می‌کرد. از داستانهایی که دربارهٔ او گفته‌اند، برمی‌آید که مروت و جوانمردی بسیار داشته و از تقرب خود نزد سلطان ایوبی برای رفع نیازهای مردم استفاده می‌کرده است (همو، ۱۷۵/۲ ـ ۱۷۸). با اینهمه، نسبت به بزرگان دولت و سلطان پرهیبتی چون صلاح‌الدین، تکبر و بزرگ منشی نشان می‌داد (همو، ۱۷۶/۲). ابن جوزی (۸ (۱)/ ۴۱۱) و ابن فرات (همانجا) او را شیعی و دوستدار اهل بیت (ع) خوانده‌اند. البته این انتساب با ملازمت سلطانی شیعه ستیز چون صلاح‌الدین ایوبی ناسازگار است. اما ابن عُنَین، شاعر بدزبان و هجاگوی که ابن مطران بارها سلطان را به تبعید او تشویق کرده بود، در ابیاتی او را رافضی خوانده و غلام زیبارویش به نام عمر را سبب مسلمان شدنش دانسته

است (ابن جوزی، ۸(۱)/۴۱۱ـ۴۱۲). ابن مطران همچنین با صوفیان معاشر بود و در سماع صوفیه شرکت می‌جست (همو، ۸(۱)/۴۱۲). یکی از برجسته‌ترین صفات ابن مطران، علاقهٔ شدید او به مطالعه و گرد آوردن کتاب بود. چنانکه گفته‌اند همواره کتابی در آستین داشت و در اوقات فراغت، حتی در دستگاه سلطان به خواندن می‌پرداخت. او خود کتابهای بسیار استنساخ کرده بود که ابن ابی اصیبعه برخی از آنها را دیده و درستی کتابت و خط و اعراب آن را ستوده است. گذشته از آن سه نساخ به خدمت گرفته بود که همواره مشغول استنساخ کتاب برای او بودند. از این رو هنگامی که درگذشت حدود ۱۰٬۰۰۰ جلد کتاب طبی و غیر طبی برجای نهاد که همه فروخته شد (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۸/۲ـ۱۷۹).

آثـار: ۱. *آداب طب الملوک* (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۱/۲)؛ ۲. اختصار *کتاب الادوار* از ابن وحشیه (هم) مؤلف *الفلاحة النبطیة* (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۳۸۸/۲) که گویا دربارهٔ سحر و طلسمات نبطیان نوشته شده است (ابن ندیم، ۳۱۱، ۳۱۲؛ قس: لکلرک، II/45). ابن مطران در ۵۸۱ ق/ ۱۱۸۶ م آن را مختصر کرد؛ ۳. *الادویة المفردة*، که ناتمام ماند (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۴. *بستان الاطباء و روضة الالباء*، مجموعه‌ای است از مطالب گوناگون پزشکی مانند تعاریف برخی واژه‌ها و بیماریها (ابن مطران، ۳۲/۱، ۳۲۰) و داروها (همو، ۱۴۷/۱)، روشهای مداوا و خوی طبیب (همو، ۲/۱ـ۳)، جراحی (همو، ۲۰۶/۱) و مطالب غیرپزشکی که نویسنده خوانده یا شنیده است (همو، ۲/۱). ابن مطران خود از اینکه تمام مطالب کتاب دربارهٔ مسائل پزشکی نیست، پوزش خواسته است (۱۵۸/۱). وی در تألیف این کتاب از منابع متعددی (ح ۱۵۰ کتاب) استفاده کرده و در جای جای کتاب خود از آنها نام برده است. کتاب *بستان الاطباء* از مآخذ عمدهٔ ابن ابی اصیبعه به ویژه در بخش «صناعت طب» *عیون الانباء* (۵/۱ـ۷) با تصریح به نام ابن مطران و کتاب او و نیز در بخش «طبقات مترجمان یونانی» به عربی (۲۰۳/۱ـ۲۰۶)، بی‌ذکر نام منبع خود بوده است. عبداللطیف بغدادی نیز در کتاب *فی المرض المسمی دیابیطس* از آن کتاب استفاده کرده بوده است (محقق، ۱/«پنج»). نسخ متعددی از این کتاب در دست است (ملک، ۹۴/۱؛ شورا، ۱۸۴۶/۱۰؛ GAS, III/273; GAL, S, I/892). نسخهٔ کتابخانهٔ ملک تهران در ۱۳۶۸ ش در تهران چاپ عکسی شده است؛ ۵. *الحکایات الطبیة*، که مؤلف خود در *بستان الاطباء* (۴۵/۱) از آن یاد کرده است؛ ۶. *المقالة الناصریة فی حفظ الامور الصحیة*، به نام الناصر صلاح‌الدین ایوبی (ششن، ۹۰)، کتابی است موجز در طب که ابن ابی اصیبعه (۱۸۱/۲) آن را به خط ابن جماله کاتب ابن مطران دیده بوده است؛ ۷. *المقالة النجمیة فی التدابیر الصحیة*. گویا وی آن را برای نجم‌الدین ایوب پدرصلاح‌الدین نوشته بود. گذشته از اینها، وی آثار مستقل دیگر و یا تعالیقی بر کتب دیگران داشته که مسودات آنها پس از مرگش به برادرانش منتقل شده و به گفتهٔ ابن ابی اصیبعه (همانجا) از میان رفته است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن‌جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بغداد، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابن مطران، اسعد بن الیاس، *بستان الاطباء*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ششن، رمضان، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا*، استانبول، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ شورا، خطی؛ محقق، مهدی، مقدمه بر *بستان الاطباء* (نک: ابن مطران در همین مآخذ)؛ ملک، خطی؛ نیز:
GAL, S; GAS; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.
بخش علوم

اِبْنِ‌مَطْروح، ابوالحسن جمال‌الدین یحیی‌بن عیسی‌بن ابراهیم (۵۹۲ـ۶۴۹ق/ ۱۱۹۶ـ۱۲۵۱م)، ادیب، دبیر و سیاستمدار مصری دورهٔ ایوبیان. بیشتر اطلاعات مربوط به زندگی او از چند اثر نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م گرفته شده است. در این میان نوشتهٔ ابن‌خلکان در *وفیات الاعیان*، به سبب دوستی نزدیک وی با ابن‌مطروح از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. ابن‌مطروح در اسیوط به دنیا آمد و در آن شهر رشد کرد. دوستی دیرپای وی با بهاءالدین زهیر شاعر در این شهر آغاز شد (ابن‌خلکان، ۲۵۸/۶، ۲۶۳). او سپس به قوص رفت و چندی در آنجا ماند و اشعاری در مدح فرمانروای‌قوص سرود(فروخ، ۵۶۲/۳). از آن پس تا هنگام عزیمت وی به قاهره در ۶۲۶ق دیگر از زندگی او اطلاعی دردست نیست. منابع دربارهٔ این دوره تنها به اشاراتی اکتفا کرده‌اند. ابن‌مطروح در قاهره به خدمت صالح ایوب ملقب به نجم‌الدین که در این زمان از جانب پدرش ملک کامل نیابت مصر داشت، پیوست و در فتوحات او در شرق همراه وی بود (ابن‌خلکان، ۲۵۸/۶ـ۲۵۹؛ فروخ، همانجا). از ۶۲۹ق به بعد، وقتی مناطق زیر تسلط ملک کامل گسترش یافت و آمد، حصن کیفا، حران، رها ورقه نیز بدان منضم گشت، ملک صالح به عنوان نمایندهٔ پدر در این مناطق به سر می‌برد و ابن‌مطروح نیز در مقام نظارت دیوان لشکر، همراه وی بود (ابن‌خلکان، همانجا؛ مقریزی، ۱(۲)/۲۸۴).

پس از مرگ ملک کامل در ۶۳۵ق/۱۲۳۸م ستیز میان شاهزادگان ایوبی بر سر جانشینی شدت گرفت. صالح توسط عموزاده‌اش ناصر داوود درکرک به زندان افکنده شد و ابن‌مطروح برای بازگرداندن قدرت به او تلاش بسیار کرد و همراه محیی‌الدین ابن‌جوزی که از جانب خلیفهٔ عباسی مأمور پایان بخشیدن به کشمکشها شده بود، برای دفاع از صالح به قاهره آمد (همو، ۱(۲)/۲۸۴، ۲۹۰؛ EI²).

در ۶۳۹ق ابن‌مطروح در قاهره به صالح ایوب که در ۶۳۷ق سلطنت مصر یافته بود، پیوست و سمت خزانه‌داری یافت. صالح در ۶۴۳ق دمشق را مسخر ساخت و ابن‌مطروح را به عنوان وزیر بر آن شهر گمارد و وی در این زمان قدر و منزلت بسیار یافت (ابن‌خلکان، ۲۵۹/۶). صالح ایوب در ۶۴۶ق/۱۲۴۸م به دمشق رفت، ابن‌مطروح را از وزارت برکنار ساخت و او را به حمص فرستاد تا شهر را از دست

عمال ملک ناصرابوالمظفر خارج کند. در همین هنگام به صالح خبر رسید که صلیبیان به قصد یورش به دمیاط در جزیرهٔ قبرس اردو زده‌اند. وی ابن‌مطروح را از حمص که آن‌را در محاصره داشت، برای دفاع از مصر فراخواند، اما دمیاط به دست فرنگیان افتاد. پس از آن ابن‌مطروح مورد بازخواست سلطان قرار گرفت (همو، ۲۵۹/۶ـ۲۶۰).

ابن‌مطروح در امور لشکری از شایستگی لازم برخوردار نبود (ابن‌جوزی، ۸(۲)/۷۸۹). در واقع نرمخویی و انعطاف‌پذیری وی (یونینی، ۱۹۷/۱؛ ابن‌شاکر، ۵۴/۲۰) با سمتهای نظامی او سازگاری نداشت. صالح هرگز به قاهره برنگشت و در منصوره وفات یافت. ابن‌مطروح در زمان تورانشاه، فرزند و جانشین صالح مورد بی‌اعتنایی او قرار گرفت و تا هنگام مرگ از کارهای سیاسی دوری گزید و خانه‌نشینی اختیار کرد (ابن‌جوزی، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۲۶۰/۶). سرانجام وی در مصر درگذشت و در دامنهٔ جبل مقطّم به خاک سپرده شد (همو، ۲۶۶/۶).

ابن‌مطروح با معاصران و دوستان نزدیکش چون ابن‌خلکان و بهاءالدین زهیر مکاتبات ادبی داشت و بیشتر آثار خود را برای آنان می‌خواند (همو، ۳۳۶/۲ـ۳۳۷، ۲۶۰/۶ـ۲۶۳). ابن ابی اصیبعه از ملاقات و گفت و گو با وی به تفاخر یاد می‌کند (۱۱۳/۲). ابن‌مطروح اشعاری نیز شامل قصاید بلند مدیحه و قطعاتی در ادب و زهد دارد. عمر فروخ شعر او را ضعیف می‌داند (۵۶۳/۳). وی آثاری به نثر مصنوع نیز نگاشته است. *دیوان* او در ۱۲۹۸ق در استانبول به طبع رسیده است.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن‌جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، بغداد، ۱۹۸۰م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷م؛ یونینی، موسی بن محمد، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ نیز: EI².

مهدی فرهانی منفرد

اِبْنِ مُطَّلِب، ابوالمعالی مجدالدین هبة الله بن محمد بغدادی ملقب به ولی‌الدوله (به روایت هندوشاه، ۲۹۱: ولی‌الدین) و مشهور به ابن‌مطلب (۴۴۳ ـ ح ۵۰۳ ق / ۱۰۵۱ ـ ۱۱۰۹م)، وزیر شیعی مذهب خلیفه مستظهر بالله عباسی. از زادگاه و آغاز زندگی او آگاهی دقیقی در دست نیست. از نوجوانی با ادیبان و دانشمندان همنشینی داشت و از ایشان بهره می‌گرفت. در دوران خلافت مقتدی به مشاغلی از جمله ریاست «دیوان زمام» منصوب شد (هندوشاه، همانجا). ابن طقطقی (صص ۴۰۴ ـ ۴۰۶) دربارهٔ این دوره از زندگی وی حکایتی نقل کرده که از مضمون آن می‌توان نیک‌اندیشی و درست کرداری او و نیز آشفتگی و نابسامانی دستگاه خلافت در سدهٔ ۵ق / ۱۱م را به خوبی استنباط کرد.

خلیفه المستظهر در محرم ۵۰۱ ق ابن مطّلب را به وزارت منصوب کرد (ابن اثیر، ۴۳۸/۱۰؛ هندوشاه، ۲۹۲). اما سلطان محمدبن ملکشاه سلجوقی ظاهراً از این رو که وزیر بر مذهب شیعه بود، از این انتصاب اظهار نارضایی کرد (خواندمیر، ۹۱). در ربیع الآخر ۵۰۱ ق سلطان محمدبن ملکشاه به بغداد رهسپار شد. اما بعد از ورود به شهر و پس از اقامتی کوتاه به قصد اصفهان از آنجا بیرون آمد و در زعفرانیه ــ جایی خارج از بغداد ــ اردو زد. خلیفه مستظهر که بیم داشت، پس از رفتن سلطان، بغداد به آشوب کشانده شود، ابن مطلب را با هدایای زیاد ــ از جمله کتابی به خط خود ــ نزد وی فرستاد و درخواست کرد به شهر باز گردد. سلطان محمد سلجوقی به توصیه و در خواست قاضی اصفهان به این دعوت تن در داد (ابن اثیر، ۴۴۴/۱۰؛ ابن جوزی، ۸ (۱)/۲۳؛ ابن کثیر، ۱۸۱/۱۲). اندکی پس از این حادثه، سلطان محمد خواهان عزل وزیر شد. مستظهر به ناگزیر ابن مطلب را از این مقام برکنار کرد (ابن اثیر، ۴۵۴/۱۰). وزیر معزول برای دلجویی از سلطان و جلب نظر موافق او راه اصفهان در پیش گرفت و در آنجا نظر مساعد سعدالملک آبی (آوجی) وزیر وی را هم به دست آورد. محمد ابن‌ملکشاه در نتیجهٔ وساطت سعدالملک و به این شرط که ابن مطلب بر جادهٔ سنت و جماعت استمرار نماید و از ظلم و عدوان محترز باشد (خواندمیر، ۹۱ ـ ۹۲) و ذمیان را به کارهای دیوانی نگمارد، به وزارت او رضایت داد (ابن اثیر، همانجا؛ منشی کرمانی، ۳۱؛ عقیلی، ۱۴۳). این دوران وزارت او نیز چندان دوام نیاورد. در رجب ۵۰۲ مستظهر او را برکنار کرد و دیگر بار وزارت را به ابوالقاسم علی بن جهیر داد (ابن اثیر، ۴۷۰/۱۰ ـ ۴۷۱). وزیر معزول این بار از بیم خشم خلیفه و مصادرهٔ اموال به اصفهان گریخت و به سلطان سلجوقی پناه برد و ظاهراً تا پایان عمر در همان شهر زیست (ابن اثیر، ۴۷۸/۱۰؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۳۰؛ منشی کرمانی، ۳۱، ۳۲). سال در گذشت او دقیقاً دانسته نیست. مصحح *مرآة الزمان* در حاشیهٔ یکی از صفحات کتاب درگذشت او را در ۵۰۳ ق بیان کرده (ابن جوزی، ۸ (۱)/۲۳)، اما مأخذِ سخنِ خود را به دست نداده است.

از حوادث دوران وزارت ابن مطلب، فتح قلعهٔ شاه دز از قلاع اسماعیلیان در نزدیکی اصفهان بود. در این قلعه عبدالملک بن عطاش از سران باطنیه جای داشت و سلطان محمد موفق شد پس از مدتی تلاش و نبرد دژ را بگشاید. شرح این حادثه و فتحنامهٔ آن را ابونصرابن عمر اصفهانی کاتب سلطان در مکتوبی مفصل و فصیح خطاب به ابن مطلب، وزیر خلیفه نگاشته و این واقعهٔ تاریخی را گزارش داده است (ابن قلانسی، ۲۴۴ ـ ۲۵۰).

ابوالمعالی هبة الله مردی دانشمند و نیکوکار بود و در کارهای دیوانی از رجال با کفایت و کاردان به شمار می‌رفت (ابن طقطقی، همانجا). خط را به زیبایی می‌نوشت و دانش حساب را به خوبی فرا گرفته بود (هندوشاه، ۲۹۱ ـ ۲۹۳). ابن مطلب را پاره‌ای از شاعران و ادیبان معاصرش ستوده‌اند. عمادالدین کاتب اصفهانی (۵۵/۱ ـ ۵۶، ۶۷) بخشهایی از قصیدهٔ مفصلی را که ابواسحاق ابراهیم بن عثمان بن محمد کلبی مشهور به ادیب غزّی در وصف او سروده، نقل کرده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری فی الآداب السلطانیة*، به کوشش هارتویگ درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، *تاریخ دمشق*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ خواندمیر، غیاث الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثار الوزراء*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر و جریدة العصر* (قسم شعراء الشام)، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، *نسائم الاسحار*، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ هندوشاه نخجوانی، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

سیدعلی آل داود

اِبنِ مُطَیْر، حسین‌بن مطیر بن‌مُکَمِّل اسدی (د ح ۱۷۰ق/۷۸۶م)، شاعر اواخر عهد اموی و اوایل عهد عباسی. او احتمالاً در واپسین دههٔ سدهٔ نخست و یا آغاز سدهٔ دوم ق به‌دنیا آمد. نیای وی مکمل بنده‌ای بود که آزادی خویش را باز یافته بود (ابوالفرج، ۱۶ / ۱۷؛ یاقوت، ۱۶۶/۱۰ ـ ۱۶۷). ابن مطیر احتمالاً در ثعلبیه یا زُباله (جایی نزدیک کوفه و بر سر راه مکه) به‌دنیا آمد (ابوالفرج، ۱۷/۱۶، ۲۳). از زندگی وی،به‌جز چند رویداد آگاهی دیگری در دست نیست. در روزگار حکومت ولیدبن یزید (۱۲۵ ـ ۱۲۶ ق / ۷۴۳ ـ ۷۴۴ م)، همراه چند تن از شاعران از جمله مروان بن ابی حفصه در دمشق بود و در مجلسی که حماد راویه (ه‌ م) نیز در آن حضور داشت، به‌خدمت خلیفه رسید (همو، ۱۷/۱۶ ـ ۱۸). وی احتمالاً ولیدبن یزید و برخی دیگر از امویان را مدح گفته است، اما از این مدایح اکنون اثری در دست نیست. شاید وی بعدها از بیم عباسیان، این اشعار را پنهان می‌داشته است (نک: شکعه، ۶۲). مدتی ردّپای او را در مدینه باز می‌یابیم. در خدمت والی همین شهر بود که یکی از مشهورترین حوادث زندگی ادبی او رخ داد و یکی از زیباترین قصاید وصفی عربی به‌وجود آمد: روزی که وی به‌خدمت والی رسید، بارانی تند می‌بارید. والی، از باب آزمایش از او خواست تا باران را وصف کند. حسین، کوته زمانی به‌بام رفت و چون باز آمد، قصیده‌ای سرود که همهٔ سخن سنجان ادب عرب از جمله ابن قتیبه (۳۴/۱ ـ ۳۵)، ابن معتز (صص ۱۱۷ ـ ۱۱۸)، ابوالفرج اصفهانی (۲۵/۱۶ ـ ۲۶) و ابن عبدربه (۴۶۵/۳ ـ ۴۶۶) از آن یاد کرده و آرایش ابیات و معانی دل‌آویز آن را سخت مورد ستایش قرار داده‌اند. وی در این شعر اعجاب روح بدوی را در برابر هیبت و عظمت طبیعت نشان می‌دهد. پس از استقرار خلافت عباسیان ابن مطیر در یمن برمعن بن زائده (ه‌ م) که از سوی منصور دومین خلیفهٔ عباسی ولایت یافته بود، وارد شد و با خواندن قطعه شعری، از وضع بد خویش شکوه کرد. معن وی را گفت که اگر قصد مدح گفتن دارد، مدح اینگونه نیست و بیتی از مدیحه‌ای را برای وی خواند. ظاهراً این طعنه بر وی گران آمد، پس روز دیگر با قصیده‌ای در ستایش معن به‌دیدار وی شتافت و با برانگیختن تحسین او صله‌ای گرانبها یافت (ابوالفرج، ۱۸/۱۶ ـ ۲۰؛ مرزبانی، ۲۰۹؛ یاقوت، ۱۶۷/۱۰ ـ ۱۶۸). ظاهراً وی تا پایان عمر معن ابن‌زائده (۱۵۱ ق / ۷۶۸ م) در خدمت او ماند و چون امیر درگذشت، مرثیه‌ای سخت حزن‌انگیز ساخت که زود شهرت یافت و در شمار بهترین مرثیه‌های ادب عرب درآمد (نک: ابوتمام، ۳۸۷/۱ ـ ۳۸۹؛ جاحظ، ۱۵۱/۳، ۲۷۳؛ ابن اثیر، ۹۵)، چندانکه رشک مهدی خلیفهٔ عباسی رابرانگیخت (یاقوت، ۱۶۸/۱۰ ـ ۱۷۰). این مرثیه که به‌گفتهٔ شکعه شبیه به‌یک قطعه موسیقی غم‌انگیز است (ص ۶۵)، سبب شد که تا مدتها وی را به‌عنوان بهترین شاعر عرب بشناسند (نک: ابوالفرج، ۲۴/۱۶؛ ابن اثیر، همانجا).

پس از آن وی به‌زباله بازگشت و آنگاه که مهدی در راه سفر حج در زباله فرود آمد، به‌خدمت وی شتافت و به‌ستایش او پرداخت. خلیفه ناخشنودی خویش را از وی آشکار ساخت، اما ابن‌مطیر توانست با زیرکی دل او را نرم گرداند و همان دم هزار دینار صله و کنیزکی زیباروی از وی بستاند (ابوالفرج، ۲۳/۱۶؛ یاقوت، ۱۶۸/۱۰ ـ ۱۷۱). گویا پس از آن بود که وی به‌بغداد رفت و در شمار مدیحه‌سرایان مهدی درآمد و بارها صله‌های گرانبها از وی دریافت کرد و حتی یک بار برای هر بیت از سرودهٔ خویش هزار درهم صله گرفت (ابوالفرج، ۲۲/۱۶ ـ ۲۳). از پایان کار ابن‌مطیر آگاهی روشنی در دست نیست و تنها ابن‌شاکر در *عیون التواریخ* وفات وی را ذیل سال ۱۷۰ ق آورده و صفدی (۶۴/۱۳) نیز آن را حدود همان سال دانسته است (قس: عطوان، ۱۲۴).

ابن مطیر غزل نیز بسیار سروده است، چندانکه برخی (وشاء، ۱۳۳ ـ ۱۳۴) او را در شمار غزل‌سرایان معروف آورده‌اند. شعر تغزلی وی از همان آغاز مورد توجه و ستایش سخن‌شناسان بوده است (نک: ابن معتز، ۱۱۴ ـ ۱۱۸؛ ابوالفرج، ۲۵/۱۶؛ ابوهلال، ۳۴۴؛ یاقوت، ۱۷۳/۱۰ ـ ۱۷۷؛ زنجانی، ۲۳۹)، اما وی با دیگر غزل‌سرایان هم‌روزگار خویش تفاوت آشکار داشته است. نخست اینکه وی با آنکه در شهرهای دمشق، مدینه و بغداد زندگی کرد، از شیوه‌های زندگی شهری که در آن روزگار زندگی اعراب را به‌تندی دگرگون می‌ساخت، تأثیر نپذیرفت و بدوی تقریباً خالصی باقی ماند. این امر در گفتار، رفتار، پوشش و حتی شعر وی آشکار بود (ابوالفرج، ۱۷/۱۶)؛ بی‌سبب نیست که سخن سنجان عرب همواره به‌شعر او استناد کرده‌اند (نک: قدامة، ۱۲۹، ۱۵۵؛ ابوهلال، ۳۴۴، ۳۹۶؛ ابن رشیق، ۱۱/۲). ابن مطیر، به‌شیوهٔ عشاق بدوی، درتغزل همواره‌جانب عفت رانگه‌می‌داشت وبه‌بی‌بندوباریهایی که در میان شاعران رایج بود، آلوده نشد (شکعه، ۶۸ ـ ۶۹؛ قس: شعری از وی در *ادباء* یاقوت، ۱۷۳/۱۰ ـ ۱۷۴). معشوقهٔ او همان زن هودج‌نشین بدوی بود که دورادور به‌او عشق می‌ورزید (ابن‌معتز، ۱۱۷؛ ابوالفرج، ۱۹/۱۶). شاید همین کهن‌گرایی و خصلت بیابانی شعر اوست که حتی نظر فقیهان سخت‌گیر را جلب می‌کرده است (نک: ابن جوزی، ۱۸۶؛ سیدمرتضی، ۴۳۲/۱ ـ ۴۳۳؛ یاقوت، ۱۷۳/۱۰ ـ ۱۷۵). بصری از وی در کنار کثیر و جمیل مشهورترین غزل‌سرایان عشق عذری یاد کرده است (۱۵۹/۲).

راست است که بیشتر منابع کهن او را شاعری کلاسیک و بدوی

محض دانسته‌اند، اما برخی از نویسندگان معاصر، با توجه به‌معانی بدیعی که در برخی اشعار او یافته‌اند، وی را در صف نخستین نوگرایان و پیشگامان تحول شعر و به‌ویژه غزل در عصر اموی نهاده‌اند. شکعه (۶۸ ـ ۷۴) به‌استناد همین معانی نو که در اشعار او جلوه‌گر است و بعدها مورد تقلید شاعران معروفی چون دعبل، مسلم بن ولید و ابن‌معتز قرار گرفته، خواسته است نوگرایی او را بازنماید.

در سروده‌های او صنعت تضاد پدیدار است و مفاهیمی همچون سپیدی و سیاهی در چهره و موی معشوق (یاقوت، ۱۷۰/۱۰ ـ ۱۷۱)، خنده و گریه (ابوالفرج، ۲۰/۱۶)، تلخی و شیرینی (ابن جوزی، همانجا) و تنگدستی و ثروت (ابوالفرج، ۲۱/۱۶؛ حصری، ۹۸۰/۲)، با استادی و سادگی در هم آمیخته، یا در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند و دعبل نیز با الهام گرفتن از برخی تعبیرهای او تحسین شعر شناسان عرب را نسبت به خویش برانگیخته است (ابوالفرج، ۲۰/۱۶؛ حصری، ۹۸۱/۲). افزون براین، سروده‌های او از اندرزهای حکیمانه نیز برخوردار است. یکی از همین سروده‌ها، مهدی خلیفه عباسی را به اندیشه واداشت و شبی خواب از چشم وی ربود (ابوالفرج، ۲۰/۱۶ ـ ۲۱؛ بیهقی، ۴۰۲ ـ ۴۰۳). شعرهای اندکی که از وی برجای مانده، در بیشتر مآخذ ادب عرب پراکنده است (افزون برمآخذ یاد شده، نک: ابن ابی عون، ۳۱۸؛ ابن خلکان، ۲۵۴/۵؛ ابن رشیق، همانجا؛ ابوعبید، ۲۰/۱، ۱۰۸، جم؛ ثعلب، ۲۱۹ ـ ۲۲۰) و در بیشتر آنها نیز وی، یکی از بهترین شاعران عرب معرفی شده است. اشعار وی نخستین بار توسط حسین عطوان گردآوری و در ۱۹۶۹م درمجلة *معهد المخطوطات العربيّة* و بار دیگر به کوشش محسن غیاض در ۱۹۷۱م در بغداد به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، کمبریج، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن اثیر، ضیاء الدین، *الجامع الکبیر*، به کوشش جمیل سعید و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *ذم الهوی*، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ ابن خلکان *وفیات*؛ ابن رشیق، علی بن حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۰۷م؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش احسان عباس و یوسف نجم، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان الحماسة*، شرح العلامة التبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به کوشش مفید قمیحة، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ بصری، علی بن ابی الفرج، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوی*، بیروت، دارصادر؛ ثعلب، احمدبن یحیی، *مجالس*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، دارالمعارف؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ حصری، ابراهیم ابن‌علی، *زهرالآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ زنجانی، عبدالوهاب، *شرح المضنون علی غیراهله*، قاهره، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳م؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة؛ شکعه، مصطفی، *الشعر و الشعراء فی العصر العباسی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ عطوان، حسین، «شعرالحسین بن مطیر الاسدی»، مجلة *معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۹م، شم ۱۵؛ قدامة بن جعفر، ابوالفرج، *نقد الشعر*، به کوشش کمال مرتضی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ وشاء، محمدبن احمد، *الظرف والظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، عالم الکتب؛ یاقوت، *ادبا*.

محمد سیدی

اِبْنِ مُعْتَزّ، ابوالعباس عبدالله (۲۲ شعبان ۲۴۷ ـ ۲ ربیع‌الثانی ۲۹۶ ق/ ۳۱ اکتبر ۸۶۱ ـ ۲۹ دسامبر ۹۰۸ م)، شاعر، ادیب، راوی و نقاد بزرگ شعر و ادب عرب در عصر دوم عباسی. وی در سامرا که در آن روزگار مرکز حکومت عباسیان بود، از مادری ظاهراً رومی نژاد به دنیا آمد (EI^2). تقریباً ۵ ساله بود که پدرش با لقب المعتزبالله، به عنوان سیزدهمین خلیفهٔ عباسی، زمام امور را به دست گرفت (حک ۲۵۲ ـ ۲۵۵ ق/ ۸۶۶ ـ ۸۶۹ م). معتز شیفتهٔ شعر و موسیقی بود و در این دو فن دستی داشت و بیشتر اوقات خود را با شاعران و خوانندگان و نوازندگان سپری می‌ساخت (نک: ابوالفرج، ۳۱۸/۹ ـ ۳۲۰؛ خطیب، ۱۲۵/۲؛ مرزبانی، معجم، ۴۰۰ ـ ۴۰۱)، از این رو شگفت نمی‌نماید که طبع شعر ابن معتز از اوان کودکی و نوجوانی شکوفا شود و در همان روزگار اشعاری نیز بسراید (ابن جوزی، ۸۵/۶؛ نک: فراج، ۹). او خود اعتراف می‌کند که تحت تأثیر قصاید بحتری قرار می‌گرفته و نفوذ کلام این شاعر در خلیفه و دیگران او را سخت به اعجاب وامی‌داشته است (صولی، *اخبارالبحتری*، ۱۰۴ ـ ۱۰۵، ۱۰۸). به‌ویژه که مدیحه‌سرایان گاه در مدایح معتز او را نیز در کنار پدر مدح می‌گفتند (برای نمونه، نک: بحتری، ۶۱۴/۱ ـ ۶۱۶). عبدالله نزد پدر چندان عزیز بود که دستور داد به نام وی دینارهای زر ضرب کنند و بحتری در مدیحه‌ای که به همین مناسبت سرود، به معتز پیشنهاد کرد که او را ولیعهد خویش گرداند (۶۷۰/۲ ـ ۶۷۳؛ صولی، همان، ۱۰۷).

ابن معتز ۸ سال بیشتر نداشت که امیران ترک پدرش را از مقام خلافت عزل کرده، به قتل رسانیدند (نک: یعقوبی، ۵۰۴/۲) و او را همراه مادربزرگش و چند تن دیگر از فرزندان خلفا به مکه تبعید کردند. حدود یک سال بعد، المعتمد بالله (حک ۲۵۶ ـ ۲۷۹ ق/ ۸۷۰ ـ ۸۹۲ م) به خلافت رسید و آنان را به سامرا بازگردانید (همو، ۵۰۵/۲). از آن پس جده‌اش زیر نظر معتمد، سرپرستی او را بر عهده گرفت و ابوالحسن احمد بن سعید دمشقی که به تعلیم و تربیت فرزندان معتز گماشته شده بود، مربی و استاد اختصاصی او گردید (یاقوت، *ادبا*، ۴۶/۳ ـ ۴۹؛ صولی، *الاوراق*، اشعار، ۱۰۷). رفته رفته، خانهٔ وی مرکز تجمع علما و ادبا گردید و دانشمندان بنام آن سامان از جمله محمد بن عمران بن زیاد، حسن بن علیل عنزی، احمد بن صالح بن ابی فنن، پیوسته به مجلس او آمد و شد داشتند و علوم و فنون مرسوم آن زمان را به امیرزادهٔ عباسی تعلیم می‌دادند. مبرد، نحوی بزرگ مکتب بصره، بسیار در مجلس او حاضر می‌شد و گاه چندین روز نزد وی اقامت می‌کرد. فصحای عرب و علمای لغت نیز که وارد سامرا می‌شدند، نزد

ابن معتز می‌رفتند واو آنان رابه گرمی می‌پذیرفت و از ایشان نکات بسیاری می آموخت (صولی، همانجا، *اخبار ابی تمام*، ۹۶، ۲۰۲؛ خطیب، ۹۵/۱۰؛ فراج، ۹ ـ ۱۰؛ قس: EI^2). این محافل علمی و ادبی که در منزل ابن معتز تشکیل می‌یافت، چنان جاذبه‌ای داشت که بلاذری (هـ م) را واداشت مصرانه برای تعلیم این امیرزاده اعلام آمادگی کند (مرزبانی، *نور القبس*، ۳۴۰؛ یاقوت، *ادبا*، ۴۷/۳ ـ ۴۸؛ نک: کراچکوفسکی، ۱۶۱/۱). ابن معتز در اشعاری که در ۱۳ سالگی خطاب به استادش دمشقی سروده، ادعا کرده است که علوم و فنون مرسوم را چندان فرا گرفته که در هر رشته و زمینه‌ای که اراده کند، می‌تواند سرآمد اقران و یگانهٔ دوران گردد (مرزبانی، همان، ۳۴۰ ـ ۳۴۱؛ یاقوت، همانجا؛ قس: حسین، ۳۹۵/۲ ـ ۳۹۶).

ابن معتز در ۱۷ سالگی، جدهٔ خویش را از دست داد و از آن پس به مَطیره که گردشگاهی در نزدیکی سامرا بود (یاقوت، *بلدان*، ۵۶۸/۴)، نقل مکان کرد (EI^2). اقامت وی در مطیره حدود ۱۵ سال طول کشید. بیشتر تألیفات ابن معتز یادگار همین دوران بوده و در اشعاری که در سالهای واپسین عمر سروده، از این دوران بسیار یاد کرده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابن معتز که از حادثهٔ مرگ پدر سخت متأثر بود و همهٔ عموها، عموزادگان، اعیان و رجال را مسئول قتل او می‌دانست (*دیوان*، ۳۴۰/۲؛ صابی، ۱۳۱: اظهارات ابن فرات وزیر)، خویشتن را مکلف به خونخواهی او می‌پنداشت. از این رو، جانشینان المعتز بالله همواره سعی داشتند، با تأمین انواع وسایل رفاه و سرگرمی و خوشگذرانی برای وی و تشویق و ترغیب به دانش‌اندوزی و کمال و ادب، او را از مداخله در سیاست و ادعای خلافت بازدارند (نک: ابوالفداء، ۶۲/۲). ابن معتز نیز از این وضع خشنود به نظر می‌رسید و مراتب امتنان خود را در مدایحی که به ویژه برای معتمد و موفق می‌سرود، ابراز می‌داشت (برای نمونه، نک: *دیوان*، ۴۹۹/۱ ـ ۵۰۳). اما از وقتی که مرکز خلافت به بغداد منتقل گردید (۲۷۶ ق)، در مطیره به شدت اظهار دلتنگی می‌کرد و چون پسر عمش، المعتضد بالله (حک ۲۷۹ ـ ۲۸۸ ق/۸۹۲ ـ ۹۰۱ م) به خلافت رسید، مکرر در مدایحش برای رفتن به بغداد اذن می‌طلبید (همان، ۴۹۲/۱ ـ ۴۹۵، ۵۰۶ ـ ۵۰۷). المعتضدبالله همینکه پایه‌های حکومت خویش را استوار یافت و کاخ ثریا را که به فرمان او در نزدیکی بغداد ساخته بودند، افتتاح کرد، رسماً از ابن معتز برای نقل مکان به بغداد دعوت کرد. ابن معتز این دعوت را مشتاقانه پذیرفت و به بغداد رفت (همان، ۴۵۲/۱). معتضد از او پیشوازی درخور کرد و او را در یکی از بناهای کاخ ثریا جای داد و از آن پس ابن معتز در ردیف ندیمان معتضد قرار گرفت. وی در وصف کاخ ثریا و باغستانهای پیرامون آن اشعار بسیاری سروده و آن را حتی در مقایسه با قصر بلورین حضرت سلیمان (ع) بی‌همتا دانسته است (همان، ۴۷۷/۱ ـ ۴۷۹، ۵۲۰ ـ ۵۲۱). در بغداد نیز ابن معتز درس و بحث و گفت و شنودهای علمی و ادبی را رها نکرد و سرای خود را بار دیگر پناهگاه اهل علم و ادب قرار داد (صولی، *الاوراق*، اشعار، همانجا). چنانکه ابوسعید محمد بن هبیرهٔ اسدی، معروف به صعوداء که از اصحاب فَرّاء نحوی و از بزرگان و دانشمندان کوفه بود، پس از ورود به بغداد، به کاخ ابن معتز هدایت شد و پس از چندی از ندیمان خاص او گردید (قفطی، ۸۵/۲؛ سیوطی، ۲۵۶/۱). ابن معتز با ثعلب نیز ارتباط داشت و مسائل مهم لغوی، نحوی و ادبی را از او می‌پرسید (صولی، همانجا؛ خطیب، ۹۵/۱۰ ـ ۹۶).

با مرگ معتضد، دوران آسایش و آرامش ابن معتز نیز به پایان رسید، زیرا وی دیگر یاوری برای خود نمی‌دید (نک: ابن معتز، *دیوان*، ۳۳۰/۲ ـ ۳۳۱). امیران ترک پسر خردسال معتضد را با لقب المکتفی بالله (حک ۲۸۸ ـ ۲۹۵ ق/۹۰۱ ـ ۹۰۸ م) به خلافت برداشتند و عبدالله ابن‌معتز را با دو تن دیگر از امیرزادگان، تا آمدن مکتفی از رقه به بغداد، به زندان افکندند (نک: تنوخی، ۹/۲ ـ ۱۰؛ خطیب ۹۸/۱۰). ابن معتز که اوضاع را چنین یافت، از زندگی درباری فاصله گرفت و در خانه‌ای قدیمی و نیمه ویران در کنار رودخانهٔ الصراة (نک: یاقوت، *بلدان*، ۳۷۷/۳ ـ ۳۷۹) مسکن گزید (نک: ابن معتز، همان، ۱۷۲/۲، ۲۰۶؛ صولی، همان، ۱۱۶). وی در این دورهٔ پایانی زندگی از حضور در اجتماعات و حتی مراسم نماز جمعه و مانند آن خودداری می‌کرده و شاید هم در خانه تحت نظر مأموران دولت بوده است (نک: خطیب، ۹۶/۱۰). آن دسته از اشعار ابن معتز که حاکی از احساس غربت شدید و نکوهش بغداد و ستایش سامره است، ظاهراً مربوط به همین دوران است (ابن معتز، همان، ۳۸/۲ ـ ۴۷؛ صولی، همان، ۱۳۷ ـ ۱۳۸). در این اشعار، وی به یاد ایام خوش مطیره و برخی جاهای دیگر، اشک حسرت می‌ریزد (همان، ۵۵/۲).

پس از عزل مکتفی، جمعی از اعیان و رجال برآن شدند که ابن معتز را به خلافت بردارند، اما مخالفت دوراندیشانهٔ ابن فرات وزیر موجب شد که از این کار چشم بپوشند و برادر مکتفی را که ۱۳ سال بیشتر نداشت، با لقب المقتدر بالله (۲۹۵ـ۲۹۶ ق / ۹۰۸ـ۹۰۹ م) برمسند خلافت نشانند (صابی، ۱۳۰ـ۱۳۱؛ ابن اثیر، ۹/۸ـ۱۰؛ ذهبی، ۱۳۱/۱). چند ماه بعد، بار دیگر جمعی از فرماندهان نظامی و کاتبان و قاضیان برای خلع مقتدر و بیعت با ابن معتز همداستان شدند (طبری، ۱۴۰/۱۰ـ۱۴۱؛ مسعودی، *التنبیه*، ۳۲۶ـ۳۲۷). ابن معتز با آنکه خود با مقتدر بیعت کرده بود، پیشنهاد آنان را پذیرفت، مشروط برآنکه خونی برزمین ریخته نشود. بدین سان گروه کثیری از اعیان و رجال، باوی که لقب المنتصف بالله (یا المرتضی بالله، الراضی بالله، ...) برگزیده بود، مخفیانه بیعت کردند. ابن معتز نیز وزیر و ارکان دولت خویش را تعیین کرد و در بیانیه‌ای به مقتدر اخطار کرد که دارالخلافه را ترک کند، اما طرفداران مقتدر نگذاشتند وی از دارالخلافه پای بیرون بگذارد؛ بر یاران ابن معتز هجوم بردند و به دنبال کارزاری سخت، همهٔ آنان را قلع و قمع کردند و خود ابن معتز را نیز در نهانگاهش دستگیر کردند و کشتند (طبری، ۴۰۴/۱۱ـ۴۰۵؛ ابوعلی مسکویه، ۵/۱ـ۹؛ ابن جوزی،

۶۹/۶، ۸۰ـ۸۱؛ ابن اثیر، ۱۴/۸ـ۱۹؛ ابن تغری بردی، ۱۶۴/۳ـ۱۶۵).
گویند: وقتی ابن معتز را برمقتدر وارد کردند، دستور داد او را نیمه عریان روی یخ خوابانیدند و یخ بر پیکرش انباشتند و به همان حال رها کردند تاجان داد (کبیسی، ۳۶۵، به نقل از *سمط النجوم العوالی*) و پیکرش را بدون هیچ تشریفاتی در ویرانهٔ مجاور محل اقامتش به خاک سپردند (ابن خلکان، ۲۶۴/۲).

به این ترتیب، خلافت ابن معتز چند ساعتی بیش دوام نیافت و به همین جهت، بیشتر مورخان او را در شمار خلفای عباسی نیاوردند (ابن طقطقی، ۳۵۹؛ قس: ابن کثیر، ۱۰۹/۱۱) و نام عبدالله بن معتز به عنوان «خلیفهٔ یک روزه» در فهرست نوادر روزگار ثبت گردید (نک: قلقشندی، ۴۴۲/۱؛ قس: حسین، ۳۹۱/۲). در سوک او هیچ سرو صدایی، جز صدای گریهٔ چند زن بلند نشد و ناله‌ای از سینهٔ هیچ‌کس برنیامد. در رثای ابن معتز تنها دو بیت شعر سروده شد که به موازات ماجرای قتل وی در همه‌جا شهرت یافت و بر سینهٔ تاریخ نقش بست. در آن دو بیت نیز سرایندهٔ آن (علی بن محمدبن بسام) نخست نسبت به ابن معتز اظهار ترحم و همدردی و سپس تعریض کرده است (خطیب، ۱۰۱/۱۰؛ ابن خلکان، ابوالفداء، همانجاها؛ ابن وردی، ۳۷۴/۱؛ ابن فضل الله، ۲۵۸/۷). گویند: ابن علاف (ﻫ م) نیز در مرثیهٔ مشهورش که به ظاهردر رثای گربهٔ‌خانگیش که‌همسایگان به‌انتقام خون‌ماکیانهایشان او را کشته بودند، سروده، دوست خود ابن معتز را منظور داشته است (نک: ابن خلکان، ۱۰۷/۲ـ۱۱۱؛ ثعالبی، *ثمار*، ۱۵۲؛ قس: صفدی، نکت، ۱۴۲). البته این بی‌مهری عباسیان نسبت به ابن معتز، سخنگوی توانا و مدافع سرسخت این خاندان در برابر علویان (نک: دنبالهٔ مقاله)، چندان دوام نیافت و خلفای پس از مقتدر یاد و شعر او را گرامی می‌داشتند (نک: مسعودی، مروج، ۳۶۲/۴ـ۳۶۳؛ زبیدی، ۱۲۳ـ۱۲۴).

ابن معتز مردی خوش‌سیما و سیه‌چرده بود (ابن خلکان، ۲۶۶/۲؛ ابن شاکر، ۲۴۰/۲). زر و زیور و زیّ اشرافی نیز بر آراستگی او می‌افزود. خلق و خوی خلفای عباسی و حضور در جشنها و شب نشینیها اقتضا می‌کرد که نسبت به زیبایی لباس و اندامش وسواس به خرج دهد. از وقتی که موهای سرو رویش، براثر پیری زودرس، در آستانهٔ سی سالگی، سپید شد (نک: ابن معتز، *دیوان*، ۲۵۳/۱)، همواره با رنگ مشکی خضاب می‌کرد (ابن خلکان، ابن شاکر، همانجاها) و آن را «گواه دروغین» می‌خواند (ابوحیان، ۱۵۷/۴) و سعی داشت به پیری که در نظر وی دوران تلخ‌کامی بود، نیندیشد (ابن معتز، همان، ۲۲۸/۱). از زندگی خانوادگی، همسر و فرزندانش،بجز مرثیه‌ای در ۴ بیت که در سوک دخترش سروده، اطلاعی دردست نداریم (همان، ۳۴۳/۲ـ۳۴۴؛ قس: حسین، ۳۹۴/۲). وی طبعی بلند داشت و خود را بسی فراتر از آن می‌دید که با حاسدان فرومایه و کوته‌بین در آویزد و از بدگویی و بدخواهی این و آن برآشوبد. در نتیجه همیشه از روحیه‌ای آرام و اراده‌ای آهنین برخوردار بود (ابن معتز، همان، ۲۵۶/۱، ۲۷۴؛ قس: شریف، ۱۷۰ـ۱۷۱). بسیار دست‌و دل‌باز بود و حتی اگر مدتی تنگدستی بر او عارض می‌شد، دست‌از داد و دهش‌نمی‌کشید (ابن معتز، همان، ۲۶۸/۱). ابن معتز در فخریه‌های منثورش نیز خود را مردی از تبار هاشم، آراسته و وارسته، زیبا و پارسا، به جای آرندهٔ واجبات و کنار گذارندهٔ محرمات معرفی کرده است. مردم هم بیشتر با این خصوصیات او را می‌شناخته‌اند، حتی دشمنان و بدخواهانش به کمالات وی اذعان داشته‌اند، چنانکه ابن فرات او را مردی فاضل، کامل، ادیب، آگاه به مسائل کشوری و لشکری، اهل سنجش و دقت در امور وصف می‌کند، و البته به استناد همین ویژگیها عقیده داشت که سپردن خلافت به ابن معتز به‌هیچ‌وجه عاقلانه‌نیست(صابی،همانجا؛ ابوالفرج، ۲۷۴/۱۰ـ۲۷۶؛ قس: شریف، ۱۶۹ـ۱۷۰؛ حسین، ۳۹۴/۲ـ۳۹۵).

ابن معتز در پرتو اسلام از عزت‌نفس و قوت اراده برخوردار شده و از تبار خویش درس مروت و از تربیت مادربزرگ و مربیانش درس برادری و برابری و دادگری گرفته بود و سخت جانبدار زندگی مسالمت‌آمیز همهٔ مردم و طبقات با یکدیگر بود (نک: شریف، ۱۶۹). اما از دیدگاه او، همهٔ این مبانی نظری و عملی، تحت‌الشعاع اعتقاد افراطی و تعصب‌آمیز وی به برتری بنی هاشم و آل محمد (که البته منظور از آل محمد، بنی عباسند) نسبت به دیگر مردمان بود؛ چنانکه بیشتر اشعاری که وی در زمینه‌های فخر و مدح و غیره سروده است، حکایت از این امر دارد (برای نمونه، نک: ابن معتز، همان، ۲۸۵/۱).

ابن معتز با وجود ارادتی که به حضرت علی (ع) اظهار می‌کرد و اشعار فراوانی که در مدح آن حضرت می‌سرود (نک: صولی، *الاوراق*، اشعار، ۱۰۹ـ۱۱۲) و نیز سروده‌هایی که در رثای امام حسین (ع) داشت (ابن معتز، همان، ۳۵۲/۲ـ۳۵۳)، از اختلافات و مشاجرات علویان با عباسیان و شورشها و قیامهای آنان برضد حکومت عباسیان، سخت دل‌آزرده بود و سوگند یاد کرده بود که اگر روزی دستش برسد، طالبیان را یکسره از میان بردارد (ابوالفداء، همانجا). البته وی در مقام توضیح این سوگند، طرحی را ارائه می‌کرده است که به موجب آن از طریق ازدواج اجباری مردان علوی با زنان عباسی و بالعکس، به گونه‌ای این دو طایفه می‌بایست باهم درمی‌آمیختند که تمایزشان برداشته شود و نزاعها از میان برخیزد (نک: صولی، همان، ۱۰۹؛ تنوخی، ۱۱۱/۴) و ظاهراً منظورش قتل عام علویان نبوده است.

ابن معتز به رغم ظاهر متین و رفتار ملایمی که داشت، سخت کینه‌توز بود. چنانکه به محض رسیدن به خلافت، ابن منجم شاعر (د ۳۰۰ ق) را که روزگاری در معارضه با وی اشعاری سروده و با دیدگاههای سیاسی وی مخالفت ورزیده بود، به دشنام دادن پیامبر اسلام (ص) متهم کرد و بنای بدرفتاری با او را گذاشت و وقتی او و پسرانش برای بیعت آمدند، او را تهدید کرد که مغز سرش را طعمهٔ مرغان هوا گرداند (همو، ۱۱۰/۴ـ۱۱۱). در خطبهٔ آغاز خلافتش گفت: «دیگر وقت آن رسیده است که حق آشکار و باطل رسوا گردد» (ثعالبی، *ثمار*، ۱۵۰). این سخن مبهمی بود که نه تنها غرور فراوان و خودپسندی او را می‌رسانید، بلکه اشاره به کینه‌های کهن بود که چون آتشی

زیرخاکستر در سینه‌اش نهفته داشت. بنابراین به درستی معلوم نمی‌توان کرد که اگر خلافت وی بیش از یک روز ادامه می‌یافت، در بغداد و دیگر شهرها و سرزمینهای اسلامی چه حوادثی روی می‌داد.

گویند ابن معتز حنفی یا حنبلی مذهب بوده است (ابن خلکان، همانجا؛ ابن شاکر، ۲۴۱/۲؛ ابن فضل الله، ۲۵۵/۷ـ۲۵۸)، اما ظاهراً وی برای خود آراء بخصوص و مذهب ویژه‌ای داشته و نه تنها با فرقه‌های شیعی در ستیز بوده، بلکه با مذاهب عامه نیز کاملاً هم عقیده نبوده، هر چند نسبت به همهٔ صحابهٔ پیامبر اکرم (ص) ابراز احترام و از مقام آنان دفاع می‌کرده است (صولی، همان، ۱۰۷).

ابن معتز را «شاعر بنی‌هاشم» و «شاعر بزرگ زمان» گفته‌اند، زیرا هیچ یک از شاعران معاصرش در تنوع شعر به پای او نمی‌رسیده‌اند (همان، ۱۱۳). وی در هریک از زمینه‌های دهگانهٔ فخر، غزل، مدح، معاتبات، طردیات، وصف، خمریات، رثاء، زهد و هجا قطعات و قصایدی سروده است.

در باب فخر (که صولی آن را نخستین بخش *دیوان* ابن معتز قرار داده) مایهٔ اصلی اشعار همانا برتر نهادن عباسیان نسبت به علویان است. در این دسته از اشعار، وی در مقام سخنگوی عباسیان، آل علی (ع) را که مغرضانه «آل طالب» می‌نامد، مخاطب قرار داده، گوید: خاندان علی (ع) با همهٔ فضیلت و کرامتی که دارند، نسبت به حکومت و خلافت که از آغاز از آنِ عباسیان بوده و آن را با شمشیر از چنگ امویان که قاتلان حسین بن علی (ع) و یارانش بوده‌اند، ستانده‌اند، هیچ ادعایی نباید داشته باشند؛ نه تنها مردم حکومت ایشان را نمی‌پذیرند، بلکه خداوند نیز به فرمانروایی آنان راضی نیست؛ مگر نه آنکه مأمون سخاوتمندانه خلافت را به علی بن موسی الرضا (ع) تفویض کرد و خداوند وی را پیش از مأمون از دنیا برد؟ بنابراین، چنانکه آنان در برابر زمامداران عباسی قیام کنند، ریختن خون شریف و ارجمندشان روا خواهد بود؛ خوب است ایشان بگذارند شیران شرزهٔ عباسی، شکار گیرند و ایشان از گوشت آمادهٔ آن تغذیه کنند! شایسته است که ایشان به جای «بنی عم»، «بنی غم» نباشند (*دیوان*، ۲۱۹/۱، ۲۲۱ـ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۵۲، ۲۵۴ـ۲۵۵؛ صولی، همان، ۱۰۸ـ۱۰۹، ۲۷۷؛ ابن شاکر، ۲۴۱/۲ـ۲۴۲؛ صفدی، *تمام المتون*، ۲۴۸ـ۲۴۹؛ ضیف، *العصر العباسی*، ۳۴۰ـ۳۴۱؛ قس: شریف، ۱۷۶ـ۱۷۷). ابن معتز در پسِ این مفاخرات، این رؤیا را در سر می‌پروراند که روزی علویان، همچون برادران خطاکار یوسف، سرافکنده و پشیمان، از وی به عنوان خلیفهٔ عباسی تقاضای بخشش کنند (نک: *دیوان*، ۸۹/۲).

در باب مدح، ابن معتز این خصوصیت را داشت که چون خود امیرزاده‌ای برخوردار از همهٔ موهبتهای زندگی بود، هرگز به منظور کسب درآمد یا جلب توجه خلفا و امرا شعر نمی‌گفت و همین ویژگی، مدایح وی را از اعتبارو یژه‌ای برخوردار می‌گرداند. با این وصف، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ترس بر جان خود و خانواده که هیچ گاه از او دست بردار نبوده است، چه بسا در بسیاری موارد ابن معتز را به مداحی عموها و عموزادگانش که در رأس قدرت بوده‌اند، وا داشته باشد (کفراوی، ۲۸۶). به هر حال، ابن معتز همهٔ خلفای عباسی هم روزگار خود و نیز بعضی از رجال و ارکان دولت عباسی و امرای لشکر را مدح گفته است (نک: *دیوان*، جم) و می‌توان پنداشت که انگیزهٔ اصلی وی در این سروده‌ها، پیوند روحی شدید و تعصب زایدالوصفی است که نسبت به خلافت خاندان عباسی داشته و حکومت عباسیان را حافظ اسلام و عربیت می‌دانسته است. وی بیش از همه، معتضد را ستوده و به علاوه برای او ارجوزه‌ای اختصاصی سروده است که فتوحات او را یک به یک در آن شرح می‌دهد و در تجلیل از سیاست و تدبیر معتضد و دلاوریهای موفق داد سخن می‌دهد. سبب فراوانی مدایح او برای معتضد، شاید آن باشد که عهد خلافت معتضد دوران تجدید اقتدار خلیفه و سرکوب شورشیان بوده است و گویی ابن معتز در دوران وی خود را شاهد خونخواهی جد و پدرش می‌یافته و از این بابت یگانگی و ارادت قلبی ویژه‌ای نسبت به این عموزادهٔ خود احساس می‌کرده است.

در مراثی او، به خصوص، اشعاری که در رثای پدرش معتز و پسرعمویش معتضد سروده (نک: *دیوان*، ۳۶۰/۲ـ۳۶۳)، عواطف عمیق و انسانی او بروز و ظهور بیشتری دارد و مایهٔ معنوی در آنها که نسبت به نوع شعر او جنبهٔ استثنایی دارد، محسوس است (نک: شریف، ۱۹۹/۱).

در زمینهٔ هجا شعر ابن معتز شهرتی به هم نرسانیده است. وی از سویی همهٔ فضایل و کمالات را در خود جمع می‌بیند و طبیعی است که دیگران به نظر وی حقیر و سزاوار هجا باشند و از سوی دیگر، روحیه‌ای سرخورده و ناامید دارد که قاعدتاً باید بدبینی و نکوهش این و آن را به دنبال داشته باشد. با این حال، خصایص دیگر اخلاقی، به ویژه طبع بلند وی، مانع از آن می‌شده است که در هجا داد سخن بدهد. وی بیشتر با سکوت (نک: *دیوان*، ۴۳۰/۲) یا پناه بردن به کتابخانه‌اش (همان، ۴۱/۲؛ بیت ۱۳)، در برابر رفتار ناخوشایند دیگران واکنش نشان می‌داده است. به هر حال، سروده‌های ابن معتز در باب هجا بخش مستقلی از *دیوان* وی را به خود اختصاص داده است (قس: ضیف، همان، ۳۳۹ـ۳۴۰). همچنین، مضامین هجایی فراوانی در آن دسته از اشعار وی که در بخشهای فخر و مدح و معاتبات دیوانش جای داده شده، دیده می‌شود. هجای بعضی شهرها مانند بغداد و کوفه و مردم آنها نیز در شعر ابن معتز جایگاهی دارد (ابن معتز، همان، ۲۷/۲، ۴۵۱ـ۴۵۲).

غزلیّات ابن معتز به انواع وصفهای شیوا و تشبیهات زیبا آراسته است، اما در مقایسه با غزلهای شاعران دیگر چون ابن رومی و ابونواس (هـ م م) فاقد آن عشق آتشین و آن طلب راستین است. انگیزهٔ ابن معتز در سرودن غزلیات فراوانش صرفاً سرگرمی و جلب توجه کنیزکان و خشنود کردن آنان است و از حد عشقبازی یک امیرزادهٔ خوشگذران با کنیزکان خواننده و نوازنده‌ای که بزمهای عشرتش را

می‌آراسته‌اند، در نمی‌گذرد (نک: همان، ۳۱۴/۱؛ ابوالفرج، ۲۷۸/۱۰؛ مسعودی، مروج، ۲۹۳/۴؛ قس: ضیف، همان، ۳۴۱ـ۳۴۲؛ نیز نک: شابشتی، ۷۷ـ۷۸). در عین حال، ابن معتز از معدود شاعرانی است که به غزلیاتشان شهرت یافته‌اند. از این گذشته، ابن معتز از سرایندگانی است که هم برای معشوق و هم برای معشوقه غزل‌سرایی کرده‌اند. وی در هر دو نوع غزل استادی به خرج داده است (صولی، همان، ۱۱۴؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۸۱/۱۰).

ابن معتز در سرودن خمریات چیره‌دست بود و شاید در سدۀ ۳ ق هیچ شاعری به فراوانی ابن معتز در باب شراب شعر نگفته باشد (ضیف، *الفن*، ۱۰۸). وی گذشته از آنکه به شیوۀ معمول خلفا و امرا، در محافل و بزمهای درباری و اوقات خوشی که با شاعران و خوانندگان و نوازندگان به سر می‌برده، با می دمساز بوده است، به میکده‌های عمومی نیز که مطلوب‌ترین آنها دیرهای بنام، از جمله دیر عبدون، دیر سوسی و دیر مطیره بوده و شراب در آنجاها عرضه می‌شده، آمد و شد داشته، شبها و روزهایی را سپری می‌کرده است (نک: شابشتی، ۱۴۹ـ۱۵۰؛ ضیف، همان، ۱۰۸ـ۱۰۹) و چنانکه خود گوید (دیوان، ۲۵۰/۲) برای گریختن از غمهای فراموش ناشدنی به سراغ این دیرها می‌رفته است (کبیسی، ۳۵۸؛ نیز نک: ابن معتز، همان، ۲۱۳/۲: بیتهای ۱۰ و ۱۱؛ شریف، ۱۸۵/۱ـ۱۸۸).

خمریات ابن معتز را، قدما همپایۀ خمریات اعشی، اخطل، ابونواس و حسین بن ضحاک دانسته‌اند (صولی، همانجا)، اما تفاوت عمده‌ای که خمریات ابن معتز مثلاً با خمریات ابونواس دارد، این است که ابونواس صادقانه به شراب عشق می‌ورزد، اما ابن معتز هنگامی که در باب شراب آن شعرهای ناب را می‌سراید، قصدش تنها هنرنمایی شاعرانه است. چنانکه برایش فرقی نمی‌کند که مثلاً در ستایش «صبوح» (باده‌نوشی صبحگاهی) (نک: دیوان، ۲۳۲/۲، ۲۵۹؛ صولی، همان، ۱۹۰؛ ضیف، *العصر العباسی*، ۳۴۲ـ۳۴۳) شعر بگوید، یا در آن ارجوزۀ مشهورش با دلیلهای متعدد در مقام مذمت آن برآید (ابن معتز، همان، ۳۰/۲ـ۳۷).

بعضی (ابن فضل‌الله، ۲۵۵/۷) خمریات ابن معتز را صرفاً از باب گسترش دامنۀ شعر و شاعری قلمداد کرده‌اند. محمد بدیع شریف نیز (۱۸۴/۱ـ۱۹۰) ابن معتز را دانشمندی معتکف بر قلم و دفتر وصف کرده که به حکم شاعر بودن در ستایش شراب نیز مهارت و توان شاعرانۀ خویش را نشان داده است. اما بررسی آثار ابن معتز که در میان آنها کتاب *فصول التماثیل* (نک: آثار) چشمگیرتر است، جایی برای چنین اظهارنظرهایی باقی نمی‌گذارد. ابن معتز در خمریاتش انواع شراب و بزمهای گوناگون شراب و حالات مختلف میگساران و ظروف و وسایل باده‌نوشی را وصف کرده و با تشبیهات زیبا و فراوانش آنها را آراسته و از این جهت خمریات خود را غیرقابل رقابت گردانیده است.

ابن معتز در زمینۀ طردیات (نخجیر افکنی) نیز مانند ابن رومی و ابونواس بسیار شعر گفته است. وی علاوه بر توانایی ویژه‌ای که در وصف و تشبیه دارد و در طردیات به نحو احسن از آن فنون مدد می‌گیرد، با شکار که سرگرمی معمول امیرزادگان بوده، از نزدیک و از دوران کودکی آشنا بوده است (قس: امین، عبدالقادر، ۳۱۴ـ۳۱۶).

دایرۀ وصف در شعر ابن‌معتز به خمریات و طردیات وی محدود نمی‌گردد، بلکه همۀ پدیده‌های کوچک و بزرگ محیط زندگی او را، از گنجینه‌های موجود در کاخهای عباسیان تا موریانه‌ای که کتابهایش را جویده و سیلابی که دیوارهای خانه‌اش را خراب کرده است، در بر می‌گیرد. وصف ابن‌معتز وصفی روشن و زیباست و در این راه، قدرت و وسعت تخیل، اطلاعات عمومی گسترده، احاطه بر صرف و نحو و لغت، چیره‌دستی در فن تشبیه و انواع استعارات و ریزبینی و هوش و ذکاوت سرشار، وی را مدد می‌رسانند.

معاتبات دستۀ دیگری از سروده‌های ابن‌معتز را تشکیل می‌دهند. در این نوع شعر نگران کننده‌ترین مسأله‌ای که ابن‌معتز را رنج می‌دهد، اختلافات علویان و عباسیان است (نک: *دیوان*، ۴۶/۲، ۶۲ ـ ۶۳) و بعضی از اشعار هجایی وی در این بخش از *دیوان* جای داده شده است.

در باب زهدیات نیز سروده‌هایی دارد که در آنها به وصف پیری و مقایسۀ دوران پیری و جوانی و مسائل حکمت‌آمیز و عبرت‌آموز می‌پردازد (نک: همان، ۳۷۶/۲ ـ ۴۲۴). بررسی این نوع شعر ابن‌معتز آشکارا نشان می‌دهد که وی می‌خواسته است، با شاعرانی چون ابوالعتاهیه (ه م) که به زهدیات شهرت یافته‌اند، برابری کند.

در «شعر تعلیمی» نیز ابن‌معتز هنرآزمایی کرده است. این نوع شعر را ابان‌بن عبدالحمید (ه م) ابتکار کرد. پس از وی علی بن جهم (ه م) ارجوزه‌ای در بیش از ۳۰۰ بیت سرود که قسمت دوم آن در تاریخ اسلام و خلفا بود و نخستین بار به نظم در می‌آمد. ابن‌معتز این ارجوزه را الگوی خویش قرار داد و ارجوزه‌ای قوی‌تر از آن را در تاریخ خلفای عباسی به خصوص معتضد سرود و آن را در ۲۸۹ ق / ۹۰۲م به اتمام رسانید (همان، ۵/۲ ـ ۲۹؛ ضیف، همان، ۲۵۱). ابن‌معتز ارجوزۀ مشهور دیگری نیز در مذمت صبوح سروده است (همان، ۳۰/۲ ـ ۳۷). این ارجوزه را «ارجوزۀ بستانیه» نامیده‌اند (حصری، ۵۴۰/۲) و از دیرباز، مانند ارجوزۀ تاریخی وی (نک: آثار) به صورت جداگانه استنساخ می‌شده و دست به دست می‌گردیده است (نک: ابن‌ندیم، ۱۳۰).

ابن‌معتز به چیره‌دستی در فن تشبیه شهرت یافته است و قدما تشبیهات وی را مانند مدایح بحتری و هجاهای ابن‌رومی ضرب‌المثل کرده‌اند (ثعالبی، *التوفیق*، ۲۰۸ ـ ۲۰۹، *ثمار*، ۱۸۲). وی سوگند یاد کرده بود که هر گاه واژۀ «کأنّ» بر ذهن یا زبانش بگذرد، از آوردن تشبیه و استعاره‌ای وافی به مقصود فروگذار نکند (ابن‌شرف، ۳۳؛ حصری، ۱۰۰۳/۴ ـ ۱۰۰۵). ابن‌معتز چندان در وادی تشبیه در افتاد و آنچنان قریحۀ شاعریش با تشبیه در آمیخت که در هر زمینه که شعری می‌سرود،

با یک یا چند تشبیه همراه بود. به عبارتی باید گفت که شعر عربی با سروده‌های ابن‌معتز به مرحلهٔ نوینی گام نهاد و می‌توان وی را بنیان‌گذار مکتب نقاشی با شعر دانست (شکعه، ۷۴۰؛ قس: ضیف، همان، ۲۶۷ ـ ۲۶۸). شاید ابن‌معتز مبانی نظری این شیوه را از جاحظ (د ۲۵۵ ق) و مبرد (د ۲۸۶ ق) گرفته باشد. جاحظ نخستین شعرشناسی است که شعر را نوعی رنگ‌آمیزی و نقاشی معرفی کرده است (*الحیوان*، ۱۳۱/۳ ـ ۱۳۲؛ عباس، ۹۸). مبرد، استاد ابن‌معتز، نیز نخستین کسی است که به تفصیل به بیان تحلیلی فن تشبیه پرداخته و انواع و اقسام آن را مشخص ساخته است و تشبیهات شاعران نوخاسته را ارج نهاده و ابونواس را به چیره‌دستی در تشبیه ستوده (۳۲/۳ ـ ۵۷، ۱۲۸ ـ ۱۵۴؛ عباس، ۹۳) و قصیده‌ای از وی را موضوع شرح و تدریس قرار داده است (ابن‌معتز، *طبقات*، ۱۹۵ ـ ۲۰۰).

حصری قیروانی تنوع و فراوانی تشبیهات ابن‌معتز را ستوده و پس از ذوالرمة (د ۱۱۷ ق) در زیبایی و تنوع تشبیه، اشعار او را بی‌نظیر دانسته است (۱۸۷/۱). قلقشندی تشبیهات ابن‌معتز را در وصف جواهرات، در نهایت زیبایی و غایت کمال دانسته و در جای جای کتابش تشبیهات او را آورده است (۹۸/۲). کسانی هم که اختصاصاً به گردآوری تشبیهات در شعر عربی پرداخته‌اند، بخش عمده‌ای از آثار خود را به اشعار ابن‌معتز اختصاص داده‌اند (نک: ابن ابی‌عون، فهرست). اینهمه پرداختن به تشبیهات در شعر، با وضع روحی و روانی ابن‌معتز بی‌رابطه نبوده است. وی که به رغم زندگی بسیار مرفهی که بیشتر سالهای عمر در کاخهای پرتجمّل داشته، از روزگار و جهان خرسند نبوده، در پرتو این تشبیهات خواسته است یک جهان ذهنی و آرمانی برای خویش تدارک ببیند و در آن دنیای رؤیایی زندگی کند. از این رو تشبیهات وی هرگز تصویرهایی که صرفاً بازتاب محیط اطراف او باشد، نبوده، بلکه غالباً از نوع تشبیهات زنده و سراسر حاکی از خلاقیت هنری است و برای فهم درست آنها، شناختن دنیای رؤیایی وی نیز لازم و ضروری خواهد بود (کفراوی، ۲۸۶ ـ ۲۸۷). ابن‌معتز در میدان تشبیه، حتی امروزه پس از ۱۱ قرن، همچنان بی‌رقیب است و بهترین تشبیهات و استعارات شاعران به پای تشبیهات بلند ابن‌معتز نمی‌رسد (نک: ضیف، همان، ۲۶۹). در میان شاعران فارسی زبان، منوچهری دامغانی (د ۴۳۲ ق) آشکارا تحت تأثیر تشبیهات موجود در شعر ابن‌معتز بوده است (نک: منوچهری، ۷۳، ۱۱۳). شیخ بهایی نیز تشبیهات ابن‌معتز را بسیار می‌پسندیده و در *کشکول* خود (نک: فهرست) فراوان نقل کرده است.

ابن‌معتز نخستین بار روح اشرافی‌گری را در کالبد شعر عربی دمید و به همان اندازه که جهان شعر و ادب عرب از بابت ورود مفاهیم مردمی در شعر عربی وامدار ابن‌رومی است، مضامین اشرافی را نیز در شعر عربی وامدار ابن‌معتز است (نک: ابوالفرج، ۲۷۴/۱۰؛ بهبیتی، ۵۱۷ ـ ۵۱۸). عصر وی دوران ترجمهٔ کتب یونانی و ایرانی به زبان عربی است و استادش بلاذری در زمرهٔ مترجمانی بود که چندین کتاب را از فارسی به عربی برگردانیده بود (کراچکوفسکی، ۱۶۱/۱؛ عبدالجلیل، ۱۵۴). از سوی دیگر به کار بردن واژگان و مصطلحات فارسی در شعر عربی نوعی نوآوری و تجدد مآبی تلقی می‌گردید. در اشعار ابن‌معتز، به واژه‌های ایرانی بسیاری بر می‌خوریم که به بهترین گونه‌ای در بافت شعر ابن‌معتز جای گرفته‌اند، به طوری که بیگانگی آنها به هیچ‌وجه محسوس نمی‌گردد (برای نمونه: نوروز، نک: *دیوان*، ۲۰۷/۲؛ نیز شریف، ۱۶۸).

ابن‌معتز علاوه بر آرایشهای گوناگون به پیرایش و اصلاح اشعار خود نیز همت می‌گماشته است (صولی، *الاوراق*، اخبار الراضی، ۱۵۴). به همین جهت، با همهٔ توانایی که در بدیهه‌سرایی داشته و نمونه‌های متعددی از اشعارش که بالبداهه سروده، در دست است (نک: ابوالفرج، ۲۸۰/۱۰ ـ ۲۸۱)، اینگونه شعر گفتن را چندان نمی‌پسندیده است (ابن‌ظافر، ۸ ـ ۹). با اینهمه، ارزش هنری شعر ابن‌معتز در مزایای ظاهری و زیباییهای لفظی است و ستایش مطلقی که از اشعار او به عمل آمده و مقام امارت و صدارت شعرای زمان که برای او قائل شده‌اند، با نوعی مبالغه همراه بوده و بیشتر ناشی از شخصیت اجتماعی او بوده است. زیرا شعر او از نظر محتوای فکری و فلسفی هرگز به شعر ابوتمام و از حیث انسجام و استواری تعبیرات به شعر بحتری نمی‌رسد (نک: ابوالفرج، ۲۷۴/۱۰؛ قس: ابن‌رشیق، ۱۳۰/۱ ـ ۱۳۱؛ ضیف، *الفن*، ۲۶۵ ـ ۲۶۶؛ مقدسی، ۱۰۰).

شعر ابن‌معتز، از جهت ارزش تاریخی نیز قابل بررسی است. ارجوزهٔ تاریخی او قدیم‌ترین و معتبرترین مأخذ تاریخی برای دوران خلافت معتضد عباسی است. وی در این ارجوزه سندی برای بررسی فسادهای رایج در آن زمان به‌دست داده است (امین، احمد، ۲۳/۲ ـ ۲۷).

نثر زیبا و آراستهٔ ابن‌معتز نیز دست کمی از شعر او نداشته است. ابوالفرج اصفهانی (۲۷۶/۱۰ ـ ۲۷۷) ستایش فراوان یکی از ادبای هم روزگار ابن‌معتز را از نثر شیوای او نقل کرده است. صولی (*الاوراق*، اشعار، ۲۸۷ ـ ۲۹۳) نمونه‌های متعددی از مکاتبات ابن‌معتز را آورده است. در مجموعه‌های ادبی قدیم و جدید نیز بسیاری از رسایل و مکتوبات و سخنان وی آمده است (تنوخی، ۱۶۱/۱؛ شابشتی، ۱۱۳ ـ ۱۱۴؛ ابوحیان، ۲(۲)/۶۳۷؛ حصری، ۱۸۵/۱، ۱۸۷، ۴۴۵/۲، ۵۶۵ ـ ۵۶۷؛ صفوت، ۳۰۵/۴ ـ ۳۱۳، ۳۴۴ ـ ۳۵۱؛ مبارک، ۹۸/۱ ـ ۹۹). همچنین یاقوت (*بلدان*، ۶۹۰/۱ ـ ۶۹۱) نامه‌ای را که وی در ستایش سرّمن رأی و نکوهش بغداد به دوستش نوشته، نقل کرده است. در سدهٔ ۳ ق، به خصوص اواخر آن، نوشته‌ها همه مسجع بوده و نثر ابن‌معتز نیز نثر زمان اوست. امّا ویژگی کم‌نظیری که نثر ابن‌معتز از آن برخوردار است، تشبیهات اوست، که نثر وی را نیز همچون شعرش فرا گرفته است (برای نمونه، نک: نوشتهٔ او در وصف بهار: ابن‌ظهیره، ۲۱۵). ابن‌معتز با کاتبان بزرگ بنی‌وهب و بنی‌ثوابه دوستی و معاشرت داشته و طبعاً نمی‌خواسته است که در هنر نگارش از آنان بازپس بماند (شکعه، همانجا).

ابن‌معتز علاوه بر نوشته‌ها و رسایل، یک سلسله کلمات قصار نیز به شیوهٔ حکما و بزرگان پرداخته است (نک: آثار). ابوحیان (۱۵۷/۴)، ثعالبی (*التوفیق*، ۱۴۱، *ثمار*، ۱۵۰، *غرر*، ۱۵۳)، حصری قیروانی (۵۶۵/۲، ۶۹۳/۳ ـ ۶۹۴، ۷۹۰ ـ ۷۹۱، ۸۵۴ ـ ۸۵۵)، ابن‌جوزی، (۸۴/۶ ـ ۸۵) و دیگران کلمات قصار او را نقل کرده‌اند. ابن‌معصوم مدنی (۳۷۴/۲) سخنی دربارهٔ قابل قیاس نبودن بلاغت ابن‌معتز با بلاغت حضرت علی (ع) دارد که بی‌اشاره به این نکته نمی‌تواند باشد که چه بسا ابن‌معتز با فراهم آوردن بعضی قطعات منثور (برای نمونه، نک: ابوحیان، ۲(۲)/۶۳۷) و ساختن کلمات قصار، جایگاهی در کنار شهرت بلاغت حضرت علی (ع) برای خود می‌طلبیده است.

ابن‌معتز را در زمرهٔ شعرای دانشمند به حساب آورده‌اند (صولی، همان، ۱۰۷؛ ابن‌فضل‌الله، ۲۵۵/۷؛ نیز برای وصف کتاب *البدیع* او، نک: GAL, I/80). اما شواهد موجود در اشعار بر جای مانده از او که عبارت از اشاراتی به برخی مصطلحات فلسفی، نجومی و جز آن است (ابن‌معتز، *دیوان*، ۴۹۸/۱، ۵۶/۲، ۱۱۷، ۱۲۰)، از حد اطلاعات عمومی که شأن ادیبان بوده، فراتر نمی‌رود. بررسی مجموعهٔ سروده‌های ابن‌معتز و مقایسهٔ آن با آنچه از شرح حالات و افکارش می‌دانیم، نیز بیانگر آن است که وی را چندان دستی در علوم زمان نبوده است (قس: ضیف، همان، ۲۶۲ ـ ۲۶۳).

ابن معتز از میان علوم و فنون گوناگون که در آن زمان رایج بود، تنها به دانش موسیقی که رابطهٔ تنگاتنگ با شعر و شاعری داشت و او از کودکی با آن خوگرفته‌بود، دل‌سپرد و موسیقی‌دانی نیکو از کار درآمد (ابو الفرج، ۲۷۶/۱۰). ابوالفرج اصفهانی (۲۷۶/۱۰ ـ ۲۷۷) به رساله‌ای که وی در باب موسیقی نوشته و سخت مورد تشویق یکی از ادبای هم روزگارش قرار گرفته، اشاره دارد. ابن معتز برای بیشتر اشعاری که می‌سروده، خود آهنگ می‌ساخته (همو، ۲۷۷/۱۰) و گاه به مناسبتی برای اشعار دیگران نیز، چنانچه مورد توجهش قرار می‌گرفته، آهنگ می‌ساخته است (همو، ۲۷۸/۱۰ ـ ۲۸۲). ابن معتز کتابی در شرح حال و احوال شاریهٔ آوازه‌خوان که از معشوقه‌هایش بوده، پرداخته و ابوالفرج اصفهانی اخبار و آثار این کنیزک را از همین کتاب موسوم به *اخبار شاریه* نقل کرده است (۳/۱۶ ـ ۱۶). وی کتاب جامعی نیز در علم موسیقی تألیف کرده است (نک: آثار).

ابن معتز با عده‌ای از شعرا و اهل ادب مکاتبه و مراسله و داد و ستد شعری و ادبی داشته است که احمد بن خصیب (یاقوت، همان، ۲۲۷/۲)، ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب (صولی، همان، ۱۱۴ ـ ۱۱۶)، ابن منجم (تنوخی، ۱۱۰/۴)، علی بن مهدی اصفهانی کسروی (مرزبانی، *معجم*، ۱۴۹ ـ ۱۵۰؛ یاقوت، *ادبا*، ۹۰/۱۵ ـ ۹۳)، قاسم بن احمد (مرزبانی، همان، ۲۱۹)، ابوطیب نمیری (همان، ۲۱۹ ـ ۲۲۰؛ شابشتی، ۷۲ ـ ۷۷) و عبیدالله بن طاهر (همو، ۱۱۲ به بعد) از آن جمله‌اند.

ابن معتز راویهٔ بزرگ اشعار و اخبار عرب است (ابن ندیم، ۱۲۹). از استادانش و دیگر شاعران و ادیبان روایت کرده و خود نیز راویانی داشته است که نامدارترین آنان دمشقی، معلم و استاد او و صولی، شاگرد وفادار او بوده‌اند (خطیب، ۹۵/۱۰). ابن منجم نخستین روایت کنندهٔ کتاب *البدیع* اوست (ابن معتز، *البدیع*، ۵۸) و ابن طباطبا، صاحب *عیار الشعر* نیز راوی دلباختهٔ اشعار اوست (یاقوت، همان، ۱۴۴/۱۷). عموم مصنفان کتب و رسایل ادبی و تاریخی پس از ابن معتز اشعار و اخبار و آراء ادبی او را به وفور در آثارشان آورده‌اند که شمشاطی (*الانوار و محاسن الاشعار*)، عسکری (*المصون فی الادب*)، تنوخی (*الفرج بعد الشدة*)، مرزبانی (*معجم الشعراء* و *نور القبس*)، رقیم ندیم (*قطب السرور فی اوصاف الخمور*)، ثعالبی (همهٔ کتابهایش)، ابن عبدالبر (*بهجة المجالس*)، ابوعبید بکری (*سمط اللآلی*)، راغب اصفهانی (*محاضرات الادباء*)، ابن صیرفی (*الافضلیات*)، نواجی (*حلبة الکمیت*)، عباسی (*معاهد التنصیص*) و شیخ بهائی (*الکشکول*) از آن جمله‌اند.

نقد ادبی در سدهٔ ۳ ق، به سرفصل استقلال از دیگر مقولات ادبی رسیده بود. نقادان بزرگ ادب، چون ابن سلام جمحی (د ۲۳۱ ق)، ابوتمام (د ۲۳۱ ق)، جاحظ (د ۲۵۵ ق)، ابن مدبر (د ۲۷۹ ق)، مبرد (د ۲۸۵ ق)، ابن قتیبه (د ۲۸۶ ق)، ثعلب (د ۲۹۱ ق) و ابن شرشیر (د ۲۹۳ ق) که هر یک آثاری مشهور در زمینهٔ نقد ادبی داشتند، همه در این قرن ظهور کردند. مبرد و ثعلب که به ترتیب کتابهای *الروضة* و *قواعد الشعر* را در نقد ادبی تألیف کرده‌اند (عباس، ۸۲ ـ ۸۳)، در زمرهٔ استادان ابن معتز بودند. نقادان ادب در سدهٔ ۳ ق، گواینکه دیگر از آن خشکی و سازش ناپذیری قرنهای اول و دوم درگذشته بودند، هنوز از دایرهٔ شعر کهن خارج نشده بودند (همو، ۷۷). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق، چنانکه ابن معتز خود توضیح داده است (*طبقات*، ۸۶)، اهل شعر و ادب از بسیاری روایت شعر کهن دچار ملال شده بودند و بیشتر خواهان و پیگیر اشعار و اخبار نوخاستگان بودند. چنانکه *الروضة* مبرد و *البارع* هارون بن علی منجم اختصاصاً به اشعار و اخبار نوخاستگان پرداخته بود (فراج، ۵).

تألیف ارزندهٔ ابن معتز در زمینهٔ نقد ادبی، *طبقات* مشهور اوست. این کتاب که در سلسلهٔ طبقات نویسی بعد از *طبقات* ابن سلام جمحی قرار می‌گیرد، از حیث اختصاص به اشعار و اخبار شاعران نوخاسته، با کتاب ابن سلام تفاوت عمده دارد و پیش از آنکه طبقات الشعراء باشد، نوعی کشکول و مجموعهٔ نوادر است (نک: ابن معتز، *طبقات*، ۴۷ ـ ۴۸، ۸۰).

ابن معتز این کتاب را به انگیزهٔ گردآوری گلچینی از اشعار و اخبار شاعران نوخاسته پرداخته (نک: همان، ۸۶) و بیشتر به شاعرانی توجه داشته است که آنچنان شهرتی نداشتند و فقط نزد خواص اهل ادب شناخته بودند (همان، ۴۷ ـ ۴۸). وی برای هر یک از این شاعران که شمارشان به ۱۳۰ می‌رسد، فصلی باز می‌کرده و به تدریج اخبار و اشعار هریک را در فصل مربوط به او می‌افزوده است (نک: همان، ۳۹۶،

که فصل «اخبار ابن ابی فنن» تنها مشتمل بر یک خبر است). وی به اختصار این کتاب نیز بسیار می‌اندیشیده و چنانکه خود گوید (همان، ۸۰)، معمولاً از هر قصیده به آوردن یک یا دو بیت اکتفا می‌کرده است. نام دیگر این کتاب، *الاختیار من شعر المحدثین* (فراج، ۱۳) نیز بیان دیگری از این نقطه نظر مؤلف آن است. ظاهراً وی قصد داشته است، کتاب دیگری نیز دربارهٔ شاعران قدیم بپردازد و نام *طبقات الشعراء المتکلمین من الادباء المتقدمین* را برای آن درنظر گرفته بوده است (ابن معتز، همان، ۱۸).

روش نقد ابن معتز در *طبقات* بیش از همه تحت تأثیر این دیدگاه ابن قتیبه بوده است که «شاعرترین سرایندگان، آن شاعری است که چون خواندن شعرش را آغاز کنی، آن را از دست ننهی تا پایان یابد» و شیوهٔ نقد وی را می‌توان نوعی «نقد تأثری» نامید (عباس، ۱۱۵ ـ ۱۱۷). با توجه به معیاری که ابن معتز در سنجش شعر شاعران هم روزگارش به کار برده و اصولی که بر شیوهٔ او در تألیف طبقات حاکم است، شگفت نیست که شرح حال و اشعار شاعرانی چون سید حمیری، منصور نمری و دعبل خزاعی را که خاندان بنی‌عباس را هجو و علویان را مدح می‌کرده‌اند، در کتابش درج کرده باشد (نک: ابن معتز، همان، ۳۲ ـ ۳۶، ۲۴۱ ـ ۲۴۷، ۲۶۴ ـ ۲۶۸). با این وصف، نمی‌توان پذیرفت که نام نبردن وی از ابن رومی در *طبقات*، چنانکه مشهور است، به انگیزهٔ عناد با طالبیان بوده باشد (قس: فراج، ۱۰ ـ ۱۱، که علت این امر را در روابط عاطفی و مسائل شخصی ابن‌معتز جست‌وجو می‌کند).

شیوهٔ نقد ابن معتز در کتب و رسائل دیگرش جز *طبقات* کاملاً متفاوت است. وی در جاهای دیگر ناقدی فوق‌العاده سختگیر است، چندانکه مورد اعتراض ادبای معاصرش قرار می‌گیرد (نک: عسکری، ۱۸۹). وی بر سروده‌های امرؤالقیس، نابغه و اعشی انتقادات سختی داشته است (مرزبانی، *الموشح*، ۳۲، ۴۱، ۵۱). همچنین به انگیزهٔ آشکار کردن زشتیها و معایب اشعار ابوتمام که خود در *طبقات* یکسره اشعارش را تحسین می‌کند (صص ۲۸۵ ـ ۲۸۶)، رسالهٔ مستقلی پرداخته است (نک: آثار). به همین جهت، بعضی از محققان برآنند که *طبقات* از تألیفات اواخر عمر ابن معتز بوده و مربوط به آراء او در کهن‌سالی است که دیگر از آن انتقادات گزنده دست برداشته و در برابر هر شعر لطیفی اختیار از کف می‌داده است (عباس، ۱۱۸ ـ ۱۱۹؛ اقبال، ۵۸۵) و بعضی دیگر (شریف، ۲۰۶/۱ ـ ۲۰۷) البته بنا به ادلهٔ دیگر انتساب *طبقات* را به ابن معتز یکباره انکار کرده‌اند (قس: اقبال، ۵۸۷ ـ ۵۸۸، که نسبت مقدمهٔ *طبقات* را به ابن معتز رد می‌کند).

ابن معتز در تاریخ علوم بلاغت نیز با تألیف بنام خویش *البدیع*، شهرت یافته است. اصطلاح «بدیع» در آن روزگار تازگی نداشت و سابقهٔ کاربرد آن در سروده‌های شعرا و سخنان ادبا به سدهٔ ۲ ق می‌رسید (ضیف، *الفن*، ۱۷۸؛ ترجانی‌زاده، ۱۱۸)، اما ابن معتز نخستین کسی بود که مستقلاً در زمینهٔ بدیع به تألیف پرداخت. وی در زمان تألیف *البدیع* حدود ۲۷ سال داشت و یکپارچه شور و اشتیاق نسبت به موضوع کارش بود (نک: ابن معتز، *البدیع*، ۵۸). مؤلف جوان که خود شاعری توانا، و از سروده‌های شاعران بزرگ سلف و سرایندگان چیره‌دست هم روزگارش بسیار اندوخته بود، خود را در سر فصل تحولی شگرف در علوم بلاغت و به تبع آن در شیوه‌های نقد ادبی می‌دید که بشار (د ۱۶۷ ق)، ابونواس (د ۱۹۸ ق) و مسلم بن ولید (د ۲۰۸ ق) آن را آغاز کرده بودند و در شعر ابوتمام (د ۲۳۱ ق) به کمال رسیده بود. ابن معتز بر آن شد که با تألیف مستقلی در باب بدیع، اولاً محدودهٔ بدیع را مشخص گرداند، ثانیاً با انتقاد از ابوتمام، بدیع را وسعت و عمومیت بخشد و ثالثاً روشن گرداند که بدیع اختراع شاعران جدید نیست و قدمت فراوان دارد (نک: ابن معتز، همان، ۳).

از دیدگاه ابن‌معتز، «بدیع» (سخن‌آرایی، به معنای اخص کلمه) تنها مشتمل بر پنج فن (استعاره، جناس، طباق، ردّ العجز ومذهب کلامی) است و مابقی آنچه به عنوان صناعات ادبی و بدیعی شناخته می‌شوند، محاسن کلام‌اند و بس. در عین حال، روا می‌دارد که هرکس نمی‌خواهد نظر او را بپذیرد، ۱۲ فقره از محاسن شعر و زیورهای سخن را که وی پس از پایان پذیرفتن مباحث بدیع (از ص ۵۷ به بعد) آورده است، در عداد فنون بدیع محسوب گرداند (همان، ۵۸). نظر دقیق ابن‌معتز در تعیین حدود بدیع هیچ‌گاه موردتوجه قرار نگرفت، اما تجویز وی مسموع افتاد و شیوه‌ای معمول را به وجود آورد. دانشمند هم روزگارش، قدامة بن جعفر و ادبای پس از وی چون ابوهلال عسکری، ابن‌رشیق، شرف‌الدین تیفاشی، ابن‌ابی اصبع و دیگران مرتباً بر شمار صنایع بدیع افزودند تا بر یک‌صدوپنجاه و چند صنعت بالغ گردید (همایی، ۱۶ ـ ۱۹).

ابن‌معتز گذشته از تألیف در زمینهٔ بدیع و برخورداری از اطلاعات وسیع و حضور ذهن و شناخت دقیق از مسائل بدیع، خود متحقّق در بدیع بود و بدیع با سخنان منظوم و منثور وی عجین گردیده بود (حصری، ۱۰۰۳/۴ ـ ۱۰۰۵؛ قس: عباس، ۱۲۲). وی مانند ابوتمام (برخلاف بحتری وابن‌رومی) شعررا منحصراً مجموعه‌ای‌از صناعات و زیورها و پیرایه‌ها می‌دانست (ضیف، همان، ۱۷۹)، اما با این تفاوت که مانند دیگر امیرزادگان و کاخ‌نشینان، در فهم بدیع از حد زیورهای ظاهری فراتر نمی‌رفت و از آن درک عمیقی که ابوتمام در پرتو فراگیری فلسفه به آن دست یافته بود، بی‌بهره بود. به همین جهت، تمام نبوغ و توان خود را در فنّ تشبیه نشان داد و فقط در همین فن تخصص یافت (ضیف، همان، ۲۶۲، ۲۶۶). ابن معتز خود را از درک قلّه‌های دوردستی که ابوتمام فتح کرده و بر قلمرو بدیع افزوده بود، ناتوان می‌دید، از این‌رو، در عین تحسین همهٔ اشعار وی در *طبقات* (صص ۲۸۵ ـ ۲۸۶) افراط در صنایع بدیعی را بر ابوتمام خرده می‌گرفت و نوعی تکلف قلمداد می‌کرد (*البدیع*، ۱). «مذهب کلامی» را نیز که در کتابش به عنوان پنجمین فن بدیع آورده بود، عیناً از جاحظ نقل کرده بود (همان، ۵۳) و به سبب آنکه رنگ فلسفی و جنبهٔ تحلیلی و اثباتی داشت و نمی‌توانست به خوبی درک کند، آن را بدون توضیح

رها کرد (ضیف، همان، ۲۶۶). انتقاد گزندهٔ ابن‌معتز از ابوتمام در مقدمهٔ *البدیع* می‌تواند به این انگیزه نیز بوده باشد که ابن‌معتز گویا می‌دیده است که ابوتمام با آن نبوغ و ژرف نگری چنان احاطه و تسلطی در قلمرو بدیع پیدا کرده که بعید نیست بدیع را برای همیشه از دسترس دیگران دور سازد. این بود که بر آن شد تا بدیع را به گونه‌ای معرفی کند که بتواند در اختیار عموم قرار بگیرد و همهٔ شاعران به جای آنکه قصاید طولانی و تهی از بدیع بسرایند، یکی دو بیت از هر قصیده را به زیور بدیع بیارایند (ابن‌معتز، همان، ۱). مطلب سومی که ابن‌معتز با تألیف *البدیع* خود در پی آن بود، این بود که می‌خواست توضیح دهد که بدیع، هر چند در شعر شاعران سده‌های ۲ و ۳ ق ظهور کرده است، اما، ریشه در قرآن و حدیث و شعر جاهلی دارد و پدیدهٔ تازه‌ای نیست (همان، ۳). وی برای این منظور در هر مبحث به ترتیب، سیر بدیع را در قرآن مجید و احادیث نبوی و سخنان صحابه و شعرای جاهلی تا ظهور آن در سخنان منظوم و منثور نوخاستگان نشان می‌دهد (نک: همان، ۳ - ۱۲). این اصرار از سوی ابن‌معتز علاوه بر آنکه بر موضع معتدل وی در کشمکش میان کهنه و نو در شعر و ادب روزگارش دلالت دارد، خالی از این انگیزه نیز نیست که ابن‌معتز می‌خواهد بر عربی و اسلامی بودن این فنون تأکید ورزد، تا مبادا روزی چنان تصور بشود که فنون بدیع از یونان به جهان اسلام راه یافته است (نک: جاحظ، *البیان*، ۲۵۴/۳؛ قس: عباس، ۱۸۶ به بعد).

در سده‌های اخیر شخصیت و آثار و اشعار ابن‌معتز موردتوجه خاورشناسان قرار گرفته است. کراچکوفسکی کتاب *البدیع* او را در ۱۹۳۵م به چاپ رسانید. ووستنفلد[1]، کرمر[2]، لوث[3] و دیگران نیز در احیای آثار ابن‌معتز کوشش بسزایی از خود نشان دادند (بروکلمان، ۵۶/۲ - ۵۸). لانگ آلمانی ارجوزهٔ تاریخی او را به زبان آلمانی ترجمه کرد و در «نشریهٔ انجمن خاورشناسان آلمان[4]» (سالهای ۱۱ و ۱۲) به چاپ رسانید. نظیر این کار را لوث انجام داد و اثر خود را در لایپزیک (۱۸۸۲م) منتشر ساخت.

آثار:

الف - چاپی: ۱. *الآداب*. این کتاب ابتدا در مجلهٔ «جهان شرق[5]» به کوشش کراچکوفسکی منتشر گردید و پس از آن در اوپسالا (۱۹۲۴م) مستقلاً به چاپ رسید؛ ۲. *ارجوزة فی تاریخ المعتضد بالله*. این اثر نیز مستقلاً در قاهره (۱۳۲۹ق / ۱۹۱۳م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *البدیع*. این کتاب به کوشش کراچکوفسکی در ضمن سلسله کتابهای گیب در لندن (۱۹۳۵م) به چاپ رسیده است. بار دیگر در مصر (۱۳۶۴ق / ۱۹۴۵م) با شرح محمد عبدالمنعم خفاجی منتشر شده است و همچنان پیوسته تجدید چاپ می‌گردد؛ ۴. *دیوان*. صولی اشعار ابن‌معتز را در ۱۰ بخش گردآورد و سپس هر بخش را به ترتیب حروف الفبا تدوین کرد، و آن را *دیوان امیرالمؤمنین عبدالله بن المعتز* نام نهاد.

این نسخه از *دیوان* طی سالیان، دستخوش تحریف و تصحیفهای فراوان گردید و بارها تجدید چاپ شد و همچنان موارد تصحیف شده، در آن بر جای مانده بود. در جدیدترین چاپ *دیوان* که به کوشش محمد بدیع شریف انجام یافته، به بیش از ۱٬۵۲۵ مورد از تحریفات و مسخ کلمات و عبارات اشعار ابن‌معتز اشاره شده است (نک: شریف، ۴۱ - ۸۱). این چاپ در دو جلد همراه با مقدمه‌ای مفصل و نیز فهارس لازم تدارک دیده شده است. محقق دیوان، عنوان *دیوان اشعار الامیر ابی‌العباس* را برای کتاب ترجیح داده است. *دیوان* ابن معتز سخت موردتوجه ادبا و شعرای پس از وی قرار داشته است. فهرستی که محمد بدیع شریف از برگزیده‌های اشعار ابن‌معتز تدارک دیده، خود دلیل مدعاست؛ از آن جمله می‌توان از *اختیارات الصاحب بن عباد*، مختارات دیوان ابن‌المعتز و *السفینة* نام برد (نک: صص ۵ - ۶)؛ ۵. *رسائل ابن المعتز*. این کتاب را محمد عبدالمنعم خفاجی از چند رسالهٔ کوچک و بزرگ ابن‌معتز فراهم آورده و در قاهره (۱۳۶۵ق / ۱۹۴۶م) به چاپ رسانیده است. از جمله رساله‌های ابن‌معتز که در این مجموعه گردآمده، رسالهٔ *محاسن شعر ابی‌تمام و مساویه* است که به طور کامل در این مجموعه (صص ۱۹ - ۳۱) آمده است؛ ۶. *طبقات الشعراء المحدثین*، تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است. مشهورترین چاپ آن همراه با تحقیقات عباس اقبال به زبان فرانسه است که در لندن (۱۹۳۹م) منتشر شد. پس از آن بار دیگر همراه با تحقیقات مفصل‌تری توسط عبدالستار احمد فراج در قاهره (۱۹۵۶م) تجدید چاپ گردید. وی تحقیقات عباس اقبال را نیز از فرانسه به عربی برگردانیده و در خاتمهٔ چاپ جدید ضمیمه کرده است. شرف‌الدین ابن مستوفی (د ۶۳۷ق / ۱۲۳۹م) مختصری از این کتاب تهیه کرده و آن را *مختصر طبقات الشعراء المحدثین* نام نهاده که نسخه‌ای از آن موجود است (GAL, S, I/130)؛ ۷. *فصول التماثیل فی تباشیر السرور*. این کتاب که جامع انواع دانستنیها دربارهٔ شراب است (نک: فهرست مطالب)، نخستین‌بار در قاهره (۱۳۴۴ق / ۱۹۲۵م) به چاپ رسیده است؛ ۸. *محاسن شعر ابی‌تمام و مساویه*. چنانکه گذشت، این رساله به طور کامل نیز ضمن مجموعهٔ *رسائل ابن‌المعتز* (صص ۱۹ - ۳۱) به چاپ رسیده است. مرزبانی این رساله را در کتاب *الموشح* (صص ۲۷۷ - ۲۸۷) وابوحیان توحیدی مقدمهٔ آن را در کتاب *البصائر والذخائر* (۲(۲)/۶۹۸) آورده‌اند.

ب - خطی: ۱. *اخبار شاریة*. ابن‌معتز این کتاب را در شرح حال و آثار شاریه، خواننده و نوازندهٔ معروف هم روزگار خود ترتیب داده است. نسخه‌ای از این کتاب در اختیار ابوالفرج اصفهانی قرار گرفته و بیشتر اخبار آن در *الاغانی* (۴/۱۶) نقل شده است. ابوحیان (۲(۲)/۶۱۴) نام این کتاب را *اخبار شاریة المغنّیة* آورده و بروکلمان (GAL,S، همانجا) با عنوان *اخبار شاریة وعریب* از آن یاد کرده است؛

1. Wüstenfeld 2. A.V. Kremer 3. O.Loth 4. Z D M G, 1886, pp. 563 - 611, 1887, pp. 232 - 279. 5. *Le monde oriental*, XVIII/56 - 121.

۲. *اشعار الملوک*. نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، شم (38)7434) موجود است؛ ۳. *الفصول القصار* (یا *الفصول الصغار*؛ ابن‌معتز، *البدیع*، ۴۶). از این اثر ظاهراً تنها یک نسخه در شوروی (*خالدوف*، شم 9285) موجود است؛ ۴. قصیده‌ای در بحر متقارب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ برلین (*آلوارت*، شم ((1)7543) موجود است؛ ۵. مختارات من حکم *ابن المعتز واقواله*، که شاید از کتاب *الفصول الصغار* اقتباس شده باشد. بروکلمان به وجود نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ بریل اشاره می‌کند (GAL, S، همانجا).

ج ـ آثار یافت نشده: *الجامع فی الغناء* (ابن‌ندیم، ۱۳۰؛ ابن‌خلکان، ۲۶۴/۲؛ ابن‌شاکر، ۲۴۰/۲)؛ *کتاب الجوارح والصید* (همانجاها)؛ *حلی‌الاخبار (الاخیار)* (همانجاها)؛ *رسالة فی مدح الدنیا*. ابن‌معصوم مدنی (۳۷۴/۲ـ۳۷۵) از این رساله نقل کرده است؛ *کتاب الزهر والریاض* (ابن‌ندیم، ابن‌خلکان، ابن‌شاکر، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۹۶۰/۱)؛ *سرقات الشعراء*. آمدی نسخه‌ای از این کتاب را در دست داشته و در کتاب *الموازنة* (صص ۶۹، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۶۸، ۳۴۱) و کتاب دیگرش *المؤتلف والمختلف* (ص ۲۱۵) از آن نقل کرده است (نیز نک: ابن‌ندیم، ابن‌خلکان، ابن‌شاکر، همانجاها)؛ *مکاتبات الاخوان بالشعر* (ابن‌ندیم، ابن‌خلکان، ابن‌شاکر، همانجاها؛ GAL,S، همانجا).

مآخذ: آمدی، حسن بن‌بشر، *الموازنة*، به‌کوشش محمدمحیی الدین‌عبدالحمید، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴م؛ همو، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ ابن ابی عون، ابراهیم بن محمّد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، کمبریج، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن شرف قیروانی، *رسائل الانتقاد*، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری فی الآداب السلطانیة*، به کوشش هرتویگ درنبورگ، شالون ـ سور ـ سون، ۱۹۸۴م؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن ظهیره، محمّدبن محمّد، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش کراچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵م؛ همو، *دیوان اشعار الامیر ابی العباس*، به کوشش محمدبدیع شریف، قاهره، ۱۹۷۸م؛ همو، *رسائل ابن المعتز*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م؛ همو، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمدفراج، مصر، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، *فصول التماثیل فی تباشیر السرور*، قاهره، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵م؛ ابن معصوم مدنی، صدرالدین علی، *انوار الربیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، *البصائر والذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، مکتبة اطلس؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به کوشش هـ. ف. آمدرزا، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب المصریة؛ اقبال آشتیانی، عباس، «دراسات الاستاذ عباس الاقبال»، *طبقات الشعراء* (نک: ابن معتز در همین مآخذ)؛ امین، احمد، *ظهرالاسلام*، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ امین، عبدالقادر حسن، *شعرالطرد عندالعرب*، نجف، ۱۹۷۲م؛ بحتری، ولیدبن عبید، *دیوان البحتری*، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۶۸م؛ بهبیتی، نجیب محمد، *تاریخ الشعر العربی*، قاهره، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ ترجانی زاده، احمد، *تاریخ ادبیات عرب*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ تنوخی، محسن بن علی، *الفرج بعدالشدة*، به کوشش عبودشالجی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمّد، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، *التوفیق للتلفیق*، به کوشش ابراهیم صالح، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ همو، *غرر السیر* (منسوب)، تهران، ۱۹۶۳م؛ جاحظ، *البیان والتبیین*، به‌کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ ق؛ زبیدی، محمدبن حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمّدابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ شابشتی، علی بن محمد، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ شریف، محمدبدیع، مقدمه بر*دیوان اشعار* (نک: ابن معتز در همین مآخذ)؛ شکعة، مصطفی، *الشعر و الشعراء فی العصر العباسی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شیخ بهائی، محمّدبن حسین، *الکشکول*، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *تمام المتون*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ همو، *نکت الهمیان*، به کوشش احمدزکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، بیروت، المکتبة العلمیة؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، *اخبار البحتری*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *الاوراق*، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش ج. هیورث دن، لندن، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ همو، *الاوراق*، اشعار اولاد الخلفاء، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۶م؛ ضیف، شوقی، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ همو، *الفن و مذاهبه فی الشعر العربی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ عباس، احسان، *تاریخ النقد الادبی عندالعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ عبدالجلیل، ج. م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عسکری، حسن بن عبدالله، *المصون فی الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۸۴م؛ فراج، عبدالستار احمد، مقدمه بر *طبقات الشعراء* (نک: ابن معتز در همین مآخذ)؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ کبیسی، حمدان عبدالمجید، *عصر الخلیفة المقتدر بالله*، نجف، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح الدین عثمان هاشم، جامعة الدول العربیة، ۱۹۶۳م؛ کفراوی، محمدعبدالعزیز، *تاریخ الشعر العربی*، مصر، ۱۹۶۴م؛ مبارک، زکی، *النثر الفنی فی القرن الرابع*، بیروت، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۶م؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ همو، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، *نورالقبس*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دارصعب؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ مقدسی، انیس الخوری، *امراء الشعرالعربی*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ منوچهری دامغانی، احمد بن قوص، *دیوان*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همایی، جلال‌الدین، *صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمدبن یعقوب، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دارصادر؛ نیز: *Ahlwardt*; EI²; GAL; GAL, S; *Khalidov*.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِبْنِ مَعْتوق، شهاب‌الدین بن سعید موسوی حُوَیزی (۱۰۲۵ ـ ۱۰۸۷ ق/ ۱۶۱۶ ـ ۱۶۷۶ م)، شاعر خوزستانی شیعی و مداح اهل بیت. گویا وی در آغاز به ابومعتوق شهرت داشته است، زیرا در میان

اجداد او کسی به نام معتوق شناخته نیست، اما فرزندی به نام معتوق داشته است. شاید در اثر تحریف ناسخان، ابومعتوق به ابن معتوق تغییر یافته است (نک: امین، ۳۵۲-۳۵۳). از زندگی او آگاهی اندکی در دست است. وی در بصره پرورش یافت (امینی، عبدالحسین، ۳۱۶/۱۱؛ هاشمی، ۴۶۹؛ اسکندری، ۳۱۵). طبعی روان و ذوقی سرشار داشت و از جوانی به سرودن شعر بسیار علاقه‌مند بود، اما اشعار خویش را گرد نمی‌آورد (معتوق، ۳)، تا آنکه در حدود ۱۰۵۵ ق (همانجا؛ ابن معتوق، ۲۶) به سیدعلی خان که از سوی دولت صفویه بر بصره ولایت داشت، پیوست (هاشمی، اسکندری، همانجاها). سیدعلی خان وی را گرامی داشت و نیک بنواخت. و بدین سان ابن معتوق در شمار ستایشگران وی درآمد و کوشید تا شعرهای پیشین خویش را نیز گرد آورد، اما در این امر توفیق نیافت (معتوق، ۴). در ۱۰۵۵ ق بود که وی شعر خویش را در ستایش سیدعلی خان سرود (ابن معتوق، همانجا)، اما شهرت او بیشتر به سبب مدایح پرشوری است که در ستایش اهل بیت و به ویژه علی بن ابی‌طالب (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) سروده است (امینی، م.، ۸؛ هاشمی، ۴۷۰؛ اسکندری، ۳۱۶؛ نک: ابن معتوق، ۱۶). هر چند که در *دیوان* او که شامل ۵۲ مدح، ۴ مرثیه و برخی سروده‌های کوتاه در موضوعات گوناگون و نیز چند قطعهٔ کوتاه نثر است (نک: همو، جم)، جز دو قصیده در مدح رسول اکرم (ص)، یک قصیده در مدح علی بن ابی‌طالب (ع) و یک قصیده در رثای حسین بن علی (ع) که در محرم ۱۰۸۲ سروده شده است، شعر دیگری در بارهٔ خاندان پیامبر دیده نمی‌شود (نک: همو، ۶ - ۱۹، ۲۱۳ - ۲۱۶، جم). احتمالاً مدیحه‌های وی در بارهٔ امامان شیعه در زمرهٔ همان شعرهایی است که به گفتهٔ فرزندش معتوق از میان رفته است (ص ۳). برخی از نویسندگان اهل سنت از او به عنوان شاعری که در ستایش علی بن ابی‌طالب (ع) و دو فرزندش از حد شرع و عقل پا فراتر نهاده است، یاد کرده‌اند (هاشمی، اسکندری، همانجاها) که البته از تعصب تهی نیست (نک: امینی، عبدالحسین، ۳۰۸ - ۳۰۹). بقیهٔ اشعار وی سراسر در ستایش خاندان سیدعلی خان و به مناسبت پیروزیهای آنان بر اعراب، تبریک و تهنیت عیدهای نوروز، فطر، قربان و جز آن سروده شده است (ابن معتوق، ۸۶، ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۴۳، ۲۰۸، جم؛ اسکندری، همانجا) و حتی گاه که برخی از آنان در شهرهای دیگر به سر می‌برده‌اند، سروده‌های خویش را برای ایشان می‌فرستاده است (نک: ابن معتوق، ۲۰۷).

ابن معتوق که در واپسین سال عمر خویش و یا اندکی پیش‌تر، مفلوج شده بود، ناگزیر برخی از سروده‌هایش را به فرزند خود املا می‌کرد (نک: همو، ۱۸۸). شعر وی دلنشین وزیباست و گاه در نسیب قصیده‌ها که به شیوهٔ قصیدهٔ کهن عرب سروده شده است، قطعه‌هایی بسیار لطیف به چشم می‌خورد و به همین سبب شعر وی، به رغم شهرت او به غلو در مدح اهل بیت، در میان اعراب سنی نیز رواج یافته است و *دیوان* او که به همت فرزندش و به فرمان سیدعلی خان گردآوری شده (معتوق، ۵)، بارها در مصر، بیروت، اسکندریه ونجف به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن معتوق، شهاب‌الدین بن سعید، *دیوان* به کوشش سعید شرتونی، بیروت، ۱۸۸۵م؛ اسکندری، احمد و مصطفی غنانی، *الوسیط فی الادب العربی و تاریخه*، قاهره، ۱۹۱۶م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، به کوشش حسن ایرانی، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ امینی، م.، *اعلام الحویزة*، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ معتوق بن شهاب‌الدین، مقدمه بر *دیوان* (نک: ابن معتوق در همین مآخذ)؛ هاشمی، احمد، *جواهر الادب فی ادبیات و انشاء لغة العرب*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م.

محمد سیدی

اِبْنِ‌مُعَذَّل، ابوالقاسم عبدالصمد (د ۲۴۰ق/۸۵۴م)، شاعر هجو سرای عرب. خاندان وی یکی از دو شاخهٔ قبیلهٔ عبدالقیس بود که از کوفه به بصره کوچ کردند (مرزبانی، ۳۰۴؛ ابوالفرج، ۵۷/۱۲؛ زاهد، ۵ - ۶). عبدالصمد یکی از یازده فرزند معذل‌بن غیلان است که همه در شعر و ادب دست داشته‌اند (مرزبانی، همانجا). معذل که خود شاعری هجو سرا و ماجن بود، با ابان‌بن عبدالحمید لاحقی شاعر، روابط بسیار نزدیکی داشت، اما این دوستی، مانع آن نبود که این دو یکدیگر را به گونه‌ای زشت و زننده هجا گویند (نک: صولی، *الاوراق*، ۶ - ۸؛ ابوالفرج، همانجا؛ بغدادی، ۴۵۸/۳). معذل با عیسی بن جعفر، والی هارون الرشید در بصره، نیز دوستی داشت و گویا همین دوستی سبب شد که وی به بصره برود و در آنجا اقامت کند (مرزبانی، همانجا). غیلان نیای عبدالصمد نیز در زمرهٔ شاعران بود. از معذل و غیلان روایاتی اندک در حدیث، لغت و اخبار عرب نیز نقل شده است (ابوالفرج، همانجا).

سال تولد ابن‌معذل به‌درستی روشن نیست، اما احتمالاً در حدود ۱۸۵ق/۸۰۱م بوده است (نک: زاهد، ۷-۱۰). خاندان وی بی‌گمان از ثروت و مکنت کافی برخوردار بوده‌اند، چه می‌دانیم که اخفش اوسط، نحوی معروف بصره و شاگرد سیبویه را به تعلیم و تربیت وی گماشتند (ثعالبی، ۲۲۲-۲۲۳). وی نزد اخفش احتمالاً نحو، عروض و قرائت *قرآن* آموخت (نک: زاهد، ۱۲-۱۴) و از محضر اصمعی توشه‌ای برگرفت (همو، ۱۳؛ زبیدی، ۱۸۷) و گویا از دانش اندوزی به همین اندک بسنده کرد و رفت و آمد وی به جامع بصره و آموختن فقه و حدیث و کلام که زاهد (صص ۱۴-۱۶) از یکی از سروده‌های وی استنباط کرده، بیشتر از باب تفنن و سرگرمی بوده است، چه این شعر به هیچ روی حاکی از دانش اندوزی وی در حلقه‌های درس جامع بصره نیست و بیشتر دلیلی بر بی‌بندوباریهای اوست.

ابن‌معذل در روزگاری پرآشوب می‌زیست و زندگانی نه چندان طولانی او همزمان با فرمانروایی ۵ تن از خلفای عباسی بود (نک: همو، ۳). درگیریهای میان امین و مأمون، شورش ابن‌طباطبا و ورود سپاهیان ابوالسرایا به بصره (نک: طبری، ۴۲۸/۸، ۴۴۵، ۴۷۸، ۵۲۸ - ۵۳۰؛ زاهد، ۵)، حکومت حسن‌بن سهل بر عراق و کشمکشهای فراوان میان علویان و طرفداران خلافت عباسی (نک: زرین‌کوب، ۲۱۴ - ۲۱۸)، پاره‌ای از رویدادهایی است که به روزگار وی پدید آمده است. افزون بر این بصره در سده‌های ۲ و ۳ق بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی و علمی

جهان اسلام بوده است و کندی نخستین فیلسوف جهان اسلام (ح ۱۸۵ ـ ۲۵۲ق/ ۸۰۱ تا ۸۶۶م) در همین شهر پرورش یافت و چند تن از بزرگان معتزله از جمله ابراهیم بن سیّار نظّام، ابوهذیل علاف و بشربن معتمر از هم‌روزگاران ابن‌معذل بوده‌اند. بالا گرفتن کار معتزلیان و پدید آمدن «محنه» نیزاز دیگر تحولات فرهنگی و سیاسی این روزگار بوده است (نک: طبری، ۶۳۱/۸ به بعد)، اما ازاینهمه، هیچ بازتابی در شعر ابن‌معذل به چشم نمی‌خورد و به جای آن مضامین شعر وی، وصف زنان و مغازله با آنان (ابن‌معذل، ۸۰، ۸۴، ۱۴۱؛ قالی، ۳۰/۱)، غلامبارگی (ابن‌معذل، ۱۰۵، ۱۴۸ـ۱۵۱، ۱۵۱، ۱۹۶، ۱۹۷ ـ ۲۰۴)، وصف باده‌نوشی، مستی و شراب (همو، ۷۷، ۲۰۸، ۲۰۹؛ رقیق الندیم، ۱۹۳، ۲۱۸) و شرح کامروایی‌های فراوان اوست (ابن‌معذل، ۷۵ـ۷۶، ۸۲ـ۸۳، ۱۰۹ـ۱۱۰). وی اشراف زاده‌ای بود که به دور از همهٔ جنجالهای سیاسی و تحولات فرهنگی به باده‌نوشی و عیاشی خویش سرگرم بود و گویی تنها نگرانی وی مهیا شدن بساط عیش و نوش بوده است (نک: همو، ۷۹؛ راغب، ۶۷۳/۱). شعر در دست وی وسیله‌ای برای استهزای دیگران، پرده‌دری و شرح روابط خصوصی خویش با دیگر اشراف بصره است (ابن‌معذل، ۷۳ـ۷۴؛ ابوالفرج ، ۶۳/۱۲). چنین می‌نماید که وی شخصیتی بیمارگونه داشته، چنانکه گویی از مسخره کردن دیگران خشنود می‌شده است (نک: ابن‌معذل، ۱۴۷، ۱۹۳؛ ابوالفرج، ۵۹/۱۲) و درحالی‌که خود هرزه و بی‌بند وبار بود، با پرده دریهای خویش آبروی دیگران را به بازی می‌گرفته است (ابن‌معذل، ۷۳ـ۷۶، ۱۷۹، ۲۰۲ـ۲۰۳؛ حصری، ۶۷۵/۳؛ ابوالفرج، همانجا)، به گونه‌ای که هیچ‌کس، حتی برادر، برادرزاده، دوستان و همسایگانش نیز از زبان زهرآگین وی درامان نبوده‌اند (ابن معتز، ۳۶۸؛ ابوالفرج، ۷۱/۱۲ـ۷۲؛ قالی، ۲۷۵/۱؛ ابوعبید، ۳۲۵/۱). در این میان برادر بزرگ‌تر او ابوالفضل احمدبن معذل که به سبب منزلت اجتماعی خود مورد حسد وی بود (ابوالفرج، ۵۷/۱۲)، بیش از همه ازاین رفتار او رنج می‌برده است (ابن‌معتز، همانجا؛ قالی، ۱۰۶/۱). وی که فقیهی پرهیزگار و مورد احترام بود (همانجاها؛ حصری، ۶۷۱/۳) و با برادر در یک خانه می‌زیست، هرگاه زبان به شکایت می‌گشود، به سختی مورد استهزا و هجو وی قرار می‌گرفت (ابن‌معذل، ۶۴، ۶۹ـ۷۰، ۱۸۳ـ۱۸۴؛ قالی، حصری، همانجا؛ زاهد، ۱۳)، چندانکه به ناچار او را چون انگشتی زاید می‌خواند که بریدن آن مایهٔ رنج و باقی ماندنش مایهٔ زشتی است (ابن‌ابی عون، ۳۱۲).

ابن‌معذل نمونهٔ کامل گروهی از اشراف بصره بود که در سایهٔ گسترش قلمرو خلافت به ثروت و آسایش رسیده بودند و از این‌رو زندگی را به هرزگی و عیاشی می‌گذراندند. درمیان دوستان وی شماری از شاعران آن روز بصره، از جمله ابو قلابهٔ جرمی و ابن‌ابی عیینه (ابوالفرج، ۶۵/۱۲ـ۶۶) به چشم می‌خورد. وی گرچه با برخی از بزرگان مانند علی بن عیسی، امیر بصره، دوستی داشت (ابن‌معذل، ۱۸۱ـ۱۸۲؛ ابوالفرج، ۱۶۰/۳؛ زاهد، ۲۲)، خود شاعر درباری نبود تا از صله‌های فراوان برخوردار باشد. در منابع موجود اشاره‌هایی به زندگی او به چشم می‌خورد، اما دربارهٔ اینکه وی معاش خود را از چه طریقی می‌گذرانده است، چیزی دیده نمی‌شود (نک: ابن معذل، ۷۹، ۸۱ـ۸۲؛ ابوالفرج، ۶۲/۱۲ ـ ۶۳، ۶۵ ـ ۶۷).

آشنایی وی با اسحاق موصلی موسیقی‌دان مشهور (رقیق الندیم، ۱۴۱ ـ ۱۴۲) و نیز دعوت شروین، آوازه‌خوان معروف بصره، به منزل خویش (ابوالفرج، ۶۵/۱۲)، همه گواه خوشگذرانی اوست، اما همین آوازه خوان چون دعوت وی را نپذیرفت، به زشتی مورد هجو او قرار گرفت و ناگزیر بصره را ترک کرد (همانجا) و نیز دوستان شاعر آنگاه که طعمه‌ای از وی می‌ربودند، قربانی چنین هجویه‌هایی می‌شدند (ابن معذل، ۶۶ ـ ۶۸، ۷۳ ـ ۷۴؛ ابوالفرج، ۵۸/۱۲ ـ ۵۹، ۶۵ ـ ۶۶؛ زاهد، ۲۷ ـ ۲۸)، اما تنها اینان نبودند که مورد هجو قرار می‌گرفتند، بلکه اهل فضل و دانش همچون ابوالعباس مبرد و ابوعثمان مازنی نیز از این گزند مصون نبوده‌اند (نک: ابن معذل، ۱۲۵ ـ ۱۲۸، ۱۴۴ ـ ۱۴۵، ۲۰۷؛ خطیب، ۳۸۳/۳؛ رقیق‌الندیم، ۴۳۸ ـ ۴۳۹). زبان وی چندان زهرآگین و گزنده بود که به وی لقب «ابوالسم» دادند (ابو الفرج، ۶۸/۱۲) و از این جهت وی را باید فرزند خلف معذل شمرد (نک: صولی، *الاوراق*، ۷). گرچه نمی‌توان او را با شاعران هجوسرایی چون ابن بسّام و ابن عنین مقایسه کرد، چه با آنکه وی شاعری است ناآرام و سرکش (زاهد، ۲۱)، اما سرکشی و ناآرامی وی، نه عصیانی است بر ضد قدرت سیاسی حاکم و نه تشویشی برای حفظ ادب و فرهنگ عربی و نه شورشی برخاسته از خصومتهای قبیله‌ای؛ عصیان وی پرخاش و اعتراضی است، بر ضد کنیزی آوازه‌خوان در بصره (ابوالفرج، ۶۰/۱۲) یا دوستی که مایهٔ عشرتی را به تنهایی تصاحب کرده است، وی حتی نیکی دیگران را دربارهٔ خویش سپاس نمی‌گفته است (حصری، ۶۷۵/۳)، از این‌رو زندگی پر از رسوایی وی آکنده از درگیری با مخالفان بسیار اوست (پلا، 168). وی را می‌توان چون پدرش درشمار اندسته ازشاعران‌سده‌های ۲ و ۳ ق دربصره نهادکه‌در هجا به دیدهٔ گونه‌ای تخصص شخصی می‌نگریستند (همو، 167). با این حال وی گاه از خود آزادگی و مناعت نشان می‌داده، چنانکه درخواست از بزرگان را مایهٔ ذلت خویش می‌دانسته است (ابن عبدالبر، ۱(۱)/۱۷۰) و مثلاً ابو تمام را که برای به دست آوردن مال و لذت، از آبروی خویش مایه می‌گذاشته، مورد نکوهش قرار داده است (صولی، *اخبار*، ۳۴ ـ ۳۵؛ قس: ابوالفرج، ۷۰/۱۲)، چندانکه ابو تمام از آمدن به بصره خودداری ورزید (صولی، همان، ۲۴۱ ـ ۲۴۲؛ ابن خلکان، ۳۳۵/۱). به هر حال ابن معذل در روزگار خویش شاعری مورد توجه بوده است، به گونه‌ای که مثلاً ابوعثمان مازنی که خود مورد هجای ابن معذل قرار گرفته، با خواندن هجویهٔ او دربارهٔ قاضی بصره، در حضور متوکل، پاداش دریافت کرده است (زبیدی، ۹۵ـ۹۷). شعر و زندگی او بیانگر جنبه‌هایی از زندگی گروهی از مردم آن روز بصره است، به همین سبب، به رغم آنچه گفته شد، مردم هرگز از وی دوری

نمی‌کرده‌اند. وی از پیروان طریقهٔ ابو نواس شمرده شده است (رقیق الندیم، ۱۹۳). شاعرانی مانند بحتری نیز از وی تأثیر پذیرفته‌اند و حتی ابوهلال عسکری وی را برتر از بحتری شمرده است (*صص* ۱۷۶ ـ ۳۶۴). اهمیت وی آن‌قدر بوده که مرزبانی (۲۹۷ ـ ۳۸۴ ق) کتابی مستقل با عنوان *اخبار عبدالصمد بن المعذل* به شرح حال وی اختصاص داده است (ابن ندیم، ۱۹۱).

به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۲۳۴) *دیوان* وی در ۱۵۰ برگ بوده است، اما اکنون از آن جز قطعاتی پراکنده در دست نیست. این قطعات را زهیر غازی زاهد از مآخذ گوناگون گرد آورده و به همراه مقدمه‌ای عالمانه در بغداد (۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م) منتشر ساخته است.

ابن معذل سرانجام، ظاهراً به دلیل هجو ابراهیم التیمی قاضی بصره، به دست گروهی از طرفداران یا نزدیکان وی به قتل رسید (زاهد، ۳۱ ـ ۳۲). اشارتی به تهدیدهایی که از سوی قاضی مذکور بر ضد او می‌شده، در اشعار وی دیده می‌شود (همو، ۳۲).

مآخذ: ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، *التشبیهات*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، کمبریج، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *بهجة المجالس و انس المُجالس*، به کوشش محمد موسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن معذل، عبدالصمد، «شعر» (نک: زاهد در همین مآخذ)؛ ابن ندیم، *الفهرست*، مصر، مطبعهٔ رحمانیه؛ ابو عبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین*، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ ثعالبی، *خاص الخاص*، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الاداب*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الادباء*؛ رقیق الندیم، ابراهیم، *قطب السرور فی اوصاف الخمور*، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ زاهد، زهیر غازی، *شعر عبدالصمدبن‌المعذل*، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۲ م؛ زبیدی، محمد بن الحسن، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۴ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۳۶ ق؛ صولی، محمد بن یحیی، *اخبار ابی تمام*، به کوشش خلیل محمود عساکر ودیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، *الاوراق* (قسم اخبار الشعراء)، به کوشش، هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ طبری، *تاریخ*؛ قالی بغدادی، اسماعیل بن قاسم، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۳ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Pellat, Charles, *Le milieu basrien et la formation de Gāhiz*، Paris, 1953.

محمد سیدی

اِبْنِ مَعْصوم، نک: علی خان مدنی.

اِبْنِ مُعْطی، ابوالحسین یحیی‌بن معطی (یا عبدالمعطی) بن عبدالنور زواوی (۵۶۴ ـ ۶۲۸ ق / ۱۱۶۹ ـ ۱۲۳۱ م)، نحوی و ناظم مغربی، معاصر موحدون مغرب و ایوبیان مصر. وی منتسب به زواوه از قبایل معروف بجایه بود. مقدمات علوم را در زادگاه خود فرا گرفت و از استادانی همچون ابوموسی جزولی نحو و فقه آموخت (یاقوت، ۳۵/۱۹؛ ابوالفداء، ۱۵۱/۳؛ ذهبی، *العبر*، ۲۰۲/۳؛ گنون، ۱۶۲/۱). در زمانی که تاریخ آن به درستی روشن نیست، به شام رفت و نزد مشایخ آنجا، از جمله قاسم‌ابن عساکر، به تحصیل پرداخت (منذری، ۲۹۳/۳؛ ذهبی، سیر، ۳۲۴/۲۲). علت مهاجرت او به شرق نیز به درستی روشن نیست، اما افزون برانگیزه‌های علمی، احتمالاً آشفتگیهای سیاسی دولت موحدون نیز در این امر تأثیر داشته است (نک: سالم، ۷۹۷/۲ ـ ۸۱۷). برخی از محققان معاصر (گنون، همانجا؛ فروخ، ۶۶۳/۵) بر آنند که وی ابتدا به مصر رفت و پس از بهره‌گیری از مجالس درس علمای آن سامان راه دمشق را در پیش گرفت، اما این گفته مورد تأیید منابع کهن نیست (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷/۶).

ظاهراً وی بیشتر عمر خود را در دمشق گذراند (همانجاها) و مدتی در مدرسهٔ عادلیه به تدریس و تألیف پرداخت و گویا *الفیهٔ* مشهور خود را در همانجا نوشت (ابوالفداء، منذری، همانجاها؛ تمیمی، ۱۰۰۵/۲). وی که در آغاز مذهب مالکی داشت، در دمشق به اقتضای اوضاع به مذهب شافعی گرایید و بعدها در مصر به جمع حنفیان پیوست (نک: *بستانی*). از شاگردان او ابن‌سویدی و رضی‌الدین قسنطینی (ابن‌شاکر، ۴۸/۱؛ نعیمی، ۱۳۰/۲؛ سیوطی، ۴۷۰/۱) را می‌توان نام برد.

وی با دربار ایوبیان ارتباط داشت و مدتی از طرف الملک المعظم ناظر بر امور مساجد بود (گنون، همانجا). در واپسین سال زندگی او الملک الکامل وی را به مصر فراخواند و چون مقام علمی او را برتر از همگنانش یافت، برایش مقرری تعیین کرد و او را به امامت جامع عتیق برگزید (ذهبی، سیر، همانجا؛ یاقوت، ابن‌خلکان، همانجاها)، اما دیری نپایید که وی در قاهره درگذشت (یافعی، ۶۶/۴؛ دلجی، ۱۲۳). در تشییع پیکر او الملک الکامل و جمعی از بزرگان از جمله ابوشامه شرکت داشتند (ابوشامه، ۱۶۰).

ابن‌معطی در بین نحویان چندان مشهور نیست و اگر ابن‌مالک در مقدمهٔ *الفیهٔ* خود (ص ۹) نـامی از وی نمی‌بـرد، چه بسا بـه همین اندک شهرت هم نمی‌رسید. آثار او نیز همچون آثار معاصرانش از چندان ارزشی برخوردار نیست. می‌دانیم که از میانه‌های سدهٔ ۵ ق / ۱۱ م به بعد که علم نحو دچار رکود شد (نک: هـ د، ابن مالک)، تقریباً همهٔ آثاری که در این زمینه نگارش یافت، شرح و تفصیل و حاشیه و اختصار بود؛ به گونه‌ای که تقریباً هیچ‌یک از این تألیفات را نمی‌توان ابداعی به شمار آورد. آثار ابن‌معطی نیز از این امر مستثنی نیست. او علاوه بر شرح و اختصار برخی از آثار گذشتگان، برخی از آنها را در قالب ارجوزه به نظم در آورد و اگر چه قبل از او ارجوزه‌هایی در علوم مختلف نوشته شده بود، ظاهراً وی نخستین کسی است که قواعد نحوی را به شکل *الفیه* به نظم درآورده است (قس: EI²) و از این روی وی، در عین حال، پیشرو ابن‌مالک به شمار می‌رود. بیش از نیمی از ۱۷ اثر وی که از برخی از آنها جز نامی به جای نمانده، روایتهایی است منظوم از کتابهایی همچون *جمهرهٔ* ابن‌درید، *صحاح* جوهری، *شرح ابیات سیبویه* و بقیه شرح و حواشی و ذیل است، از این‌رو ستایشهای مبالغه‌آمیز برخی از تذکره‌نویسان را دربارهٔ او نباید چندان

جدی تلقی کرد (نک‍ : دلجی، همانجا؛ سیوطی، ۲/۳۴۴).

آثار چاپی: ۱. *الدرة الالفیة*، معروف به *الفیهٔ* ابن‌معطی، منظومه‌ای است در صرف و نحو، بالغ بر ۱۰۲۱ بیت که تألیف آن در ۵۹۵ ق / ۱۱۹۸م به پایان رسیده و ابن‌مالک حدود نیم قرن بعد *الفیهٔ* خود را به تقلید از آن نوشته است. شرح و تعلیقاتی نیز بر این کتاب نوشته شده که از آن جمله شرح ابن‌وردی با نام *ضوء الدرة* (ابن وردی، ۲/۲۳۲)، شرح ابن‌خباز موصلی، شرح احمدبن یوسف غرناطی و شرح محمدبن احمد شریشی (حاجی خلیفه، ۱/۱۵۵ ـ ۱۵۶؛ GAL, I/366) را می‌توان نام برد. سترستن[1] نخست گزیده‌ای از این اثر را با ترجمه و شرح آن به زبان سوئدی در ۱۸۹۵م در لایپزیک منتشر کرده و سپس متن کامل آنها را در ۱۹۰۰م با مقدمه‌ای به زبان آلمانی به چاپ رسانیده است. ۲. *الفصول الخمسون*، اثری است در نحو مشتمل بر ۵ باب که هر باب آن شامل ۱۰ فصل است. نخستین بار شوگرن[2] دو باب اول و دوم آن را در ۱۸۹۹م در لایپزیک به چاپ رسانید. متن کامل آن نیز در قاهره (۱۹۷۷م) به کوشش محمود محمد طناحی منتشر شده است.

اثر خطی: *البدیع فی صناعة الشعر*. نسخه‌هایی از آن در توپکاپی با نام *بدیع فی علم البدیع* (TS، شم 8734)، ظاهریه (ظاهریه، ۲۰۸)، چستر بیتی با نام *القاب البدیع* (آربری، شم 3696) و لایپزیک (فولرس، شم 488) موجود است.

آثار یافت نشده: ۱. *حواشی علی اصول ابن‌السراج*؛ ۲. *دیوان خطب*؛ ۳. *دیوان شعر* (یاقوت، ۱۹/۳۵)؛ ۴. *شرح ابیات سیبویه* (سیوطی، همانجا)؛ ۵. *شرح بعض الجزولیة* (ابو حیان، ۳۵۶)؛ ۶. *شرح الجمل فی النحو*؛ ۷. *العقود والقوانین فی النحو* (سیوطی، همانجا)؛ ۸. *قصیدة فی القراءات السبع*؛ ۹. *قصیدة فی العروض*؛ ۱۰. *المثلث فی اللغة*؛ ۱۱. *نظم الجمهرة*؛ ۱۲. *نظم صحاح* جوهری (ناتمام) (یاقوت، همانجا). قطعاتی کوتاه از اشعار او نیز در آثار یاقوت (۲۰/۳۶) و ابن‌وردی (همانجا) آمده است.

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن‌مالک، محمدبن عبدالله، *الفیة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن‌وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ ابوحیان غرناطی، محمدبن یوسف، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابوشامه، عبدالرحمن‌بن اسماعیل، *الذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷م؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفة؛ بستانی؛ تمیمی، تقی‌الدین، *التراجم السنیة فی تراجم الحنفیة*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دلجی، احمدبن علی، *الفلاکة و المفلوکون*، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش ابوهاجر محمدسعیدبن زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ سالم، عبدالعزیز، *المغرب الکبیر*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ ظاهریه، خطی (علوم اللغة)؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ گنون، عبدالله، *النبوغ المغربی فی الادب العربی*، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ منذری، عبدالعظیم‌بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴م؛ نعیمی، عبدالقادربن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسینی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ یافعی، عبدالله‌بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Arberry; EI²; GAL; TS; Vollers, K., *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften*, Osnabrück, 1975.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اِبْنِ مُعَلِّم، نک‍ : مفید، شیخ.

اِبْنِ مُعَلِّم، ابوالغنائم نجم‌الدین محمد بن علی بن فارس جابانی هُرثی واسطی (۱-۵۰۱-۴ رجب ۵۹۲ ق/۱۱۰۸-۳ ژوئن ۱۱۹۶ م)، شاعر اواخر عصر عباسی. اصل او از «جابان» ــ از روستاهای واسط ــ بود و بیشتر املاک آن بدو تعلق داشت، از این رو به او نسبت «جابانی» داده‌اند (یاقوت، ۲/۴،۱/۹۵۹ ـ ۹۶۰). وی در هرث، روستایی در نزدیکی جابان پرورش یافت و در همانجا نیز درگذشت (عمادالدین، ۴(۲)/۴۳۱؛ یاقوت، همانجا؛ فروخ، ۳/۴۰۶).

ابن معلم در اشعار خود چندین بار از جابان و هرث نام برده است (یاقوت، ۱/۲، ۴/۹۶۰). از کیفیت تحصیلات و استادان ابن معلم، چیزی دانسته نیست، اما از روابط ادبی وی با ادیبان، دانشمندان و بزرگان آن روزگار، گزارشهایی موجود است (نک‍ : عمادالدین، ۴(۲)/۴۳۲؛ ابن خلکان، ۵/۶؛ ابن فوطی، ۴(۳)/۴۳۹). در این زمینه، قدیم‌ترین سند موجود، قصیدهٔ جیمیه‌ای است از ابن تعاویذی (ﻫ م) که در آن ابن معلم را به سختی هجو کرده است (ص ۷۵). همچنین در منابع، علاوه بر ابن تعاویذی از ملاقات ابن معلم با شاعران دیگری همچون ابله بغدادی (ﻫ م) و نیز ابوطاهر احمد بن محمد برخشی، ادیب و پزشک واسط سخن رفته و احتمالاً این ملاقاتها در بغداد صورت گرفته است (ابن خلکان، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۶۳ ـ ۲۶۴؛ صفدی، ۴/۱۶۶). به گفتهٔ عمادالدین، حسین بن عبدالباقی بن حراز شاعر و کاتب همامیه، خواهرزادهٔ ابن معلم بوده است (۴(۲)/۴۵۰). برخی از منابع متأخر به دو رویداد در زندگی وی اشاره کرده‌اند: یکی اسارت او در راه موصل و دیگری زندانی شدنش در حله و بغداد (فروخ، همانجا؛ GAL, S, I/442).

ابن معلم از اوان جوانی به سرودن شعر پرداخت. مدایح او بخش بزرگی از اشعارش را تشکیل می‌دهد. مشهورترین مدیحهٔ وی قصیده‌ای است در مدح امیر فخرالدین هندبن ابی الفیاض زهیری (معروف به امیر هندی کردی) از امیران المقتفی خلیفهٔ عباسی. برخی دیگر از ممدوحان وی عبارتند از: بک ابه امیر بصره، آل مروان و دبیس بن مزید امیر حله، ابوغالب عبدالواحد بن مسعود بن حصین، رستم بن مرزبان، مظفرالدین ترابه معروف به شطرنجی امیر واسط، مجیرالدین تاشکین امیر حج (ذهبی، ۵۴؛ ظاهریه، ۲۲۳؛ GAL, S، همانجا؛ ریو، شم 1064).

بخش دیگری از اشعار ابن معلم در وصف عشق عرفانی است و

1. K.V. Zetterstéen 2. E. Sjoegren

مطلع برخی قصاید حماسی و غزلیات او نیز شامل اندیشه‌ها و مفاهیم صوفیانه است (نک: فروخ، ۴۰۶/۳ ـ ۴۰۷). همین امر باعث شده که صوفیان،به خصوص پیروان شهاب‌الدین سهروردی و فرقهٔ رفاعیه آن را حفظ نموده، در مجالس سماع خود بخوانند (نک: ابن خلکان، ۵/۵؛ ابن معصوم، ۲۶۸/۴؛ محمد فهد، ۴۰۶). برخی از ابیات ابن معلم مورد استشهاد کسانی چون عبدالرحمن ابن جوزی قرار گرفته است و نیز شاعران پس از وی گاه عباراتی از او را در اشعار خود به کار برده‌اند (ابن اثیر، ضیاءالدین، ۲۲۱/۱؛ ابوشامه، ۱۰؛ ابن خلکان، ۸/۵؛ صفدی، ۱۶۵/۴ ـ ۱۶۶؛ یافعی، ۴۷۵/۳؛ ابن معصوم، ۷۸/۳، ۲۶۸/۴).

شعر ابن معلم که در اندوهباری، نوحه را می‌ماند، شعری است، مطبوع و لطیف، با الفاظی ساده، شیوا، روان، پرمغز و استوار (عمادالدین، ۴(۲)/۴۳۱؛ ابن خلکان، ۵/۵ـ۶؛ ابن کثیر، ۱۳/۱۳). عمادالدین، سبک شعر او را از سبک ابن هانی مغربی (۳۲۶ـ۳۶۲ق/ ۹۳۸ ـ ۹۷۳ م) و مهیار دیلمی (د ۳۶۲ ق/ ۹۷۳ م) برتر می‌شمارد (نک: ۴(۲)/۴۳۰ ـ ۴۳۱).

ابن معلم و شعر او را باید همگام با آثار، رفتار و اخلاق دو شاعر دیگر که با وی معاصر، گاه دوست و گاه دشمن بوده‌اند، بررسی کرد. ابله و ابن تعاویذی نیز مانند ابن معلم به شیوهٔ خاصی که در سدهٔ ۶ ق/ ۱۲ م در عراق پیدا شده بود، شعر می‌سرودند، هریک، ممدوحان خاص خود را که معمولاً رقیب و بلکه دشمن یکدیگر بودند، داشتند. هر سه در عصر خود شهرتی شگفت کسب کردند، رفتار اجتماعیشان شبیه به هم بود و یکدیگر را هجو می‌کرده‌اند. با اینهمه نباید پنداشت که کشمکشهای شاعرانه میان این سه تن را می‌توان با مهاجات میان جریر و فرزدق و اخطل در عصر اموی مقایسه کرد. سه شاعر عباسی، به رغم وابستگی به وزیران و امیران رقیب، چندان به ناسزاهای شرم‌آور برضد یکدیگر آلوده نگشتند، بلکه به عکس، در یک مورد که هر سه بر سر یک نمونه شعر به طبع آزمایی می‌پردازند، رفتاری موقر دارند: قصیدهٔ صُرَّدُرّ چنان شیفته‌شان کرد که خواستند نظیر آن را بسرایند. از سه قصیدهٔ سروده شده، به نظر نویسندگان کهن، قصیدهٔ ابن تعاویذی بدیع‌تر بوده است (ابن خلکان، ۷/۵ـ۸؛ صفدی، ۱۶۶/۴).

برخورد عمادالدین کاتب نیز با ایشان، بسیار جالب و پرمعنی است: وی با هر سه تن ــ جداگانه ــ ملاقات و گاه دوستی استوار داشته و هر سه را سخت ستوده است. زمانی که او در همامیه بود، شاعر به بهانهٔ آشنایی برادرزاده‌اش با عمادالدین، پیوسته نزد او می‌رفته و شعری برای او می‌خوانده، ازجملهٔ این اشعار قصیده‌ای است که در جواب ابوغانم لؤلؤئی سروده و در ۵۵۲ ق برای عمادالدین خوانده است (عمادالدین، ۴(۲)/۴۳۲). عمادالدین در آغاز شرح حال او، شعر و هنر و علمش را به شدت می‌ستاید، اما آنچه نظر او را بیشتر جلب کرده، همان قصیدهٔ معروف در مدح امیرهندی است که عمادالدین آن را با الفاظی پرطمطراق و باشکوه‌تر از گفتارهای معمول خود، وصف کرده (۴(۲)/۴۳۸ ـ ۴۳۹) و حتی ابن معلم را نخستین کسی می‌داند که بر این شیوه، شعر سروده است (۱۳۴/۲) و بدین سان او را مبدع سبک تازه‌ای در شعر شناخته است. ستایشهای عمادالدین در نویسندگان بعد از او نیز اثر گذاشته، چنانکه می‌بینیم همگان، ازجمله ابن خلکان (۵/۵) و صفدی (۱۶۵/۴) همانگونه در حق او سخن گفته‌اند. با اینهمه شاید بتوان نظر عبدالسودانی (صص ۱۰۵ ـ ۱۰۶) را دربارهٔ شعر ابله که آن را زیبا و آهنگین، اما میان تهی می‌داند، درمورد شعر ابن معلم نیز صادق شمرد.

ابن معلم هرگز از قالبهای کهن عرب دست برنداشت، اما گه‌گاه کوشید مضامین آنها را با الفاظی که در عصر او ظهور می‌یافت، عرضه کند. سپس پایهٔ اشعار را بر عشقی نیم‌جسمانی-نیم‌روحانی نهاد که به هرحال، بسیار دلنشین و تازه می‌نمود. اینگونه غزل، از آنجا که درد عشق را با الفاظ و تشبیهات و اشاراتی موقر و محتشم بیان می‌کند و درعین حال، می‌توان آنها را بر موجودی انسانی نیز منطبق ساخت، مورد استفادهٔ همگان قرار می‌گرفت، به خصوص که ابن معلم در پرداختن آهنگ دلنواز از ترکیب کلمات، زبردست بود. به همین جهت، عامهٔ مردم از پیر و جوان و واعظ و صوفی شعر او را می‌خواندند و به آسانی می‌فهمیدند (نک: صفدی، ۱۶۵/۴ ـ ۱۶۶). اما گویا یکی دو قرن پس از وفات این شاعران، آثارشان، اعتبار یکی دو سدهٔ نخست را ازدست داد، چنانکه *دیوان* ابن معلم و ابله تاکنون چاپ نشده و *دیوان* ابن تعاویذی نیز در صف دیوانهای بزرگ عرب ننشسته است. هرچه هست، این سه شاعر سدهٔ ۶ ق را باید نمایندگان واقعی شعر عراقی در آن زمان به شمار آورد. وصف عبدالسودانی از آنان (ص ۵۹، جه)، وصفی مختصر و بجاست: «محافظه‌کاران نوگرا».

تنها اثری که از ابن معلم برجای مانده، *دیوان* اوست. همانگونه که گفته شد، بیشتر ممدوحان وی، رجال سیاسی آن عصرند و نخستین قصیده در مدح مجیرالدین تاشکین است (ظاهریه، ریو، همانجاها). غزلیات و مرثیه‌هایی نیز دارد، نخستین مرثیه در سوگ ابومنصور پسر خود شاعر است. تنها تاریخی که در متن *دیوان* آمده، ۵۲۱ ق و به قصیده‌ای مربوط است که در مدح رستم بن مرزبان سروده شده و احتمالاً از نخستین سروده‌های شاعر است (ریو، همانجا). *دیوان* شعر ابن معلم از آغاز تا مدتی مورد توجه همگان بوده است (نک: ابن اثیر، عزالدین، ۳۸۴/۳ ـ ۳۸۵؛ ابن جوزی، ۸(۲)/۴۵۱؛ ابوشامه، ۹؛ ابن خلکان، ۹/۵). از این اثر نسخه‌های خطی متعددی در کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: GAL, S; GAL, I/289، همانجا؛ فلوگل، I/458؛ ESC[2]، شم 365؛ ریو، همانجا؛ ظاهریه، ۲۲۳ ـ ۲۲۴؛ سید، ۴۵۳/۱).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن اثیر، ضیاءالدین، *المثل السائر*، به‌کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، عزالدین، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن تعاویذی، محمد بن عبیدالله، *دیوان*، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۰۳ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآت الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن معصوم، صدرالدین علی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به

کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۹ ق؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *ذیل علی الروضتین*، به کوشش محمد زاهد الکوثری و دیگران، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیثی*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ عبدالسودانی، مزهر، *الشعر العراقی فی القرن السادس الهجری*، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریدة القصر*، ج ۲، به‌کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ محمد نهد، بدری، *تاریخ العراق فی العصر العباسی الاخیر*، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ ـ ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

ESC[2]; Flügel, G., *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften... zu Wien*, Wien, 1865; GAL; GAL, S; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

غلامرضا جمشیدنژاد

اِبْنِ مَعْمَر، نک: عمر بن عبیدالله بن معمر.

اِبْنِ مَعین، نک: یحیی بن معین.

اِبْنِ مُعَیّه، نک: بنی معیه.

اِبْنِ مَغازِلی، عنوان دو تن از محدثان و فقیهان مالکی واسط که در سده‌های ۵ ـ ۶ ق/ ۱۱ ـ ۱۲ م می‌زیسته‌اند.

۱. **ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن طیب جُلّابی** (د ۱۰ صفر ۴۸۳ ق/۱۴ آوریل ۱۰۹۰ م)، مورخ، محدث و فقیه واسطی. او را از آن جهت که مدتی در واسط به خطابت پرداخته (سلفی، ۳۴) خطیب نیز می‌خوانند (نک: ابن مغازلی، علی، ۱۵۷). از زندگی وی اطلاع چندانی دردست‌نیست، ولی با توجه به استماع حدیث وی در واسط در ۴۳۴ ق (نک: همو، ۳۶، ۴۳)، می‌توان زمان تحصیلش را تخمین زد. در میان شیوخ حدیثِ او نام کسانی چون ابوالحسن علی بن عبدالصمد هاشمی، ابوبکر احمد بن محمد خطیب، ابوالحسن احمد بن مظفر عطار و ابوعبدالله محمد بن علی شجری به چشم می‌خورد (نک: همو، ۴۲، جم؛ سمعانی، ۴۴۶/۳). از شاگردان و کسانی که از وی روایت کرده‌اند،فرزندش ابوعبدالله محمد، ابوالقاسم علی بن طراد بغدادی، ابوعبدالله محمد بن فتوح حمیدی، ابوالکرم خمیس بن علی حوزی و ابوالقاسم علی بن شیران واسطی را می‌شناسیم (سمعانی، همانجا؛ سلفی، ۲۰، ۵۰، جم؛ یاقوت، ۲۱۵/۱۷).

سمعانی بر آگاهی او در زمینهٔ رجال واسط و روایات ایشان تأکید نموده (همانجا) و خمیس حوزی از دانش او در فقه سخن گفته است (سلفی، ۳۳ ـ ۳۴). از دیدگاه رجالی، ابن نقطه او را از ثقات شمرده (*الاستدراک*، ۲۳۱/۱)، اما ابن نجار به اغلاط او اشاره کرده و ضبط او را مورد نقد قرار داده است (۷۱/۴). مذهب فقهی ابن مغازلی بنا به گفتهٔ شاگردش خمیس حوزی، مالکی بوده است (نک: سلفی، ۳۳، ۸۲، ۱۰۰)، ولی کسانی چون ابن بطریق که او را از طریق کتاب مناقبش شناخته‌اند، به‌جهتی نامعلوم اورا شافعی‌دانسته‌اند (مثلاً نک:عمدة، ۲۱).

مهم‌ترین اثر ابن مغازلی که در آثار پیشینیان بر آن تکیه شده *تاریخ واسط* مفقود اوست که خود ذیلی بر *تاریخ واسط* بحشل بوده (نک: سلفی، ۳۴؛ ابن نقطه، همانجا) و مورد استفادهٔ مؤلفانی چون سمعانی (همانجا) و ذهبی (۳۵۲/۱۶، ۱۷۳/۲۰) قرار گرفته است. سلفی نیز در شرح حال جمعی از عالمان واسط اطلاعات قابل توجهی را با واسطهٔ خمیس‌حوزی از ابن‌مغازلی نقل کرده است (نک: سلفی، ۱۴۰، فهرست). دیگر اثر مهم ابن مغازلی کتاب *مناقب علی بن ابی‌طالب* (ع) است که به ویژه بین شیعیان متداول بوده و کسانی چون ابن بطریق حلی در *خصائص* (صص ۶۲، ۶۴، جم) و *عمدة* (صص ۲۷ ـ ۲۸، جم)، اربلی در *کشف الغمة* (۸۸/۱ ـ ۸۹، جم)، ابن‌طاووس در *الطرائف* (صص ۱۵ ـ ۱۶، جم)، علامهٔ حلی در *نهج الحق* (صص ۵۹، ۷۴، جم) و مجلسی در *بحار الانوار* (نک: ۲۵/۱) در سطح وسیعی آن ر مورد استفاده قرار داده‌اند. کتاب *مناقب* در ۱۳۹۴ ق به کوشش محمدباقر بهبودی در تهران و بار دیگر در ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م در بیروت به چاپ رسیده است (برای برخی آثار دیگر که به وی نسبت داده شده، نک: سلفی، ۳۴؛ ابن نجار، ۷۱/۴). گفته شده که ابن مغازلی در پایان عمر خود به بغداد آمد و پس از چند روز در اثر حادثه‌ای در دجله غرق شد (سلفی، سمعانی، همانجاها؛ ابن نجار، ۷۳/۴).

۲. **ابوعبدالله محمدبن علی بن محمد ابن جلّابی** (ربیع الاول ۴۵۷ ـ رمضان ۵۴۲/ فوریهٔ ۱۰۶۵ـ فوریهٔ ۱۱۴۸)، محدث و فقیه مالکی. او در واسط و بغداد از استادانی چون حسن‌بن‌احمدغندجانی، محمد بن محمد بن مخلد ازدی، اسماعیل بن محمد بن احمد کماری و ابوعبدالله محمد بن فتوح حمیدی حدیث فرا گرفت و از برخی مشایخ نیز اجازهٔ روایت دریافت داشت (ابن مغازلی، محمد، برگ ۱۴۴ الف، جم؛ سمعانی، همانجا؛ ابن نقطه، *التقیید*، ۸۵/۱؛ ذهبی، ۱۷۲/۲۰). وی مدتی در واسط به نیابت از ابوالعباس ماندائی قضا و حکومت آنجا را برعهده داشت (سمعانی، همانجا)، اما جنبهٔ خاص شخصیت او را باید در ترویج حدیث واسطیان جست و جو کرد. وی بخش عمدهٔ زندگانی خود را در واسط و چند سالی را پس از ۵۲۰ ق در بغداد (نک: ذهبی، همانجا)، به گفتن‌حدیث پرداخت و آثاری‌ازپیشینیان چون *مناقب* پدرش و *مسند الخلفاء الراشدین* احمد بن سنان واسطی را روایت نمود (نک: ابن مغازلی، علی، ۱۵؛ ابن نقطه، ذهبی، همانجاها). در میان شاگردان و روایت کنندگان از وی نام کسانی چون ابوالقاسم ابن عساکر، ابوسعد سمعانی، ابوبکر عبدالله بن منصور باقلانی، قاضی نعمة الله ابن عطار، و ابوعلی حسن بن مکی مرندی دیده می‌شود (نک: ابن عساکر، برگ ۲۱۶ الف؛ سمعانی، همانجا؛ ابن مغازلی، محمد، همانجا؛ ابن مغازلی، علی، ۱۵، ۲۸۷؛ ابن بطریق، *خصائص*، ۲۳؛ ابن نقطه، *الاستدراک*، ۲۳۱/۱؛ ذهبی، ۱۷۲/۲۰ ـ ۱۷۳).

از نظر رجالی احمد بن اغلاقی از معاصران او در سماع وی تردید نموده، ولی سمعانی به رغم گفتهٔ وی، سماع او را صحیح دانسته است (نک: ذهبی، ۱۷۲/۲۰؛ قس: ابن نقطه، همانجا). تنها اثر بازمانده از وی جزئی در حدیث است که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ ظاهریه در

مجموعهٔ شم ۳۷۶۴ مدرسهٔ عمریه موجود است (نک: *فهرس*، ۱۴۱). صورت سماعهای موجود در آغاز و پایان این جزء (برگهای ۱۴۳ ب، ۱۴۷ الف ـ ۱۴۹ ب) میزان رواج وتداول آن را نشان می‌دهد.

مآخذ: ابن بطریق، یحیی بن حسن، *خصائص الوحی المبین*، به کوشش محمدباقر محمودی، تهران، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *عمدة*،قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابن مغازلی، علی بن محمد، *مناقب علی بن ابی‌طالب* (ع)، به کوشش محمدباقر بهبودی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن مغازلی، محمد بن علی، جزء، عکس نسخهٔ خطی ظاهریه موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریه، شم ۴۲۳ حدیث؛ همو، *التقیید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمة*، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ ذهبی، محمد ابن‌احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سلفی، ابوطاهر، *سؤالات*، به کوشش مطاع طرابیشی، دمشق، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ علامهٔ حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق*، به کوشش فرج الله حسنی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق ؛ یاقوت، *ادبا*.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ مَغْرِبی، نک: ابوالقاسم مغربی.

اِبْنِ مُغَلِّس، ابوالحسن عبدالله‌بن احمدبن محمد بغدادی (د ۴ جمادی‌الثانی ۳۲۴ق/۲۹ آوریل ۹۳۶م)، فقیه ظاهری. از جزئیات زندگی او اطلاعی در دست نیست. به گفتهٔ ابن‌ندیم (ص ۲۷۲) وی ریاست ظاهریان را در زمان خود بر عهده داشت و طالبان علم از دیگر بلاد به قصد استفاده از او به بغداد می‌آمدند. ابن‌مغلس نزد ابوبکر محمدبن داوود فرزند پیشوای مذهب ظاهری درس خواند و پیرو این مذهب شد. وی همچنین از جدش محمدبن مغلس، علی‌بن داوود قنطری، ابوقلابه رقاشی، عبدالله‌بن احمدبن حنبل و دیگران حدیث فراگرفت. از شاگردان او می‌توان از ابوالحسن حیدرة‌بن‌عمر زندرودی و علی‌بن محمد بغدادی نام برد (ابواسحاق شیرازی، ۱۵۰). برخی نیز چون ابوالمفضل شیبانی از او روایت کرده‌اند (ذهبی، ۷۷/۱۵؛ قس: خطیب، ۳۸۵/۹). ابن‌مغلس در انتشار مذهب ظاهری نقشی اساسی داشته است (خطیب، همانجا)، و به گفتهٔ ابواسحاق شیرازی (همانجا) مذهب ظاهری از طریق شاگرد او ابوالحسن حیدره در بغداد گسترش یافته است. ابن‌حزم گاه برخی نظرات او را نقل کرده است (مثلاً نک: ۶۰۹/۴). وی پس از شصت‌واندی سال (نک: ذهبی، ۷۸/۱۵) در اثر سکته درگذشت (صولی، ۸۳).

ابن‌مغلس تألیفاتی در فقه ظاهری داشته که اثری از آنها بر جای نمانده است؛ ازآن‌جمله است *احکام القرآن*، *کتاب الطلاق*، *کتاب الولاء* و *الموضح* که اثر اخیر به گفتهٔ ابواسحاق شیرازی (همانجا) کتابی مهم پیرامون *مختصر* مزنی بوده است (نک: ابن‌ندیم، همانجا؛ ذهبی، ۷۷/۱۵).

علی‌بن عبدالعزیزبن محمد دولابی کتابی بنام الرد علی ابن المغلس نوشته است (ابن‌ندیم، ۲۹۲).

مآخذ: ابن‌حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، بغداد، ۱۳۵۶ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی بالله*، به کوشش هیورث‌دن، قاهره، ۱۹۳۵م.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ مِفْتاح، ابوالحسن عبدالله‌بن ابی‌القاسم (د۸۷۷ق/۱۴۷۲م)، فقیه زیدی. ازززندگی او اطلاع چندانی دردست نیست. تنها می‌دانیم که از موالی بنوحجّی و ساکن غضران از قراء شمال صنعا بوده (جنداری، ۲۱؛ زباره، ۳۴۲/۱) و احتمالاً نزد امام زیدیان احمدبن یحیی، معروف به ابن مرتضی درس خوانده است (نک: شوکانی، ۳۹۴/۱؛ قس: ابن‌مفتاح، ۳/۱، جم). یحیی بن محمدبن صالح بن حنش که رثاء اورا گفته، تنها از او حکایتی نقل کرده است و این لزوماً دال بر استفادهٔ علمی از او نیست (ابن ابی الرجال، ۶۰/۳). شهرت ابن‌مفتاح بیشتر به سبب تلخیص اثر مهم ابن‌مرتضی در فقه زیدی با عنوان *الغیث المدرار المفتح لکمائم الازهار* است که شرحی مفصل بر *الازهار فی فقه الائمة الاطهار*، اثر خود ابن‌مرتضی است. این تلخیص که *المنتزع المختار من الغیث المدرار* نام گرفته، اگرچه به دید تحقیق به پایهٔ بعضی شروح *الازهار* نمی‌رسد، اما گفته شده که به دلیل وفق آن با مراد مصنف مطلوب زیدیان واقع شده است (ابن ابی الرجال، شوکانی، همانجاها)، تا آنجا که به نقل جنداری (همانجا) نسخه‌های آن غیرقابل حصر بوده است. وجود ۶۰ نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ صنعا، صحت این ادعا را تأیید می‌کند (نک: صنعا، ۱۱۹۷/۳ـ۱۲۱۶). احمدبن یحیی بن حابس صعدی (د ۱۰۶۱ق) تکمله‌ای بر *المنتزع* ابن‌مفتاح دارد که نسخهٔ خطی آن در موزهٔ بریتانیا یافت می‌شود (عمری، ۲۶۶ـ۲۶۹). *المنتزع* در ۴ جلد با حواشی مختلف در ۱۳۳۲ق در قاهره به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۳۴۱ق در صنعا تجدید چاپ شده است. جنداری (همانجا) اثر دیگری را نیز با عنوان *تعلیقة علی التذکرة* به ابن‌مفتاح نسبت داده است (قس: ابن‌ابی الرجال، همانجا). ابن‌مفتاح در صنعا درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همانجا؛ زباره، ۳۴۱/۱).

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمدبن صالح، *مطلع البدور و مجمع البحور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن مفتاح، عبدالله، *المنتزع المختار*، صنعا، ۱۳۴۱ق؛ جنداری، احمدبن عبدالله، «تراجم الرجال المذکورة فی شرح الازهار»، مقدمهٔ *المنتزع المختار* (نک: ابن مفتاح در همین مآخذ)؛ زباره، محمدبن محمد، *ائمة الیمن*،تعز، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ صنعا، خطی؛ عمری، حسین عبدالله، *مصادر التراث الیمنی فی المتحف البریطانی*، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ مُفَرِّج، نک: قبشی.

اِبْنِ مُفَرِّغ، ابوعثمان یزید بن زیاد بن ربیعة بن مفرغ حمیری (د

۶۹ ق/۶۸۸ م)، شاعر هجاگوی بصری. کشاکش ابن مفرغ با فرزندان زیاد که از جانب دولت اموی بر عراق و جنوب ایران حکم می‌راندند، چند هجای گزنده برضد شخص معاویه و همچنین سه مصراع به زبان پارسی که وی در اواسط سدهٔ اول هجری در بصره سروده، موجب گردیده است تا گوشه‌هایی از زندگی او در خاطره‌ها باقی بماند. اینک ــ برخلاف اکثر شاعران هم‌عصر او ــ می‌توان از حوادث زندگی وی و انگیزه‌ها و حتی تاریخ سرودن اشعارش تصویر نسبتاً روشنی تدارک دید. راست است که منابع ما همه حدود ۲۰۰ سال بعد گزارشهای مربوط به او را ثبت کرده‌اند، اما بیشتر سلسله سندهای آنها را در دوران نقل شفاهی، راویان بزرگ تشکیل داده‌اند، چنانکه برخی از آنها، با توجه به نقد ادبی‌ـ‌تاریخی، قابل اعتماد محقق معاصر نیز می‌تواند بود. به خصوص که تناقض در آنها، نسبت به شروح احوال مشابه، کمتر است. در میان نویسندگان مسلمان سده‌های ۲ و ۳ ق شاید نخستین کس ابن سلام باشد که فشرده‌ای از روایات مربوط به او را آورده است. در همان زمان جاحظ، ابن قتیبه و به خصوص بلاذری گزارشهایی که نسبت به گزارشهای مشابه، مفصل‌تر به نظر می‌آید، به دست داده‌اند. طبری به بهانهٔ پیوند شاعر با خاندان زیاد، بسیاری از حوادث زندگی او را همراه با چندین قطعه شعر نقل می‌کند که این نیز در تاریخ‌نگاری، معمول او نیست. برعکس، مسعودی (۸/۳) به اشارتی کوتاه بسنده کرده است. سپس چون نوبت به ابوالفرج اصفهانی می‌رسد، در گزارش بسیار مفصلی (ح ۵۰ صفحه)، انبوهی حکایت و شعر در شرح حال شاعر نقل می‌کند که هم روایتهای کهن‌تر را دربردارد و هم مقدار قابل توجهی روایات تازه. درمورد همین روایات است که به آسانی می‌توان احتمال جعل و افسانه‌پردازی داد، زیرا هم اسناد غالباً دارای مأخذی واحدند و هم نوع حکایتها به خیال‌پردازیهای راویان آن روزگار شبیه است.

درهرحال، به سبب قلت تناقض و تکرار حکایات و اشعار با اختلافی نسبتاً اندک، به آسانی می‌توان روایات مربوط به ابن مفرغ را زمان‌بندی کرد و از مجموع آنها شرح حال معقول و پسندیده‌ای تدارک دید. این کار را نخستین بار شارل پلا به عهده گرفت. وی پس از جمع‌آوری آثار ابن مفرغ از منابع کهن، شرح حالی مختصر، اما سخت سودمند فراهم آورد و در آغاز دیوان به چاپ رسانید. ما نیز پس از دسته‌بندی منابع و تعیین تاریخ والیان به نتایج مشابهی رسیده‌ایم، جز اینکه ترجیح می‌دهیم، در برخی موارد که بوی افسانه از روایت برمی‌خیزد، جانب احتیاط را فرونگذاریم. معنی لفظ مفرّغ که بر نیای او اطلاق شده، دقیقاً روشن نیست، هرچند که داستانی در این باب نقل کرده و گفته‌اند که وی، بر آن شرط بست که مشک شیری را به یک نفس بیاشامد و از آنجا مفرغ خوانده شد (ابن قتیبه، *الشعر*، ۲۷۶/۱؛ ابوالفرج، ۲۵۴/۱۸؛ نک: ابن درید، ۵۲۹). این مرد که در مدینه می‌زیست، ادعای انتساب به حمیر را داشت (ابوالفرج، همانجا) و بنابراین به راستی در اینکه او از یَحْصُب که خود یکی از تیره‌های حمیر است، برخاسته باشد (نک: ابن سلام، ۶۸۶/۲)، می‌توان تردید کرد، به خصوص که روایات دیگر، او را بردهٔ ضحاک بن عبدعوف هلالی دانسته‌اند (ابن قتیبه، ابوالفرج، همانجاها). اما گویی غالب نویسندگان قول سوم را بیشتر پسندیده‌اند که او را هم پیمان (حلیف) خاندانی از قریشیان (ابن قتیبه، همانجا) یا به عبارت دقیق‌تر، هم پیمان خاندان خالد بن اسید... بن امیه (ابن درید، ابوالفرج، همانجاها) دانسته‌اند (قس: پلا، 196). با اینهمه، خواهیم دید که در عمل، انتساب او به حمیر مورد قبول معاصرانش بوده است.

در آن روزگار، راویان به وجود دو خاندان حمیری در بصره اشاره می‌کنند و هیچ نامی از خاندان ابن مفرغ نمی‌برند (نک: ابوالفرج، همانجا)، حال آنکه، به روایتی دیگر (همو، ۲۹۵/۱۸) که در منبع دیگری تأیید نشده، عموی شاعر عمرو بن مفرغ، مردی ارجمند و صاحب مقام بود و هنگامی که عبدالله بن عباس از جانب امیرالمؤمنین علیٰ (ع) والی بصره بود (۳۶ ـ ۴۰ ق/ ۶۵۶ ـ ۶۶۰ م)، او را به جای خویش نشاند. به همین سبب عمرو منزلت و نفوذی در سراسر آن ناحیه داشت. بعدها در آن هنگام که میمون بن عامر ــ همان کس که درهمهای میمونیه به نام او شهرت داشت ــ عامل اهواز بود (همانجا)، شاعر وی را به اهواز کشانید (پلا، 197-196، ولایت ابن عباس بر بصره و ولایت میمون بر اهواز را یک زمان پنداشته که به گمان ما با نص *الاغانی* منطبق نیست). اما در متون تاریخی، نه نامی از میمون در اهواز برده شده و نه از عموی شاعر در مقام جانشینی ابن عباس. علاوه بر این، حکایت کشاندن آن عم صاحب مقام به اهواز نیز خالی از خیال‌پردازی نیست، اما جز این حکایت، هیچ اطلاع دیگری از دوران جوانی شاعر دردست نداریم و در آن چنین آمده است که یزید به دختر اعنق، دهقان اهوازی که اناهید نام داشت، عشق می‌ورزید (ابوالفرج، ۲۸۹/۱۸). این دختر در جایی میان سُرَّق و رامهرمز سکنیٰ داشت. شاعر که در کار این عشق سخت مورد سرزنش عموی خویش عمرو بود، چاره‌ای اندیشید و به بهانهٔ اینکه اموالش نزد مردم در معرض تلف است، عمرو را به اهواز دعوت کرد تا شاید از بیم او، اهوازیان دین خویش را ادا کنند. چون به منزل اناهید رسیدند، دختر که از پیش به اشارت یزید خویشتن را به جامه‌های نیکو و زیورهای گران آراسته بود، در مقابل عمرو ظاهر شد. عمرو از برادرزادهٔ خود خواست که، حال که عشق می‌ورزد، به چنین زنی عشق ورزد. سپس چون دانست که آن زن همان اناهید است، به نیرنگ شاعر پی برد و خشمناک، به بصره بازگشت (همو، ۲۹۵/۱۸ ـ ۲۹۶).

با آنکه به صحت این داستان نمی‌توان به آسانی اعتماد کرد، به وجود اناهید هم نمی‌توان شک برد، زیرا وی را هم در دو روایت دیگر باز خواهیم یافت و هم نامش در یک بیت شعر (ابن مفرغ، ۱۴۶؛ ابوالفرج، ۲۸۹/۱۸) آمده است. علاوه بر این، در قطعهٔ شعر دیگری، دوبار نام جمانه خواهر اناهید (نک: همانجا) آمده، ولی باید پنداشت که شاعر از این نام، خود اناهید را اراده کرده است (نک: ص ۱۳۱). جالب

توجه آنکه نام جمانه خواهر اناهید، ۵ بار (صص ۱۳۱ دوبار، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۲۳) در غزلیات او آمده است، امادرقطعهٔصفحهٔ۱۴۴ پیداست که همهٔ داستان گرد اناهید می‌گردد، نه خواهر او. در شعر دیگری نیز (صص ۱۷۶ ـ ۱۸۰) به منزل وی که نزدیک «مَسرُقان و سرق و رامهرمز» یعنی «بلادبنات الفارسیة» است، اشاره می‌کند. اینک خلط میان این دو معشوق و نیز نام عربی اعتق که در آغاز فتوحات اسلام بر دهقان اهوازی، اطلاق شده، البته پژوهشگر را دچار سردرگمی می‌کند.

شاید در همین دوران جوانی بود که شاعر با عبیدالله بن ابی بکره ملاقات کرد و از بخشندگیهای او بهره‌مند شد. عبیدالله در ۵۱ ق وارد سیستان شد و تا اندکی بعد از مرگ زیاد بن ابیه (۵۳ ق) والی آن شهر بود. سپس معاویه وی را از ولایت سیستان عزل کرد و عباد بن زیاد را به جایش گمارد (*تاریخ سیستان*، ۹۲ ـ ۹۵؛ بلاذری، *فتوح*، ۱۵۳) و عباد نیز ۷ سال، یعنی از ۵۴ تا ۶۱ ق والی سیستان بود. ماجرایی که میان شاعر و عبیدالله بن ابی بکره رفت، در بصره رخ داد. بنابراین نمی‌دانیم آیا در زمان حکومت او بر سیستان بوده و او برای دیدار امیر بصره آمده بوده است، یا در زمانی که از ولایت سیستان معزول شده بود و احتمالاً چندی در بصره مانده بود (به روایت بلاذری، همان، ۱۰۶، وی در بصره خانه‌ای داشت). در این روایت، چنین می‌خوانیم که ابن مفرغ ۷۰٬۰۰۰ درهم بدهکار بود و برای کسب این مال، روزی بر در سرای امیر نشست. آنگاه بزرگانی که خارج می‌شدند (ازجمله طلحة الطلحات) چون وی را در آن حال می‌دیدند و از علت آگاه می‌شدند، مقداری از آن دین را به عهده می‌گرفتند. اما عبیدالله بن ابی بکره نخست از حضور او آگاه نشد. چون به خانهٔ خویش رسید، از آن حال آگاهش کردند. وی نیز شتابان بازآمد و همهٔ دین شاعر هجاگوی را به عهده گرفت. این بخشندگی، موجب شد ابن مفرغ قطعه‌ای در مدح او بسراید (نک: ابوالفرج، ۲۹۶/۱۸ ـ ۲۹۷؛ قس: ابن مفرغ، ۱۹۷؛ پلا، 197).

ملاقات دیگر او با عبیدالله‌بن ابی‌بکره، در آغاز حکومت وی بر سیستان رخ داد. احتمالاً در ۵۱ ق بود که عبیدالله از سیستان نامه نوشت و از او خواست که به خدمت او در سیستان رود. چون ابن‌مفرغ وارد آن دیار شد، امیر با آنکه می‌دانست او قصدی جز کسب مال ندارد، سخت عزیزش داشت. اما شاعر بیش از ۷ روز در آنجا نماند و با مالی کلان عازم اهواز گردید و امیر او را تا ۴ فرسخی مقر حکومت خود بدرقه کرد. شاعر با آن مال به رامهرمز رسید و به مهمانداران خویش چنین گفت: «این مال از آن دختر اعنق، دهقانهٔ اهوازی است» و سپس غزلی سرود و در آن بخشش خویش را با معشوقه بازگو کرد (ابوالفرج، ۲۹۳/۱۸)، اما نام معشوق، اینجا جمانه است نه اناهید (نک: *ابن‌مفرغ*، ۱۴۴ ـ ۱۴۵).

شاعر عاقبت به اهواز رسید و با ثروت نویافته به خانهٔ اناهید درآمد و با ندیمان، ظریفان و خوانندگان شهر به عیش و نوش نشست و با هرکس که از بصره، کوفه و شام به دیدارش می‌آمد، بخشندگیها می‌کرد و در پاسخ کسانی که از احوال عبیدالله می‌پرسیدند، قصیده‌ای سخت ستایش‌آمیز می‌سرود (ابوالفرج، ۲۹۲/۱۸ ـ ۲۹۴؛ نیز نک: ابن مفرغ، ۲۰۱ ـ ۲۰۵).

تا این زمان، روایات ما منبعی جز *الاغانی* ندارد و ملاحظه می‌شود که منابع متأخرتر، حتی ابن‌خلکان که مایهٔ اصلی روایاتش را در این باب از *الاغانی* گرفته، از ذکر آنها خودداری کرده‌اند. اما همینکه به رابطهٔ او با سعید نوادهٔ عثمان و سپس با عبیدالله‌بن زیاد می‌رسیم، روایات مربوط به او را در همهٔ منابع پیش از *الاغانی* نیز باز می‌یابیم. سعیدبن عثمان‌بن عفان، در ۵۶ق از جانب معاویه به ولایت خراسان گمارده شد. وی که با شاعر دوستی داشت، خواست تا همراه او به خراسان رود، اما شاعر نپذیرفت و ترجیح داد به عبادبن زیاد بپیوندد و به نصایح سعید در باب فرومایگی عباد، وقعی ننهاد (ابن‌سلام، ۶۸۸/۲؛ ابن‌قتیبه، همانجا؛ بلاذری، *انساب*، ۴(۱)/۳۷۴؛ ابوالفرج، ۲۵۶/۱۸؛ ابن‌خلکان، ۳۴۳/۶ ـ ۳۴۴). اگر به سال حکومت این امیران که گاه در منابع مختلف یاد شده است، اعتماد کنیم، می‌توانیم گمان کنیم که پیوستن او به عباد، حدود ۵۶ق بوده، هرچند که طبری (۳۱۵/۵) گویی همهٔ این ماجراها را در ۵۹ ق نهاده است. هیچ نمی‌دانیم که چرا شاعر، مردی اصیل و بخشنده چون پسر عثمان را فرو گذاشت و به مردی تندخوی و بدمنش چون عباد پیوست، به خصوص که او ــ اگر نظر پلا (ص 198) را بپذیریم ــ پیش از آن، نسب زیاد و مادرش سمیه را به استهزا گرفته بوده (ابوالفرج، ۲۸۵/۱۸) و عبیدالله‌بن زیاد نیز ــ از آنجا که می‌دانست برادرش در مرزهای شرقی اسلام به جنگ مشغول خواهد بود و به شاعر نخواهد پرداخت ــ او را از بی‌مهری عباد برحذر داشته بود (همو، ۲۵۶/۱۸؛ قس: پلا، 199). وی دیرزمانی در خدمت عباد بود و حتی گویا همراه او به جنگ نیز می‌رفت (*تاریخ سیستان*، ۹۵) و همچنانکه عبیدالله پیش‌بینی کرده بود، عباد چنان به جنگ و گرفتاریهای ولایت مشغول بود که هرگز شاعر خویش را مورد عنایت قرار نداد. سرانجام روزی شاعر هجاگوی خشمناک، ریش انبوه عباد را به سخره گرفت و با مردی لخمی که کنارش ایستاده بود گفت: «اگر این ریشها علف بود، می‌توانستیم اسبان مسلمین را سیر کنیم» (ص ۲۲۵). آن سال به قول طبری سپاه اسلام از نظر علوفهٔ ستوران در مضیقه قرار داشت (۳۱۷/۵). چون این سخن به گوش عباد رسید، گرفتاریها و سرگردانیهای شاعر آغاز گردید (ابن‌قتیبه، همان، ۲۷۶/۱ ـ ۲۷۷؛ طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۵۷/۱۸). بعید نیست که وی شعر دیگری را هم که به ریش بلند عباد تعریض دارد (ص ۸۵؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۱۸)، در همین زمان سروده باشد. همین‌جا بود که عباد به یاد هجاهای او برضد پدرش زیاد افتاد و بر آن شد که انتقام گیرد (همو، ۲۵۷/۱۸). شاعر که از خشم امیر آگاه شده بود، نزد او شتافت و از او اجازه خواست که نزد سعیدبن عثمان باز گردد. عباد که از زبان زهرآگین او بیمناک بود، نه تنها به او اجازهٔ خروج نداد، بلکه طلبکاران او را نیز تشویق کرد که در طلب مال خود شکایت به او برند و سپس به

همین بهانه وی را به زندان افکند و آزار بسیار رسانید. وی پیش از افتادن به زندان یا در اثنای آن، ناچار شد «بُرد» و «اَراکه» را که غلام و کنیز او بودند و چون فرزند آن دو را دوست می‌داشت، بفروشد. بهای آن دو و حتی بهای اسب و سلاح و اثاث منزل او هم که به فرمان عباد فروخته شد، کفاف دین وی را نداد و شاعر ناچار همچنان در زندان باقی ماند. شاید از همانجا بود که دو قصیدهٔ دالیه و میمیهٔ خود را در غم دوری آن دو سرود (نک: صص ۹۵ ـ ۹۹، ۲۰۷ ـ ۲۱۵؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۱۸ ـ ۲۶۱).

یک بیت از میمیه، در شمار شواهد لغت‌شناسان است («شریت» به معنی «فروختم»، نک: دنباله مقاله) و بیت آخر آن (برده را به عصا تنبیه کنند، اما آزاده را ملامت بسنده باشد) نیز ضرب‌المثل شده است (دربارهٔ منابع بسیار متعدد میمیه و خاصه بیت آخر، نک: پلا، 227؛ ابن‌مفرغ، ۲۱۵ ـ ۲۱۷). اما شاعر برد و اراکه را از دست نداد، زیرا برد که جوانی زیرک بود، خریدار را از زبان زهرآگین شاعر ترسانید، چنانکه وی نامه‌ای به ابن‌مفرغ در زندان نوشت و به او وعده داد که آن دو را تا زمان آزادی شاعر نزد خود نگه دارد و سپس به او باز پس دهد (ابوالفرج، ۲۵۸/۱۸). پس از چندی، باز در روایتی دیگر خواهیم دید (نک: دنبالهٔ مقاله) که برد در شام همراه شاعر است. شاعر در زندان، چندی به هجو عباد پرداخت (صص ۶۰ ـ ۶۳؛ ابوالفرج، ۲۶۸/۱۸) و به یاد نیکیهای سعیدبن عثمان (همو، ۲۷۳/۱۸؛ ابن‌مفرغ، ۱۰۹ ـ ۱۱۲) شعر سرود و چون سودی نبرد، شیوه‌ای دیگر پیش گرفت و به جای هجا، با همگان می‌گفت که امیر مردی را ادب می‌کند تا به راه راست آید. ظاهراً این سخن در عباد مؤثر افتاد و از زندان رهایش کرد. شاعر به بصره و از آنجا به شام رفت و پیوسته از شهری به شهری دیگر می‌گریخت و زیاد و فرزندش را به باد هجا می‌گرفت. اشعار او که به بصره می‌رسید، مردم ستمدیده آنها را با شادی تمام باز می‌خواندند. این روایت را که کامل‌ترین روایات است، عیناً از *الاغانی* ابوالفرج (۲۵۷/۱۸ ـ ۲۶۱؛ قس: پلا، 200-199) گرفته‌ایم، اما در منابع کهن‌تر و متأخرتر نیز بارها، به گونه‌ای مختصرتر تکرار شده است (نک: ابن‌سلام، ۶۸۶/۲ ـ ۶۸۷؛ ابن‌قتیبه، همان، ۲۷۷/۱ ـ ۲۷۸؛ بلاذری، طبری، همانجاها؛ یاقوت، ۴۳/۲۰؛ ابن‌خلکان، ۳۴۶/۴ ـ ۳۴۸).

تحول بعدی در زندگی ابن مفرغ، اسیر شدن او به دست پسران زیاد است. اجازهٔ دستگیری او از طرف خلیفه صادر شد. در این مورد، روایات اندکی مختلفند. همچنانکه بلاذری (همانجا) و طبری (۳۱۸/۵) گفته‌اند و از دیگر روایات (مثلاً ابن قتیبه، همان، ۲۸۰/۱) نیز برمی‌آید، خلیفه در آن زمان، معاویه بود. اما ابوالفرج اصفهانی که روایات دیگری هم در اختیار داشته، بر آن است که همهٔ این حوادث در زمان یزید بوده است، «زیرا عباد را یزید بر سیستان گمارد» (۲۶۱/۱۸ ـ ۲۶۲). اما می‌دانیم که عباد، حدود ۵۴ ق، در عصر معاویه به سیستان رفت و در آغاز خلافت یزید از آن مقام معزول شد. بنابراین بهتر است در روایت *الاغانی*، به جای یزید معاویه را قرار دهیم.

ابوالفرج از قول عمربن شبه نقل می‌کند (۲۶۵/۱۸) که عباد همهٔ هجاهای یزیدبن مفرغ را گرد آورده، نزد برادرش عبیدالله که عازم دیدار معاویه بود، فرستاد. از مجموعهٔ این اشعار، ابوالفرج دو قطعه نقل کرده که به معاویه و ابوسفیان و سمیه تعریض دارد (برای منابع این دو قطعه که بسیار متعدد است، نک: ابن مفرغ، ۱۵۰ـ ۱۵۷، ۲۲۹). در قطعهٔ نخست یکی از معروف‌ترین ابیات ابن مفرغ دربارهٔ عبیدالله زیاد آمده که بارها مورد استشهاد زبان شناسان بوده است. در این بیت (شم ۱۷ *دیوان*) شاعر خطاب به امیر بصره می‌گوید: «آن روز که شمشیر بگشودی....» (یوم فتحت سیفک). مادر عبیدالله، زنی ایرانی به نام مرجانه بود که پس از زیاد، همسر شیرویهٔ اسواری شد و عبیدالله در محیطی کاملاً ایرانی پرورش یافت. از این‌رو، هنگامی که می‌خواست به سپاهیان فرمان دهد که «شمشیر بکشید» عبارت فارسی را به عربی ترجمه کرده، گفت: «شمشیر بگشایید» (جاحظ، *البیان*، ۱۶۷/۲؛ قس: فوک، ۱۵ ـ ۱۶). ابن مفرغ نیز که نکتهٔ ظریف را به نیکی دریافته بود، وی را به باد استهزا گرفت. این روایت در *نقائض* (ابوتمام، ۸) که یکی از کهن‌ترین منابع است و نیز در *الاغانی* (ابوالفرج، ۲۸۴/۱۸) اندکی متفاوت است، از این قرار که ابن زیاد، این عبارت را از بیم بانگ شغالی ادا می‌کند و نیز ابن زیاد در *الاغانی*، عباد است.

عبیدالله آن اشعار را نزد معاویه خواند و از او اجازهٔ قتل ابن مفرغ را طلبید. معاویه تنبیه او را جایز شمرد، اما به قتل رضا نداد. در روایتی دیگر (همو، ۲۶۲/۱۸) آمده است که عبیدالله نامهٔ مفصلی در این باب به معاویه (در *الاغانی*: یزید) نوشت و خلیفه نیز فرمود شاعررا هرکجا هست، بیابند.

ابن مفرغ چون از این فرمان آگاه شد، سخت ترسید و بهتر آن دید که مخفیانه به بصره بازگردد تا شاید نزد اشراف شهر پناهی جوید. منابع ما، بیشتر نام ۵ تن و گاه نام ۴ تن از این اشراف را ذکر کرده‌اند (نک: ابن سلام، ۶۹۰/۲؛ بلاذری، همان، ۴(۱)/ ۳۷۶؛ طبری، ۳۱۸/۵؛ ابوالفرج، همانجا): احنف بن قیس، خالد و امیه نوادگان خالدبن اسید، عمربن عبیدالله بن معمر و طلحة الطلحات.

اما هیچ یک از این بزرگان را از بیم خاندان زیاد، جسارت آن نبود که شاعر را پناه دهند. وی ناچار دست به دامان منذربن جارود عبدی که دخترش بحریه را به همسری عبیدالله درآورده بود، زد و در منزل او پنهان شد. عبیدالله نیز که از نهانگاه او اطلاع داشت، از یک سو منذر را به خدمت خویش خواند و از سوی دیگر، مأموران خود را برای دستگیری ابن مفرغ روانه کرد. پس از آن هم به خواهش پدرزن خویش دربارهٔ آزادی شاعر وقعی ننهاد (همانجاها). ابن مفرغ نزد عبیدالله از عباد گلهٔ بسیار کرد، اما آن هم کارگر نیفتاد و حتی ــ اگر روایت *الاغانی* را که پیش از این ذکر کردیم، بتوان در اینجا نهاد ــ عبیدالله نامه‌ای به خلیفه نوشت و اجازهٔ قتل شاعر را طلبید که مقبول نیفتاد (ابوالفرج، ۲۶۳/۱۸؛ قس: پلا، 201).

سه قصیده از وی در دست است (ابن مفرغ، ۱۳۵ ـ ۱۳۹؛ پلا، 217)

که در یکی از اینکه از قریشیان دوری گرفته و همسایهٔ قبیلهٔ عبدالقیس در شهر مُشَقَّر شده، سخت اندوه می‌خورد، زیرا وعده‌ها و «جوار» آنان هیچ سودی ندارد. قصیدهٔ دوم (ابن مفرغ، ۱۲۰ ـ ۱۲۶؛ پلا، 216) نیز چنین مضمونی دارد، جزاینکه وی صریحاً از امیه، عمر (بیت شم ۷) و خالد (بیت شم ۸) که از پناه دادن به او سرباز زده بودند، انتقاد می‌کند و در بیت ۱۲ نیز متعرض طلحة الطلحات می‌گردد؛ در شعر سوم (ابن مفرغ، ۲۳۸ ـ ۲۳۹)، به سختی از منذربن جارود و نیز از امیه، خالد و طلحه انتقاد می‌کند. پیداست که همهٔ این قصاید، درروزگاری سروده شده که شاعر در زندان عبیدالله بوده است. عبیدالله به منظور خوار ساختن شاعر، صحنه‌ای تدارک دید که در نوع خود بی‌نظیر است؛ شاعر نیز به همان مناسبت شعری سرود که آن نیز بی‌نظیر و برای محققان زبان فارسی بسیار جالب توجه است: عبیدالله، شاعر را دارویی مسهل (نبیذ و شبرم) خوراند و بر خری سوار کرد و گربه و ماده خوکی نیز به آن خر بست و بدین سان وی را در کوچه‌های بصره بگرداند. شاعر که خود را آلوده کرده بود، هربار که خوک بانگ برمی‌آورد، بیت شعری به عربی می‌خواند و در آن سمیه را ناسزا می‌گفت. کودکان بصره نیز که از این حال در عجب شده بودند، به زبان فارسی بانگ می‌زدند که «این چیست؟» (در برخی کتب عربی، «شیست»؛ ابوالفرج، ۲۶۴/۱۸؛ نیز نک: *تاریخ سیستان*، ۹۶). به گفتهٔ ابن قتیبه (همان، ۲۷۷/۱) سؤال کننده، مردم شهرند و به گفتهٔ بلاذری (همان، ۴(۱)/۳۷۵) و طبری (۳۱۸/۵ ـ ۳۱۹)، «مردی از فارسیان». شاعر در پاسخ آنان، به زبان پارسی پاسخ می‌داد:

آب است نبیذ است   عصارات زبیب است

سمیه روسپیذ است

در *تاریخ سیستان*، علاوه بر آمدن «روسپی» به‌جای «روسپیذ» و اضافهٔ سه واو عطف پس از سه «است» داخل شعر، یک مصراع نیز بر آن افزوده شده که شاید از آن ابن‌مفرغ نبوده باشد: و دنبهٔ فربه و پی است (نیز نک: جاحظ، همان، ۱۳۲/۱؛ بلاذری، ابن قتیبه، طبری، ابوالفرج، همانجاها؛ برای اختلاف در روایت شعر، نک: بهار، ۹۷؛ نیز پلا، 201؛ صفا، ۱۴۸/۱؛ حبیب‌اللهی، ۵۷).

این روایت از دو جهت، سخت مورد توجه معاصران است: همهٔ محققانی که خواسته‌اند، انتشار زبان فارسی را در شهر بصره، آن هم در سدهٔ اول ق ثابت کنند، علاوه بر اشاره به‌وجود گروههای بزرگ ایرانی نژاد در این شهر، پیوسته به‌این روایت استناد می‌کنند. دیگر آنکه چون از شعر و زبان فارسی سدهٔ اول ق تقریباً هیچ اثری در دست نداریم، شعر ابن‌مفرغ، سند بسیار جالب توجهی است. در اثنای این ماجرا، شاعر سخت ناتوان شد، چندان که عبیدالله نگران جان او گردید و فرمود تا پایینش آورده، بشویندش. شاعر خشمناک آن فرصت را فرو ننهاد و در بیتی گفت: «آب، آنچه تو با من کردی می‌شوید، اما سخن من، در استخوانهای پوسیدهٔ تو هم رسوخ خواهد کرد» (ابن قتیبه، همان،۲۷۸/۱؛ ابوالفرج، همانجا). این بیت، بیت شمارهٔ ۱۷ از قصیده‌ای بزرگ است که وی در هجای عبیدالله سروده (صص ۱۸۵ ـ ۱۹۳). از این رو نمی‌دانیم آن بیت را بعدها در زندان سروده یا به‌قول ابوالفرج اصفهانی، در اثنای آن ماجرا ساخته و بعد در قصیدهٔ خود گنجانده است. وی دو قصیدهٔ دیگر در هجو عبیدالله دارد که در آنها هم به‌ماجرای شکنجهٔ خویش اشاره کرده (صص ۵۳ ـ ۵۹، بیت ۷) و هم به‌زندان و زندانبانان غیر عرب خویش (اساویر = جمع اسوار؟، طماطیم، سبابیج هندی نژاد، نک: صص ۱۰۰ ـ ۱۰۴، ابیات ۲ و ۳). پس از آن عبیدالله دوباره وی را به‌زندان افکند و یکی دیگر از شکنجه‌هایی که در حق او روا داشت، آن بود که در زندان به‌کار حجامتش گمارد (ابن سلام، ۶۹۱/۲؛ ابوالفرج، همانجا؛ خود ابن‌مفرغ هم به‌این موضوع اشاره کرده است، نک: ص ۱۹۴) و نیز او را واداشت که با انگشتان خود، هجاهایی را که بر در و دیوار نوشته بود، بزداید و یا به‌جانب شرق نماز گزارد (ابوالفرج، ۲۶۸/۱۸ ـ ۲۶۹). پس از چندی عبیدالله بهتر آن دید که شاعر را از بصره دور کرده، نزد برادرش عباد به‌سیستان فرستد (ابن قتیبه، همان، ۲۷۹/۱؛ طبری، ۳۱۹/۵؛ ابوالفرج، ۲۶۸/۱۸). وی دیر زمانی در زندان عباد ماند،تا سرانجام بر آن شد که از قبیله و یا هم پیمانان خویش یاری طلبد. از این رو کسی را مأمور کرد که بر در مسجد دمشق رود و آنجا دو بیتی را که برای او در برگی نوشته بود، با صدای بلند بخواند. در این دو بیت خطاب به‌اهل یمن (بنی قحطان) چنین می‌گوید که فرزندان زیاد بی‌اصل و نسب، او را که بازماندهٔ سیف بن ذی یزن است، به‌بازی گرفته‌اند (ابن‌قتیبه، همان، ۲۸۰/۱؛ ابوالفرج، ۲۷۰/۱۸؛ نک: ابن‌مفرغ، ۲۲۶ ـ ۲۲۸). چون اشعارش به‌گوش یمنیان رسید، به‌خدمت معاویه شتافتند و آزادی ابن‌مفرغ را طلبیدند.

اما روایات در این باب متعدد است. در منابع کهن‌تر (جاحظ، *رسائل*، ۲۷۲/۲؛ ابن‌قتیبه، طبری، همانجاها) که حکایت را به‌اختصار بیان کرده‌اند، مایهٔ اصلی، همان است که بیان کردیم و در همهٔ آنها نیز، خلیفه، همانا معاویه است، اما ابوالفرج اصفهانی در واقع سه روایت متفاوت، همراه با تفاصیل بسیار ــ که بی‌گمان از افسانه‌پردازی تهی نیست ــ نقل کرده است. روایت اول، همان است که آوردیم. در روایت دوم (۲۷۲/۱۸ ـ ۲۷۴) هم پیمانان قریشی او، خاصه طلحة الطلحات از حبس طولانی او نگران شدند و چون دیدند اهل یمن (هم نژادان شاعر) در شام به‌جنب و جوش افتاده‌اند، روی به‌سوی شام نهادند. غیر از طلحه، آن ۴ مردی که از پناه دادن ابن‌مفرغ سرباز زده بودند، نیز با گروه به‌راه افتادند تا به‌دیدار یزید (و نه معاویه) بروند. در راه مردی را دیدند که قصیدهٔ ابن‌مفرغ را در زاری از ترک سعید بن عثمان و گله از آزارهای پسران زیاد و طلب یاری از حلیفان و اقوام (ابن مفرغ، ۱۰۹ ـ ۱۱۲) به‌آواز می‌خواند. مرد چون آنان را شناخت، قصیدهٔ دیگری نیز که مضمون اصلی آن طلب یاری است، برخواند (همو، ۱۱۳ ـ ۱۱۶). این اشعار البته سخت آن مردان را برانگیخت. روایت سوم (ابوالفرج، ۲۷۴/۱۸ ـ ۲۷۸) که در آغاز متفاوت است، در پایان

به‌روایات دیگر می‌پیوندد: ابن‌مفرغ نخست پیغام‌رسان خود را به‌حمص نزد حُصین بن نمیر که والی شهر بود، فرستاد و او آن اشعار معروف را نزد وی خواند. خون یمنی حصین به‌جوش آمد، دیگر اشراف یمن را گرد آورد و آنگاه مردی دیگر، بیتی را که در آن، شاعر علت «حجام» شدن خود را دوری از قوم و قبیلهٔ خویش می‌داند، برایشان خواند و چنان به‌هیجانشان آورد که خواستند با خلیفه تندی کنند. کسی آنان را گفت: خلیفه دیگر معاویهٔ بردبار نیست، بلکه یزید تند مزاج است، راه مسالمت پیش گیرید. گروه یمنیهای حمص، به‌گروه قریشیان پیوستند و نزد یزید رفتند. این روایات، اگر سراپا جعلی نباشند، اولاً نشان از آن دارند که نقش قومیت و حلف (هم پیمانی)، خاصه نسبت به‌مرد شاعر تا چه حد اهمیت داشته؛ ثانیاً تردد میان دو خلیفه، شاید دلیل بر آن باشد که این حوادث، در اواخر خلافت معاویه و آغاز خلافت یزید رخ می‌داده است. اما در هر حال رهایی او از زندان در ایام یزید بوده است، زیرا وی، در قصیده‌ای که در زندان سروده و دیدیم که مردی آن را به‌آواز می‌خواند (ابن مفرغ، ۱۰۹)، از یاران می‌خواهد که دست به‌دامن یزید بزنند (همانجا، بیت ۱۱).

دنبالهٔ روایت، با اندکی اختلاف در همهٔ منابع یکی است: خلیفه مردی حمیری به‌نام خمخام، یا حمحام و یا جهنام را مأمور آزادی ابن‌مفرغ کرد (ابوالفرج، ۲۷۰/۱۸). طبق همهٔ روایات وی نخست شاعر را آزاد ساخت و سپس ماجرا را به‌عباد اطلاع داد، زیرا بیم آن می‌رفت که عباد، به‌بهانهٔ عدم اطلاع از فرمان خلیفه، شاعر را به‌قتل رساند. اما در روایت سوم *الاغانی* (همو، ۲۷۵/۱۸) عکس این است.

یزید چون از زندان آزاد شد، بر استر «برید» نشست و شعری در باب آزادی خویش سرود که بیت اول آن، از معروف‌ترین شواهد لغوی در ادب عربی است. صحنهٔ بعد، از زندگی ابن مفرغ، دخول او به‌دربار یزید و فروتنی و عذرخواهی است (همو، ۲۷۹/۱۸). به‌گفتهٔ بلاذری (همان، ۴ (۱) / ۳۷۷) و طبری (۳۲۰/۵) و نیز در روایت دیگری در *الاغانی* (ابوالفرج، ۲۷۱/۱۸)، وی به‌خدمت معاویه می‌رود و می‌گرید و از اینکه برخی، خاصه عبدالرحمن بن حکم این اشعار را سروده و به‌او نسبت داده شده است، گله می‌کند (قس: ابن خلکان، ۳۵۹/۶).

سرانجام وی آزادی خویش‌را باز یافت و پس از اقامتی کوتاه نزد مروان بن حکم (ابوالفرج، ۲۸۸/۱۸، که موضوع را در زمان معاویه نهاده است) به‌موصل رفت. اما آنجا نیز دیری نپایید و روی سوی بصره نهاد. برای خروج او از موصل نیز داستانی روایت کرده‌اند که با اناهید پیوند یافته: وی روزی «دهقانی» را دید که از مسرقان آمده بود. وی اناهید را به‌یاد شاعر انداخت و او نیز بی‌اختیار، بی‌آنکه اهل و عیال خود را آگاه کند، رو به‌سوی اهواز نهاد (همو، ۲۷۹/۱۸). پیداست که حضور «دهقان» در آن احوال اندکی غریب می‌نماید و روایت طبری که «دهّان» یا «عطار» آورده (۳۲۱/۵) معقول‌تر به‌نظر می‌رسد. در روایت دیگری (ابوالفرج، ۲۹۰/۱۸ ـ ۲۹۱) از همین حکایت، می‌بینیم که غلامش بُرد را نیز به‌همراه دارد، اما به‌نصایح او اعتنایی نکرده، به‌اهواز می‌رود. شاعر که قصد داشت دل عبیدالله زیاد را نیز با خود نرم کند، از اهواز به‌دیدن او شتافت، عذرها خواست و زینهار طلبید (بلاذری، طبری، همانجاها؛ ابوالفرج، ۲۷۹/۱۸)، سپس از او اجازه گرفت که به‌کرمان نزد شریک بن اعور رود. عبیدالله نیز او را با نامه‌ای سفارش‌آمیز روانهٔ کرمان کرد (طبری، ابوالفرج، همانجاها).

ابن مفرغ تا مرگ یزید (۶۴ ق) در کرمان ماند، اما همینکه خلیفه درگذشت و مردم عبیدالله را از بصره بیرون راندند، وی به بصره بازگشت و دوباره به هجای خاندان زیاد پرداخت. بعید نیست که ابن‌مفرغ، پیش از آنکه عبیدالله از بصره بگریزد، به آن شهر آمده باشد، زیرا در یکی از کهن‌ترین منابع (ابوتمام، ۷) آمده است که چون مردم بصره قیام کردند، سلمة‌بن ذؤیب در مربد، به قصد مبارزه با عبیدالله که هنوز در قصر خود، در میان محافظان بخارایی خود بود، در صدد جمع‌آوری افراد برآمد و نخستین کسی که پاسخ داد، ابن‌مفرغ بود.

از آن پس شاعر آزادانه به هجای خاندان زیاد پرداخت، به‌خصوص که فرار ننگین او از بصره و رها کردن زن و فرزند، بهانهٔ بسیار دلنشینی به دست او داده بود (نک: ابن مفرغ، ۶۴ـ۷۱، ۸۷، ۱۴۰، ۲۲۱، به‌خصوص قصیدهٔ مفصل ص ۱۵۹؛ قس: پلا، 204). سپس چون در ۶۷ق عبیدالله به قتل رسید، شاعر باز قصیده‌ای گزنده در این باب سرود (صص ۸۱ ـ ۸۴؛ ابوالفرج، ۲۸۶/۱۸ ـ ۲۸۷).

این هجا آخرین نشانی است که ما از زندگی شاعر در دست داریم. پس از آن وی دیری نزیست، و بر اثر طاعونی که در ایام مصعب‌بن زبیر شیوع یافت، درگذشت (همو، ۲۹۶/۱۸).

زندگی پرحادثهٔ ابن مفرغ، ستیز با یکی از ستمگرترین حاکمان عرب و نیز فارسی‌گویی او بسی دلنشین‌تر از مجموعهٔ اشعاری است که از او بر جای مانده. نه در نسیب و تغزل هنری عرضه کرده و نه در هجا و نه در دیگر مضامین شعری. شاید اقبال عراقیان به شعر او بیشتر زاییدهٔ خشم نسبت به فرزندان زیاد باشد،تا نسبت به ظرافت شعر او (قس: پلا، همانجا). با اینهمه ابن مفرغ در نیمهٔ اول نخستین قرن هجری می‌زیسته و زبان او، برخلاف نوخاستگان عباسی، هنوز به الفاظ تازه یا بیگانه درنیامیخته بود و به همین جهت اکثر نویسندگان، به شعر او استشهاد کرده‌اند. البته نباید حدود صد مأخذی که در مورد استشهاد به آثار او در دست است، فریبمان دهد، زیرا مایهٔ اصلی همهٔ آنها، از چند کلمه تجاوز نمی‌کند. عمده‌ترین این کلمات عبارتند از: «شَریتُ» به جایِ «بِعتُ» (از اضداد، نک: ابوعبیده، ۴۸/۱، ۳۰۴؛ ابن‌سکیت، ۱۸۵؛ ابن‌هشام، ۱۷۵/۲؛ ابوطیب لغوی، ۳۹۶/۱؛ ابن انباری، محمد، ۷۳)؛ «عَدَسْ» (بانگی برای راندن چارپا؛ جوهری، ذیل «عدس»؛ بطلیوسی، ۳۹۵؛ زمخشری، ۶۰ـ۶۱؛ جوالیقی، ۳۰۲؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۷۱۷/۱)؛ «هذا» به جای «الذی» (بطلیوسی، ۳۹۶؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۷۱۷/۱ ـ ۷۱۹)؛ «الیٰ» به جای «مع»

(ابن‌قتیبه، *ادب*، ۵۱۶) و چند کلمهٔ دیگر. نوع دوم استشهادها به شعر او، در مطالب تاریخی است: ابوعبیده، به استشهاد شعر او قاطعانه می‌گوید که عبیدالله بن زیاد بعد از قتل مسعود به شام گریخت و هنگام مرگ او، هنوز در بصره بود (نک: بلاذری، همان، ۴(۱)/۴۰۳-۴۰۴) و یا ثقفی (۲/۶۵۴-۶۵۶) در باب قتل بُسر، به شعر وی استشهاد می‌کند. نوع سوم استشهادها، جغرافیایی است: وی که از مرزهای هند تا کرانه‌های خلیج فارس را زیرپا گذاشته بود، ناچار به چندین نام ایرانی و هندی در اشعار خود اشاره کرده که مورد توجه جغرافی‌نویسان قرار گرفته است (به‌خصوص نک: یاقوت، ۶/۷۷۳، فهرست). با اینهمه، او را این شرف بس که حضرت امام حسین (ع) هنگامی که خبر بیعت مردم با یزید را شنید، یعنی حدود ۷ سال پیش از وفات شاعر، به دو بیت از اشعار او (ابن‌مفرغ، ۱۰۳ - ۱۰۴) که احتمالاً به یزید هم تعریض داشت، تمثل فرمود (بلاذری، همان، ۴ (۱)/۳۰۳؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۱/۲۷۹؛ طبری، ۵/۳۴۲؛ ابوالفرج، ۱۸/۲۸۸؛ ابن‌خلکان، ۶/۳۵۳ و منابع متعدد دیگر).

راست است که اصمعی وی را به جعل اخبار و اشعار تُبَّع متهم ساخته (نک: ابوالفرج، ۱۸/۲۵۵؛ قس: پلا، همانجا؛ GAS,I/249)، اما امروز چیزی جز ۳۶۷ بیت از او برجای نمانده است که آنهم در منابع مختلف پراکنده است. چنانکه گذشت، نخست شارل‌پلا به جمع‌آوری این ابیات همت گماشت و ۳۰۰ بیتی را که یافته بود، در «یادنامهٔ لویی ماسینیون[1]» در دمشق (۱۹۵۷م) انتشار داد (جزوهٔ مجزا، دمشق، ۱۹۵۷م، مورد استفادهٔ ما بوده است). سپس داوود سلوم، دیوان را تکمیل کرد و در بغداد (۱۹۶۸م) مجدداً به چاپ رسانید. آخرین جمع‌آوری، به همت عبدالقدوس ابوصالح صورت پذیرفته است. وی ۳۶۷ بیت یافت و همراه با ذکر منابع و برخی توضیحات در بیروت (۱۹۷۵م) انتشار داد. چاپ دوم که مورد استفادهٔ ما بوده، در بیروت (۱۹۸۲م) منتشر گردیده است.

مآخذ: ابن‌انباری، عبدالرحمن‌بن محمد، *الانصاف فی مسائل الخلاف*، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن انباری، محمدبن قاسم، *الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن درید، محمدبن حسن، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق /۱۹۵۸م؛ ابن‌سکیت، یعقوب بن اسحاق، «الاضداد»، *ثلاثة کتب فی الاضداد*، به کوشش هافنر، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن سلام، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق /۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد الدالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن مفرغ، یزید، *دیوان یزید بن مفرغ*، به کوشش عبدالقدوس صالح، بیروت، ۱۴۰۲ ق /۱۹۸۲م؛ ابن‌هشام، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق /۱۹۵۵م؛ ابوتمام، حبیب‌بن اوس، *نقائض جریر والاخطل*، بیروت، ۱۹۲۲م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، *الاضداد فی کلام العرب*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۳م؛ ابوعبیده، معمربن مثنی، *مجاز القرآن*، به کوشش فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ ق /۱۹۸۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش عبدالکریم ابراهیم غرباوی، قاهره، ۱۳۹۰ ق /۱۹۷۰م؛ بطلیوسی، ابن‌سید، *الاقتضاب فی شرح ادب الکاتب*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق /۱۹۷۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، ترجمهٔ آ.آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بهار، محمدتقی، تعلیقات بر تاریخ سیستان (نک: *تاریخ سیستان* در همین مآخذ)؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ثقفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق /۱۹۳۲م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۵م؛ جوالیقی، موهوب‌بن احمد، *شرح ادب الکاتب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ جوهری، *صحاح*؛ زمخشری، محمودبن عمر، *المفصل*، لیدن، ۱۸۴۰م؛ حبیب اللهی (نوید)، ابوالقاسم، «ابن مفرغ در سیستان»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد*، ۱۳۴۵ ش، شـ ۱؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فوک، یوهان، *العربیة*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ ق /۱۹۵۱م؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق /۱۹۶۵م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
GAS; Pellat, Charles, *Le poète Ibn Mufarriġ et son œuvre*, Damas, 1957.

آذرتاش آذرنوش

اِبْن مُفْلِح، نک: میسی.

اِبْن مُفْلِح، نام افراد خاندانی از فقیهان حنبلی دمشق که در سده‌های ۸ - ۱۱ ق / ۱۴ - ۱۷م دارای مقامات علمی و اجتماعی بوده‌اند. از نسبت رامینی و قاقونی برای افراد این خاندان چنین بر می‌آید که اصل این خاندان به فلسطین باز می‌گردد. مشهورترین آنان عبارتند از:

۱. شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن مفلح (ح ۷۱۰ - ۷۶۳ ق / ۱۳۱۰ - ۱۳۶۲م)، سر سلسله و مهم‌ترین شخصیت این خاندان. از زندگی او اطلاع بسیاری نداریم. زرکلی (۷/۱۰۷) از منابع متقدم نقل کرده است که وی در بیت‌المقدس به دنیا آمد و همانجا رشد یافت. مشاهیری چون ذهبی و مزّی از مشایخ او بوده‌اند (حسینی، ۴/۱۹۶؛ ابن‌عماد، ۶/۱۹۹). شمس‌الدین که نیابت قاضی‌القضاة جمال‌الدین مرداوی را در قضا برعهده داشت با دختر او ازدواج کرد (صفدی، ۱۱/۱۱۳) و از وی صاحب ۷ فرزند شد (ابن‌کثیر، ۱۴/۲۹۴). در منابع موجود از شمس‌الدین ۵ پسر شناخته شده است (نک: ابن‌عماد، ۶/۳۰۲، ۷/۲۲، ۱۰۶، ۲۹۲، ۳۲۱). او در علوم مختلف دست داشت (ابن‌کثیر، همانجا)، اما در فقه تواناتر بود (همانجا؛ ابن‌حجر، *الدرر*، ۶/۱۴) و استادانش ذهبی و مزّی وی را بزرگ می‌داشته‌اند (ابن‌عماد، ۶/۱۹۹). شمس‌الدین پس از سالها تألیف و تدریس در مدارس دمشق چون صاحبیه و جوزیه (نک: نعیمی، ۲/۸۴ - ۸۵) سرانجام در دمشق درگذشت (صفدی، حسینی، همانجاها) و در مقبرهٔ ابن‌قدامه در کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ابن‌کثیر، همانجا؛ ابن‌رافع، ۲/۲۵۳).

آثار چاپی: ۱. *الآداب الشرعیة الکبری*، که در ۳ جلد در ۱۳۴۸ - ۱۳۴۹ ق / ۱۹۳۰م در قاهره به چاپ رسیده است. این اثر از آن جهت که قطعاتی از کتاب مفقود *الفنون* ابن‌عقیل را در بر دارد، حائز اهمیت است؛ ۲. *الفروع فی الفقه الحنبلی*، که یک بار در ۱۳۳۹ ق / ۱۹۲۱م و بار دیگر به کوشش عبدالستار احمد فراج در ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۷م در قاهره به چاپ رسیده و یکی از مهم‌ترین منابع فقه حنبلی است.

---

1. *Mélanges Louis Massignon*.

آثار خطی: ۱. *اصول الفقه* (*آلوارت*، شم 4399)؛ ۲. *رسالة فی‌العمل بالخطوط*، در مورد ثبوت شهادت به خط و نوشته در مذهب حنبلی که نسخه‌ای از آن در ریاض (*فهرس مخطوطات*، ۳۶۹/۶) و نسخه‌ای در دمشق (GAL,S,I/688) موجود است؛ ۳. *النکت والفوائد السنیة علی مشکلات المحرّر لمجدالدین ابن‌تیمیة*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (GAL,S,I/690) موجود است (نیز نک: ابن‌کثیر، همانجا؛ ابن‌حجر، *الدرر*، همانجا؛ بغدادی، ۱۶۲/۲).

۲. تقی‌الدین (یا برهان‌الدین) ابواسحاق ابراهیم‌بن محمدبن مفلح (۷۵۱ ـ ۸۰۳ ق / ۱۳۵۰ ـ ۱۴۰۱م)، او از پدر و نیز نیایش جمال‌الدین مرداوی، ابن‌قیّم جوزیه، ابوالبقاءِ سبکی و دیگران دانش آموخت و در خردسالی (۷۶۰ ق) به مصر سفر کرد و از قلانسی و خلاطی و ناصرالدین فارقی حدیث شنید (ابن‌قاضی شهبه، ۲۰۰/۳ ـ ۲۰۱؛ ابن‌حجر، *انباء*، ۲۴۷/۴؛ سخاوی، ۱۶۷/۱ ـ ۱۶۸). او نیز چون پدرش در مدارس صاحبیه و جوزیه و نیز در دارالحدیث اشرفیه تدریس می‌کرد (نعیمی، ۴۷/۲، ۸۵). مدتی نایب قاضی ابن‌منجا بود و در رجب ۸۰۱ قاضی دمشق شد (همو، ۴۸/۲). هنگام ورود تیمور به شام، وی برای برقراری صلح بسیار کوشید، ولی سودی نبخشید. ابواسحاق سرانجام بر اثر بیماری درگذشت و کنار پدرش دفن گردید (ابن‌حجر، همان، ۲۴۸/۴؛ ابن‌عماد، ۲۳/۷؛ نعیمی، همانجا). ابن‌حجر عسقلانی (همانجا) یادآور شده که از او حدیث شنیده است. اثری با عنوان *المقصد الارشد فی ذکر اصحاب احمد* که ذیلی بر *طبقات الحنابلة* ابن ابی‌یعلی بود، از آثار او به شمار آمده (حاجی خلیفه، ۱۰۹۷/۲) و گفته شده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۴۵۰/۲ ـ ۴۵۱) موجود است (نک: آثار برهان‌الدین ابواسحاق ابن مفلح در ادامهٔ همین مقاله؛ برای عناوین دیگر آثار وی نک: سخاوی، ۶۶/۶).

۳. نظام‌الدین ابوحفص عمربن ابراهیم (۷۸۲ ـ ۸۷۲ ق / ۱۳۸۰ ـ ۱۴۶۷م)، او قرآن و ادبیات را نزد مشایخ دمشق فرا گرفت و از پدر و عمویش شرف‌الدین عبدالله فقه و اصول آموخت. سپس به قاهره رفت و از محضر مشایخی چون سراج‌الدین بلقینی، صدرالدین مناوی و شهاب‌الدین مرداوی استفاده کرد (سخاوی، همانجا). در ۸۰۱ ق که جوان کم‌سالی بود، نیابت قضای پدر را در دمشق و نیابت مجدالدین سالم را در قاهره برعهده گرفت. سپس خود در ۸۰۵ ق قاضی غزه شد. او نخستین حنبلی است که عهده‌دار قضای آن دیار گشت (همو، ۶۶/۶ ـ ۶۷). پس از چندی از آن سمت عزل و به نیابت قاضی ابن‌عباده در دمشق برگزیده شد. در ۸۳۳ ق به جای قاضی شهاب‌الدین ابن‌حبال قاضی‌القضاة گشت. از ۸۳۵ تا ۸۵۱ ق بارها عزل و نصب شد تا اینکه ظاهراً در ۸۵۳ ق برای همیشه از قضا کناره گرفت (برای تفصیل این عزل و نصبها، نک: نعیمی، ۵۵/۲ ـ ۶۰؛ ابن‌طولون، ۱۴۶/۱). او دارالحدیث نظامیه را در دمشق بنا کرد (نعیمی، ۵۸/۲). سخاوی (۶۷/۶) از عنایت فراوان ابن‌حجر به وی یاد کرده است. همو گوید: خود در قاهره و دمشق از نظام‌الدین ابوحفص بسیار بهره برده است. از وی تنها یک اثر با عنوان *مشیخة* باقی مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ «کتاب سرای» در مانیسای ترکیه موجود است (زرکلی، ۳۹/۵).

۴. برهان‌الدین ابواسحاق ابراهیم‌بن محمدبن عبدالله‌بن محمدبن مفلح (۸۱۶ ـ ۸۸۴ ق / ۱۴۱۳ ـ ۱۴۷۹م). او از ابن‌ناصرالدین، ابن‌محب اعرج و علاءالدین بخاری حدیث شنید و از بخاری فقه آموخت (سخاوی، ۱۵۲/۱). از دیگر مشایخ او ابن‌حجر عسقلانی و ابن‌قاضی شهبه شایان ذکرند (نعیمی، ۵۸/۲؛ بدران، ۲۳۳). او در ۸۵۱ ق به قضای دمشق گمارده شد و از آن پس بارها مسند قضا بین او و علاءالدین علی‌بن مفلح دست به دست گردید. آنگاه که درگذشت، قاضی دمشق بود و فرزندش نجم‌الدین عمر جانشین او شد (سخاوی، همانجا؛ نعیمی، ۵۸/۲ ـ ۶۱). نعیمی از ابواسحاق حدیث شنیده و از وی اجازه دریافت کرده است و به گفتهٔ همو تقی‌الدین جراعی نیز از شاگردان او بوده است (نعیمی، ۵۹/۲ ـ ۶۰).

آثار چاپی: ۱. *الاستعاذة بالله من الشیطان الرجیم و بیان وسوسته وخدعه وکشف اموره*، که در ۱۳۱۱ ق / ۱۸۹۳م در مصر به چاپ رسیده است؛ ۲. *المبدع* که شرحی است بر *المقنع* ابن‌قدامه. جزءِ اول آن در ۱۹۶۸م و به صورت کامل در ۱۹۸۰م به کوشش محمد زهیر شاویش در بیروت چاپ شده است.

آثار خطی: *المقصد الارشد فی ترجمة اصحاب الامام احمد*. نعیمی و ابن‌طولون در مواضع مکرر از این کتاب با عنوان *طبقات ابن‌مفلح* نقل قول کرده‌اند. نسخه‌هایی از این اثر در مصر (دارالکتب، ۲۴۷/۸) و نیز مکه (منجد، ۴۵۱) موجود است (در مورد دیگر آثار، نک: سخاوی، ۱۵۲/۱؛ بغدادی، ۲۱/۱).

۵. اکمل‌الدین محمد بن ابراهیم بن عمر بن ابراهیم بن محمد بن عبدالله‌بن محمدبن مفلح (۹۳۰ ـ ۱۰۱۱ ق / ۱۵۲۴ ـ ۱۶۰۳م)، او حدیث، فقه و قرآن را از پدرش و نیز عزالدین ابن‌نقیب و شهاب‌الدین احمد طیبی فرا گرفت (محبی، ۳۱۵/۳؛ ابن‌شطی، ۱۰۳) و از کسانی چون شمس‌الدین محمدبن طولون، ابوالسعود افندی مفتی عثمانی و شهاب‌الدین احمدمالکی قاضی‌القضاة قدس اجازه دریافت کرد. برای تحصیل سفری به روم (ظاهراً به استانبول) داشته است. پس از این سفر مدتی عهده‌دار قضای بعلبک و صیدا شد و بعد به دمشق آمد. وی به تاریخ اهتمام ویژه‌ای داشت (محبی، همانجا)، چنانکه دربارهٔ تاریخ دمشق و قاهره تألیفاتی داشته و *اخبار الدولتین* ابوشامه را تلخیص کرده است (نک: ابن‌شطی، ۱۰۴).

از آثار باقی‌ماندهٔ او جزءِ ۱۵ از کتاب *التذکرة الاکملیة المفلحیة* است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه آمریکایی بیروت موجود است (زرکلی، ۳۰۳/۵). همچنین مجموعه‌ای ادبی گردآوری شده توسط او و نیز چند بیت از اشعار وی در برلین یافت می‌شود (*آلوارت*، شم 6926، 8467).

مآخذ: ابن‌حجر، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ابن‌رافع، محمد، *الوفیات*، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن‌شطی، محمد جمیل‌بن عمر، *مختصر طبقات الحنابلة*، به کوشش فواز زمرلی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن‌طولون، شمس‌الدین، *القلائد الجوهریة*، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰م؛ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۴ ق؛ ابن‌قاضی شهبه، تقی‌الدین، *التاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ بدران، عبدالقادر، *منادمة الاطلال*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حسینی، محمدبن علی، *ذیول العبر*، به کوشش محمدسعید بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ دارالکتب، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *اعیان العصر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ظاهریه، *خطی (تاریخ)*؛ ریان؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ محبی، محمدامین‌بن فضل‌الله، *خلاصة الاثر*، مصر، ۱۲۸۴ ق؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم‌المورخین الدمشقیین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ نعیمی، عبدالقادربن محمد، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸م؛ نیز: *Ahlwardt*; GAL,S.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ مُقَدَّم، شمس‌الدین محمدبن عبدالملک بن مقدم (د ۵۸۳ یا ۵۸۴ ق/ ۱۱۸۷ یا ۱۱۸۸ م)، فرمانده سپاه و صاحب منصب دولت اتابکانِ شام (نوریه) و ایوبی، والی دمشق در عهد اتابکان، والی بعلبک و نایب الحکومهٔ دمشق در دولت ایوبی و از رزمندگان جنگهای صلیبی.

هنگامی که پدرش دژبان قلعهٔ سِنجار بود (ابن اثیر، ۱۴۰/۱۱؛ ابن فرات، ۴(۱)/۹۹)، فنون نظامی و فرماندهی را آموخت به گونه‌ای که در غیبت پدر جانشین او می‌شد (ابن اثیر، همانجا). در ۵۴۴ ق که نورالدین محمودبن زنگی (حک ۵۴۱ ـ ۵۶۹ ق/ ۱۱۴۶ ـ ۱۱۷۳ م) بر قلعهٔ سنجار دست یافت، محمد به سپاه او پیوست و در سلک فرماندهان سپاه وی درآمد و همراه او به دمشق رفت (همانجا).

پس از درگذشت نورالدین محمود، ابن مقدم با فرزند نابالغ او اسماعیل، ملقب به ملک صالح، بیعت کرد (ابن جوزی، ۸(۱)/ ۳۲۴؛ ابن کثیر، ۲۸۵/۱۲). اسماعیل بیش از ۱۱ سال نداشت (ابن اثیر، ۴۰۵/۱۱) و مملکتش در معرض هجوم فرنگیان صلیبی و فرمانروایان محلی، خاصه سیف‌الدین غازی ثانی (حک ۵۶۵ـ۵۷۶ ق) فرمانروای موصل و سعدالدین گُمُشتکین، والی حلب بود. گمشتکین خود را نایب الحکومهٔ مملکت می‌شمرد و سیف‌الدین، با بهره‌گیری از آشفتگی اوضاع شام، بخش عظیمی از سرزمینهای شمال سوریه، از جمله جزیره را به قلمرو خود منضم کرده بود (رانسیمان، II/398-399؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن عدیم، ۱۱/۳ـ۱۴). ابن مقدم برای حفظ دولت و ادارهٔ امور مملکت ملک صالح، با تنی چند از بزرگان و دولتمردانِ نوری، از جمله قاضی کمال الدین شهر زوری، هم‌پیمان شد (ابن جوزی، همانجا) و خود فرماندهی سپاه و تربیت و ولایت امر ملک صالح را برعهده گرفت (ابن اثیر، ابن جوزی، همانجاها؛ ابن خلدون، ۵(۳)/۵۶۴، ۶۳۵؛ ابن عدیم، ۱۲/۳). آنگاه به دفع دشمنان خارجی و رفع توطئه‌های داخلی پرداخت. نخست، آشوب آماریک اول، فرمانروای صلیبیان را فرو نشاند (ابن اثیر، ۴۰۸/۱۱؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن خلدون ۵(۳)/۵۶۶؛ رانسیمان، همانجا)، سپس توطئه‌های داخلی، خاصه ادعای گمشتکین را خنثی کرد. از این رو، شمس‌الدین علی بن دایه، از رجال حلب را به جای گمشتکین منصوب کرد (ابن عدیم، ۴/۳). آنگاه به اتفاق رأیِ امرای دمشق و در حضور گمشتکین بر آن شد که ملک صالح را به حلب بفرستد و شمس الدین علی دایه را نیز به اتابکی و ولایت امر او منصوب داشت، اما گمشتگین و یارانش در راه پیمان شکستند و یاران شمس الدین علی را به بند کشیدند و خود سررشتهٔ کارها را به دست گرفتند (همانجا؛ ابن اثیر، ۴۱۵/۱۱).

ابن مقدم و امرای دمشق، از قدرت یافتن گمشتکین به هراس افتادند و از سیف الدین غازی یاری خواستند و او را به تسخیر دمشق دعوت کردند، اما او، از بیم نیرنگ آنان، نپذیرفت (همانجا). ابن مقدم و امرای دمشق از هم پیمانی سیف‌الدین غازی و ملک صالح و انتقام کشی آنان از دولتمردان دمشق بیمناک بودند و پناهگاهی امن می‌جستند؛ پس همراه با بزرگان دمشق به صلاح‌الدین نامه نوشتند و او را به تسخیر این شهر تحریض کردند (ابن اثیر، ۴۱۶/۱۱؛ ابن عدیم، ۱۹/۳؛ ابن خلکان، ۱۶۶/۷؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۳۲۶). صلاح الدین به بهانهٔ حفظ مملکتِ ملک صالح و حمایت از او (ابن خلکان، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۴/۶) به سوی دمشق حرکت کرد و در آخر ربیع الثانی ۵۷۰ ق/ ۲۷ نوامبر ۱۱۷۴ م (ابن تغری بردی، همانجا؛ قس: ابن کثیر، ۲۸۸/۱۲، که آخر ربیع الاول دانسته است؛ ابن خلکان، همانجا) بدون برخورد با کمترین مقاومتی آنجا را تصرف کرد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عدیم، ۱۹/۳؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۳۲۷؛ ابن خلکان، همانجا) و طولی نکشید که دیگر ولایات سوریه را نیز زیر فرمان خود درآورد.

ابن مقدم در دستگاه صلاح الدین اعزازی تمام یافت و صلاح الدین، به پاداش خدمت او در گشایش دمشق، ولایت بعلبک را به او واگذاشت (ابن اثیر، ۴۵۰/۱۱ـ۴۵۱؛ ابن خلدون، ۵(۳)/۶۴۲). ابن مقدم تا ۵۷۳ یا ۵۷۴ ق بلامنازع بر بعلبک فرمان راند، تا آنکه شمس الدوله تورانشاه، برادر صلاح الدین، به این ولایت چشم دوخت و آن را از برادر طلب کرد (ابن اثیر، ۴۵۱/۱۱؛ ابن جوزی، ۸(۱)/۳۵۱؛ ابن خلدون، ۵(۳)/۶۴۳). صلاح الدین از ابن مقدم خواست که بعلبک را واگذارَد، اما ابن مقدم از فرمان او سرپیچی کرد و در قلعهٔ بعلبک متحصن شد. صلاح الدین سپاه بر او کشید و دژ بعلبک را محاصره کرد. ابن مقدم از در تسلیم و آشتی برآمد و در قبال قلاع و اقطاعاتی، این شهر را بازپس داد و صلاح الدین آن را به شمس الدوله واگذاشت (ابن اثیر، ابن جوزی، همانجاها؛ ابن کثیر، ۲۹۹/۱۲؛ ابن خلدون، همانجا؛ صفدی، *الوافی*، ۳۹/۴). با این وصف ابن مقدم همچنان در زمرهٔ نزدیکان صلاح الدین باقی ماند. چنانکه در ۵۷۸ ق، هنگامی که صلاح الدین قصد تسخیر رُها را داشت و در راه خبر مرگ برادرزاده‌اش عزالدین فرّخشاه، نایب الحکومهٔ دمشق را شنید، ابن

مقدم را به نیابت حکومت دمشق منصوب داشت (ایوبی، ۱۰۴؛ عمادالدین، ۵۶/۵؛ ابن اثیر، ۴۹۱/۱۱؛ صفدی، *امراء دمشق*، ۸۴، ۱۷).

ابن مقدم تا پایان عمر در دستگاه صلاح الدین باقی ماند و در ... او در جنگهای بسیار، از جمله نبردهای حطّین، عکا، قدس و سواحل (صفدی، *الوافی*، همانجا) در ۵۸۳ ق/ ۱۱۸۷ م ــ که منجر به رهایی قدس از دست فرنگان شد ــ شرکت جست. پس از جنگ اخیر، ابن مقدم از صلاح الدین رخصت حج خواست. صلاح الدین با اعطای مقام امیرالحاجی شام او را به مکه روانه کرد. در شب عید قربان، به سبب برافراشتن رایت صلاح الدین و طبل کوفتن به نام او (ابن اثیر، ۵۵۹/۱۱؛ ذهبی، ۸۶/۳؛ صفدی، همانجا؛ غسانی، ۲۰۱) یا به سبب قصد شامیان در تقدم ورود به حرم (ابوالفداء، ۹۸/۵؛ ابن وردی، ۱۴۹/۲) میان ابن مقدم و امیرالحاج عراقیان، طاشتکین که تنها رایت ناصرلدین الله، خلیفهٔ عباسی را سزاوار برافراشتن می‌شمرد (ابن تغری بردی، ۱۰۵/۶؛ عامری، ۴۶۹)، نبرد درگرفت. در این نبرد، ابن مقدم زخم برداشت و روز بعد در منیٰ درگذشت (ابن اثیر، ۵۶۰/۱۱؛ ذهبی، صفدی، همانجاها؛ یافعی، ۴۲۶/۳) و در مقبرة المُعَلّی به خاک سپرده شد (ابن اثیر، ابوالفداء، همانجاها). گفته‌اند که صلاح الدین بر مرگ ابن مقدم گریست و حسرت خورد (صفدی، همانجا). ابن مقدم را دلاوری خردمند و با حشمت (ذهبی، یافعی، همانجاها)، سخت‌کوش در رزم، سختگیر در امر دین و مُدبّر در ادارهٔ امور (عمادالدین، همانجا)، خوانده و از او به نیکی یاد کرده‌اند (ابن اثیر، ابوالفدا، همانجاها). از ا. آثار و موقوفاتی چند (ابن تغری بردی، همانجا)، از جمله مدرسهٔ مقدمیه، خانه، مسجد و سرایی باقی ماند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمربن احمد، *زبدة الحلب من تاریخ الحلب*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۹۵۱ م؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش حسن محمد شماع، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالفداء، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ایوبی، محمدبن عمر، *مضمار الحقائق وسر الخلائق*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *امراء دمشق*، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۵ م؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، *غربال الزمان فی وفیات الاعیان*، به کوشش محمد ناجی زعبی عمر؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *البرق الشامی*، به کوشش رمضان ششن، استانبول، ۱۹۷۹ م؛ غسانی، ملک اشرف، *عسجدالمسبوک*، به کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, London, 1965.

محمد هدایی

اِبْن مُقَرَّب، ابو عبدالله علی بن مقرب بن منصور بن مقرب عُیونی (۵۷۲ ـ ۶۳۰ ق/ ۱۱۷۶ ـ ۱۲۳۳ م)، ادیب و شاعر بحرینی. در احساءِ بحرین (= منطقه‌ای ساحلی بین بصره و عمان) و در خاندانی از سلسلهٔ عیونی که طی سده‌های ۵ ـ ۷ ق/۱۱ ـ ۱۳ م بر احساء حکومت کردند، به دنیا آمد (ابن نجار، ۱۸۶/۴؛ مسلم، ۲۷۵؛ قس: ابن مقرب، ۲۰۶، بیت ۶۷). نیای بزرگ او عبدالله بن علی بن ابراهیم، پس از آنکه دولت قرامطه را در بحرین برانداخت، خود حکومت آن ناحیه را به دست گرفت (بلادی، ۳۹۳ ـ ۳۹۴؛ امین، ۳۴۷/۸ ـ ۳۴۸). از آن پس تا مدتها بحرین توسط امیران این خاندان اداره می‌شد. ابن مقرب در این خاندان پرورش یافت و از همان اوان کودکی نبوغ خود را در زمینهٔ شعر و ادب به ثبوت رسانید. ده ساله بود که به سرودن شعر پرداخت (مسلم، همانجا). هیچ یک از منابع اشاره‌ای به استادان و چگونگی تحصیلات او نکرده‌اند، اما بعید نیست که وی از دروس مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد (نک: ابن نجار، ۱۸۴/۴) و حلقه‌های درس کسانی چون ابوالبقاءِ عکبری (نک: ابن مقرب، ۳۸۳) و محب‌الدین واسطی (نک: همو، ۵۶۹) بهره برده باشد. دربارهٔ شاگردان او نیز تنها می‌دانیم که کسانی چون ابن نجار و ابن نقطه اشعارش را از او شنیده و روایت کرده‌اند (نک: ابن نجار، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۸۶/۴؛ ذهبی، ۴۸۸/۲؛ قس: منذری، ۳۲۵/۳). وی در جوانی گویا هوای حکومت در سر داشت و این احتمالاً با کشمکشها و دودستگیهای میان خویشاوندان او که صاحبان قدرت بودند، بی‌ارتباط نبود (مسلم، ۲۷۶). حاکم بحرین، محمد بن علی بن عبدالله، نیز که ظاهراً منافع خود را از جانب او در خطر می‌دید، وی را به زندان افکند و همهٔ املاک و داراییهایش را مصادره کرد (مقدمه، ۶ـ ۷؛ حلو، ۴). ابن مقرب پس از تحمل رنج بسیار از زندان رهایی یافت و پس از مدتی اقامت در احساء چون از آزار دشمنان در امان نبود، روی به جانب عراق آورد (همانجاها) و چند ماه، احتمالاً میان ۶۰۴ و ۶۰۵ ق (نک: ابن مقرب، ۳۵، ۴۳۴)، با آسایش کامل و بدون دغدغهٔ خاطر در بغداد به سر برد (مقدمه، ۷) و ظاهراً در همین ایام مدتی را در ملازمت حاکم بصره ابو شجاع شمس‌الدین باتکین گذرانید و قصاید و مدایح بسیاری به ویژه در ستایش اصلاحاتی که وی در بصره انجام داده بود، به او تقدیم داشت (نک: ابن مقرب، ۱۸۲ ـ ۱۹۰، ۱۹۱ ـ ۱۹۶)؛ اما نگرانی او از جانب زن و فرزندانش که در بحرین به سر می‌بردند، سبب شد که وی با سرودن قصیده‌ای در مدح ابو شجاع، دربار او را ترک گوید و به بحرین بازگردد (همو، ۱۵۸ ـ ۱۵۹). با اینهمه مکاتبات وی با ابو شجاع تا مدتها ادامه داشت (نک: همو، ۲۴۷ ـ ۲۵۱، ۵۱۰ ـ ۵۱۱). در بحرین قصیده‌ای در مدح امیر محمد بن ماجد حاکم وقت سرود و در آن از او خواست تا اموال مصادره شده‌اش را به او بازگرداند (همو، ۳۰۵ ـ ۳۱۵). امیر نخست با درخواست او موافقت کرد، اما سپس به تحریک اطرافیان از تصمیم خود بازگشت. ابن مقرب که چنین دید، زبان به نکوهش او و درباریانش گشود و خود از بیم جان به قطیف گریخت (مقدمه، ۸؛ مسلم، همانجا). در آنجا ابتدا امیر فضل بن محمد را مدح گفت (ابن مقرب، ۵۲۰ ـ ۵۲۵)، اما چون روی خوش ندید، به هجو او پرداخت و از مدایحی که دربارهٔ وی گفته بود، اظهار پشیمانی کرد

(همو، ۱۴۰ ـ ۱۴۸؛ مقدمه، ۸ ـ ۹). برخی نیز هجویهٔ او را خطاب به امیر با معاهده‌ای مرتبط دانسته‌اند که در ۶۰۶ ق میان فضل بن محمد و غیاث‌الدین، فرمانروای کیش، منعقد شد و به‌موجب آن جزیرهٔ بحرین به قلمرو حکومت ایران پیوست. بنابراین نظر، ابن مقرب که در معاهده نشانی از سستی و خیانت دیده بود، بر عاملان آن به ویژه امیر فضل تاخت و آنان را به خیانت متهم ساخت (مسلم، ۱۶۳ ـ ۱۶۴؛ دربارهٔ این معاهده که از کهن‌ترین سندهای رسمی خلیج‌فارس است، نک: محیط طباطبایی، ۹۸ ـ ۹۹).

هنگامی که ابوالقاسم محمد بن مسعود، برادرزادهٔ خود محمد بن ماجد را کشت و حکومت احساء را به دست گرفت، ابن مقرب به احساء بازگشت و امیر را مدح گفت و خواسته‌های خویش را تکرار کرد (صص ۱۶۰ ـ ۱۶۷، ۴۷۳ ـ ۴۸۲)، اما امیر نه تنها به درخواست وی وقعی ننهاد، بلکه بسیاری از املاک بنو ابراهیم از وابستگان وی را نیز به دیگران بخشید. ابن مقرب برحسب عادت او را هجو گفت (صص ۳۳۴ ـ ۳۴۰؛ قس: مقدمه، ۹) و در ۶۱۰ ق بار دیگر به عراق رفت (ابن نجار، ۱۸۴/۴). وی پس از قیام علی بن ماجد به بحرین بازگشت و قصایدی در مدح او سرود (ابن مقرب، ۸۴ ـ ۹۱؛ مسلم، ۱۶۴ ـ ۱۶۵)، اما برخلاف معمول هیچ اشاره‌ای به املاک خود نکرد (مقدمه، همانجا). در پی شورش ابن ابی جروان و روی کار آمدن مقدم ابن‌غریر عیونی، علی بن ماجد از احساء گریخت. ابن مقرب نیز که تنها حامی خود را از دست داده بود، بار دیگر به قطیف رفت و در آنجا با سرودن قصیده‌ای از بدرفتاری حاکمان جدید انتقاد کرد (صص ۶۳۱ ـ ۶۴۲؛ مقدمه، ۹ ـ ۱۰؛ مسلم، ۱۶۵). وی در حدود ۶۱۴ ق به بغداد رفت و خلیفهٔ عباسی الناصر لدین الله را مدح گفت (نک: ابن مقرب، ۱۲۰ ـ ۱۲۹، ۴۴۸ ـ ۴۵۵)، اما از ارتباط بیشتر او با دربار خلیفه اطلاعی در دست نیست.

ابن مقرب در ۶۱۷ ق به قصد ملاقات با الملک الاشرف راهی موصل شد، اما او برای جنگ با صلیبیان به دمیاط رفته بود، از این رو شاعر قصایدی را در مدح بدرالدین لؤلؤ والی موصل و دیگر بزرگان شهر سرود و از آنان اکرام و احترام بسیار دید (مقدمه، ۹). در همین زمان بود که یاقوت حموی در موصل با او ملاقات کرد (یاقوت، ۱۸۱/۴). شگفت آنکه ابن مقرب که در تمام دوران آوارگی، همواره از درخواست صله ابا داشت، این بار دست نیاز به سوی بدرالدین دراز کرد (نک: ابن مقرب، ۴۳۹ ـ ۴۴۷؛ مقدمه، ۱۰). از این زمان به بعد تقریباً هیچ اطلاعی از زندگی ابن مقرب در دست نیست. گویا وی همچنان میان شهرهای احساء، قطیف و بغداد در رفت و آمد بوده است (ابن مقرب، ۶۴؛ حلو، ۸). شاعر در اواخر عمر به زادگاه خود بازگشت و در همانجا در گذشت (ابن نجار، ۱۸۶/۴).

اشعار ابن مقرب به سبک کهن و موضوع غالب آنها مدح و فخر و حماسه است. تقلید از شعر جاهلی در قصاید او کاملاً مشهود است (نک: ابن مقرب، ۳۰۵، ۶۱۸ ـ ۶۲۳، به تقلید از معلقهٔ زهیر بن ابی سلمی؛ قس: زوزنی، ۷۳ ـ ۷۴). همچنانکه تأثیر شعر شاعران معروف دورهٔ عباسی از جمله بشار و ابو تمام نیز در سروده‌های وی دیده می‌شود (نک: ابن مقرب، ۲۸، بیت ۲۲، جم؛ قس: بشار، ۳۱۷/۱، بیت ۶؛ ابن مقرب، ۳۲، بیت ۵۳ ـ ۵۴؛ قس: ابو تمام، ۱۴، بیت ۱ ـ ۳). اشعاری که وی در رثای اهل بیت (ع) و به ویژه در سوگ امام حسین (ع) سروده، سبب شده که منابع شیعی او را در زمرهٔ شیعیان به شمار آورند (نک: ابن مقرب، ۲۵۹ ـ ۲۶۶؛ ابن ابی رجال، ۳۴۱/۴ ـ ۳۴۵؛ حر عاملی، ۲۰۴/۱؛ افندی، ۲۶۴/۴؛ امین، ۳۴۷/۸؛ قمی، ۳۳۰)، اما غالب این اشعار احتمالاً به علت تعصبهای مذهبی از *دیوان* او حذف شده است (بلادی، ۳۹۴ ـ ۳۹۵؛ مسلم، ۲۷۷). *دیوان* ابن مقرب بارها به چاپ رسیده است: در مکهٔ مکرمه (۱۳۰۷ ق) به کوشش احمد بن خلیفه عیونی؛ در بمبئی (۱۳۱۱ ق) با شرح عبدالعزیز بن احمد اویسی (نک: GAL,S,I/460)؛ در قاهره (۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م) به کوشش عبدالفتاح محمد حلو.

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، *مطلع البدور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن مقرب، علی، *دیوان*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، *ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر فرح، حیدر آباددکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابو تمام، حبیب بن اوس، *دیوان*، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۸ م؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بشار بن برد، *دیوان*، به کوشش ابن عاشور، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ بلادی، علی، *انوار البدرین*، نجف، ۱۳۷۷ ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ حلو، عبدالفتاح محمد، مقدمه و تعلیقات بر *دیوان* (نک: ابن مقرب در همین مآخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، *المشتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ زوزنی، احمد بن حسین، *شرح المعلقات السبع*، بیروت، دار صادر؛ قمی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «سرزمین بحرین»، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۱ ش، شـ ۱؛ مسلم، محمد سعید، *ساحل الذهب الاسود*، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ مقدمهٔ دیوان (نک: ابن مقرب در همین مآخذ)؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL,S.

مریم صادقی

اِبْن مُقْری، ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی بن عاصم بن زاذان (۲۸۵ ـ ۳۸۱ ق/ ۸۹۸ ـ ۹۹۱ م)، از محدثان اصفهان. «مقری» شهرت یکی از نیاکان او بوده و نسبت عاصمی و زاذانی که به وی داده شده است، به اجدادش باز می‌گردد (نک: سمعانی، ۱۴۹/۹؛ ابن نقطه، *الاستدراک*، ۴۴۶، *التقیید*، ۵/۱). ابن مقری در اصفهان پرورش یافت و در ۳۰۲ ق به سماع حدیث پرداخت (همان، ۴/۱؛ قس: ذهبی، *سیر*، ۳۹۸/۱۶). آنگاه سفرهای بسیاری کرد و چنانکه نقل شده از قریب ۵۰ شهر گذشت واز مشایخ بسیاری بهره برد (همو، *تاریخ*، ۳۸). وی در کتابی موسوم به *معجم الشیوخ* (نک: آثار) به ذکر مشایخ خود در سفرهایش پرداخته است. در بارهٔ تاریخ آغاز این سفرها اطلاع دقیقی نداریم، تنها می‌دانیم که او در ۳۰۵ق در موصل حضور داشته است (ابن نقطه، همانجا). در جریان این سفرها که به گفتهٔ خود وی ۴ بار شرق و غرب را زیر پا گذاشته بوده (نک: ذهبی، همان، ۳۹)، از همدان،

خوزستان، عراق، جزیره، شام، حجاز، یمن و مصر دیدن کرد (نک: سهمی، ۲۵۱؛ ابونعیم، ۲۹۷/۲؛ خطیب، ۱۰۵؛ سمعانی، ۲۷۷/۶، ۴۰۱/۱۲؛ ابن عساکر، ۷۶۶/۱۴؛ رافعی، ۹۵/۲؛ ابن نقطه، *الاستدراک*، ۴۲۸).

در میان مشایخ بسیار ابن مقری، می‌توان از ابویعلی موصلی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد بغوی، ابوبکر محمد بن محمد بن سلیمان ابن باغندی، عبدان بن احمد جوالیقی، ابوعروبهٔ حرّانی، احمد بن حسن بن عبدالجبار صوفی، علی بن عباس مَقانعی، محمد بن محمد بن اشعث و ابوجعفر طحاوی که از وی کتاب شرح *معانی الآثار* او را استماع نموده، نام برد (سهمی، ۳۵۸؛ خطیب، ۴۷؛ سمعانی، ابن عساکر، همانجاها؛ ابن نقطه، *التقیید*، ۴/۱؛ ذهبی، همان، ۳۸ ـ ۳۹) و کسانی چون حمزة‌بن یوسف سهمی، ابونعیم اصفهانی، ابوبکر ابن مردویه، ابویعلی خلیلی قزوینی، ابوسعد مالینی، ابوالحسین هارونی از امامان زیدیه، احمد بن محمد عتیقی و ابوالشیخ اصفهانی که از مشایخ وی نیز به شمار می‌آید، از او روایت کرده‌اند (برای روایت کنندگان از او، نک: سهمی، ۲۹۹؛ ابونعیم، ۱۳۳/۱، ۲۹۷/۲؛ خلیلی، ۴۳۲/۱؛ سمعانی، ۱۴۹/۹؛ ابن عساکر، ۷۶۶/۱۴ ـ ۷۶۷ ؛ضیاء مقدسی، ۴۹؛ ذهبی، سیر، ۳۹۹/۱۶؛ قاسم بن محمد، ۱۸۴/۱، به نقل از *شرح التجرید* ابوالحسین هارونی).

رجال‌شناسان بر امانت ابن مقری در نقل حدیث تأکید داشته و با الفاظی چون «ثقه» و «مأمون» از وی یاد کرده‌اند. نیز تبحر وی در حدیث و سعهٔ روایت او مورد اتفاق محدثانی چون ابن مردویه، ابونعیم اصفهانی، سمعانی و ابن نقطه واقع شده است (ابونعیم، ۲۹۷/۲؛ سمعانی، ۲۲۷/۶، ۱۴۹/۹، ۴۰۱/۱۲؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن نقطه، همان، ۴/۱ ـ ۵؛ ذهبی، همان، ۳۹۸/۱۶).

ابن مقری با صاحب بن عباد مراوده و دوستی داشته و بر پایهٔ دو حکایت که در منابع نقل شده، روشن می‌شود که صاحب برای وی احترام بسیار قائل بوده است (نک: ابن عساکر، ۷۶۷/۱۴). ذهبی نیز در *تاریخ* (ص ۴۰) نقل کرده که وی یک چند خازن کتب صاحب بن عباد بوده است. ابن مقری در قرائت نیز دستی داشته، چنانکه ابوعمرودانی وی را در این زمینه «متصدر» (پیشرو) خوانده است (ابن جزری، ۴۵/۲). ابن مقری پس از عمری طولانی در اصفهان چشم از جهان فرو بست (سمعانی، ۲۲۷/۶).

آثار: ۱. الاربعون، که مورد استفادهٔ بکری (صص ۲۴، ۷۱ ـ ۷۲) قرار گرفته و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه یافت می‌شود (ظاهریه، ۱۱۴؛ *فهرس*، ۴۱۹)؛ ۲. *تقبیل الید*، که‌دو نسخه‌ازآن درهمان کتابخانه موجود است (ظاهریه، ۱۱۵؛ *فهرس*، ۱۸۱، ۶۱۸)؛ ۳. *فوائد*، که در ۱۴ جزء بوده است (ابن عساکر، ۷۶۶/۱۴) و اکنون ۲ جزء آن در کتابخانهٔ مزبور یافت می‌شود (ظاهریه، همانجا؛ *فهرس*، ۴۵۶، ۵۶۲)؛ ۴. مُ*سند ابی‌حنیفة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فیض‌الله در ترکیه محفوظ است (نک: GAS, I/205)؛ ۵. مسند *نافع بن ابی نعیم القاری*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه و دارالکتب مصر موجود است (ظاهریه، همانجا؛ *فهرس*، ۶۱ ـ ۶۲؛ سید، ۲۱۱/۱؛ GAS، همانجا)؛ ۶. معجم *الشیوخ*، که در کتابخانهٔ دارالکتب مصر محفوظ است (*فهرست*، ۲۹۸/۱). این کتاب مورد استفادهٔ کسانی چون سمعانی، ابن نقطه، ذهبی و احتمالاً ابونعیم اصفهانی در *ذکر اخبار اصبهان* قرار گرفته است (نک: ابونعیم، ۱۴۹/۱، ۷۶/۲، جم؛ سمعانی، ۳۷۳/۱، جم؛ ابن نقطه، *الاستدراک*، ۱۷۰، جم؛ ذهبی، سیر، ۱۶/۱۱، جم). ابن مقری در این کتاب بیش از ۷۰۰ تن از مشایخ خود را به‌ترتیب الفبا نام برده و از هر کدام یک حدیث یا بیشتر روایت کرده است (رافعی، همانجا؛ *فهرست*، همانجا) ۷. *المنتخب من غرائب احادیث مالک بن انس الاصبحی*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه یافت می‌شود (ظاهریه، همانجا؛ *فهرس*، ۴۴۹). ضمناً یک جزء حدیثی از وی در همان کتابخانه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ *فهرس*، ۴۴۵).

آثار ابن مقری همواره در طول سده‌های مختلف مورد توجه محدثان و رجال‌شناسان واقع شده و این مطلب بر اساس شواهدی چون صورت سماعها و اجازات مختلفی که بر روی هر یک از این نسخه‌ها موجود است، روشن می‌شود (نک: ابن نقطه، *التقیید*، ۲۶۰/۲؛ ذهبی، همان، ۴۰۱/۱۶، ۴۵۱/۲۱؛ روداني، ۴۱، ۷۴، جم؛ کتانی، ۶۱۲/۲؛ *فهرس*، ۱۸۱ جم؛ *فهرست*، همانجا). همچنین باید گفت که ابن مقری به‌عنوان راوی برخی آثار سلف نیز شناخته شده است که از آن میان می‌توان برخی تألیفات طحاوی، مسند ابویعلی موصلی و *فضائل المدینهٔ* مفضل جَنَدی را برشمرد (جندی، ۱۷ ـ ۱۸؛ ابن نقطه، همان، ۲۲/۲، ۲۸۴؛ ابن جزری، همانجا؛ بعلی، ۶۴؛ روداني، ۲۲۱، ۲۶۲، ۲۸۴، ۳۶۲؛ شوکانی، ۹۷؛ فادانی، ۱۲).

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، عمّان، دارالبشیر؛ ابن نقطه، محمدبن عبدالغنی، *الاستدراک*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *التقیید*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمدبن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، به‌کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۴ م؛ بعلی، عبدالباقی، *ریاض اهل الجنة*، اختیار و اختصار فادانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بکری، حسن بن محمد، *کتاب الاربعین حدیثاً*، به‌کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ جندی، مفضل بن محمد، *فضائل المدینة*، به‌کوشش محمد مطیع حافظ و غزوة بدیر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *شرف اصحاب الحدیث*، به‌کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ خلیلی، خلیل بن عبدالله، *الارشاد*، به‌کوشش محمد سعید عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، وفیات و حوادث ۳۸۱ ـ ۴۰۰ ق، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین*، به‌کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباددکن، ۱۹۸۴ م؛ روداني، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ سید، خطی؛ شوکانی، محمدبن علی، «اتحاف الاکابر»، *رسائل خمسة اسانید*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م؛ ضیاء مقدسی، محمدبن عبدالواحد، *فضائل بیت المقدس*، به‌کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ فادانی، محمد یاسین،

اتحاف المستفید، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ *فهرست المخطوطات*، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛*فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به‌کوشش یاسین محمد سوّاس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ قاسم بن محمد، الاعتصام، صنعاء، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، *فهرس الفهارس*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ نیز: GAS.

حسن انصاری

اِبْنِ مُقْری، ابومحمد اسماعیل بن ابی بکر بن عبدالله (۷۵۴-۸۳۷ ق / ۱۳۵۳ - ۱۴۳۴ م)، فقیه، ادیب و شاعر یمنی که در برخی منابع به مقری نیز شهرت دارد (نک‍: ابن قاضی شهبه، ۱۰۹/۴). اصل وی از شرجه در سواحل غربی یمن است. برخی وی را به قبیلۀ بنی شاور، ساکن کوهستانهای شرق محالب در یمن، منتسب می‌دانند (ابن حجر، ۳۰۹/۸؛ سخاوی، ۲۹۲/۲). نسبت شرجی و شاوری او از همین جاست. از آنجا که وی در «ابیات حسین» (حسین از قبایل معروف یمن است) به دنیا آمده، به او نسبت حسینی نیز داده‌اند (ابن قاضی شهبه، سخاوی، همانجاها). ابن مقری در زادگاه خود پرورش یافت و مقدمات علوم را در همانجا نزد کسانی چون کاهلی فرا گرفت (ابن عماد، ۲۲۰/۷). در ۷۸۱ یا ۷۸۲ ق زادگاه خویش را ترک گفت و در سرِدد به خدمت الملک الاشرف، سلطان رسولی یمن (حک‍ ۷۷۸-۸۰۳ ق / ۱۳۷۶-۱۴۰۱ م) درآمد و در همانجا به ادامۀ تحصیل و نیز سرودن شعر پرداخت (ابن مقری، ۵۳-۵۴، ۶۱-۶۲). وی ظاهراً پس از حجی که همراه الملک الاشرف گزارد، دربار وی را ترک گفت و به زبید رفت و نزد استادان بنامی چون جمال الدین ریمی، محمدبن زکریا و عبداللطیف شرجی دانش خود را کمال بخشید و به زودی در علوم مختلفی چون فقه، ادب و منطق بلند آوازه شد (همو، ۶۲-۶۳؛ شوکانی، ۱۴۲/۱؛ سخاوی، همانجا). در ۷۹۴ ق / ۱۳۹۲ م الملک‌الاشرف بار دیگر او را به خدمت خود فرا خواند و تدریس در مدرسۀ مجاهدیۀ تعز و نظامیۀ زبید را به او سپرد و مقری درخور توجهی نیز برای او تعیین کرد (نک‍: ابن مقری، ۶۳-۶۵). به گفتۀ سخاوی، وی چندی عهده‌دار حکومت محالب بود؛ زمانی نیز به سفارت قاهره منصوب شد، اما به طمع دستیابی به منصب قاضی القضاتی آن را نپذیرفت (۲۹۲/۲-۲۹۳). با اینهمه ابن مقری خود در شرح حال خویش در *عنوان الشرف* اشاره‌ای به این مناصب نکرده است. وی پس از مرگ الملک الاشرف در ۸۰۳ ق (نک‍: ابن مقری، ۵۸) به خدمت فرزند و جانشین او الملک الناصر (حک‍ ۸۰۳-۸۲۹ ق) درآمد و کتاب *عنوان الشرف* را به او تقدیم کرد (ابن قاضی شهبه، ۱۱۰/۴؛ سخاوی، ۲۹۳/۲). وی تا پایان عمر به احترام زیست و سرانجام در زبید درگذشت (ابن قاضی شهبه، همانجا).

ابن مقری بخش مهمی از زندگی خود را صرف تألیف و تصنیف کرد (سخاوی، همانجا). بسیاری از این آثار امروزه به چاپ رسیده یا نسخ خطی آن موجود است. برخی از قصاید او نیز در ضمن دیگر کتب حفظ شده است (برای برخی از اشعار وی، نک‍: خزرجی ۲۰۶/۲-۲۶۲؛ ابن عماد، ۲۲۱/۷)، اما به رغم ستایشهای مبالغه‌آمیزی که از هنر و به ویژه اشعار او شده (سخاوی، همانجا؛ شوکانی، ۱۴۳/۱)، سروده‌های وی عموماً تبعیت از سبک مصنوع و پرتکلف آن روزگار است. آثار منثور او نیز بیشتر اختصار یا شرح آثار دیگران بوده است.

آثار:

الف - چاپی: ۱. *ارشاد الغاوی فی مسائل الحاوی*. این کتاب که در فقه شافعی تألیف شده و مختصر *الحاوی الصغیر* قزوینی (د ۶۶۵ق) است، سخت مورد توجه علمای شافعی بوده، از این رو شرحهای بسیاری برآن نوشته‌اند که شرح خود مؤلف از جملۀ آنهاست (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ قس: حاجی خلیفه، ۶۹/۱، که نام آن را *الارشاد فی فروع الشافعیة* آورده است؛ شوکانی، همانجا). این اثر در ۱۳۰۲ و نیز در ۱۳۲۰ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۲. *روض الطالب*، که در غالب منابع با نام *الروض* آمده، مختصر *الروضة* تألیف نووی در فروع فقه شافعی است (ابن قاضی شهبه،همانجا؛ حاجی خلیفه، ۹۱۹/۱). این کتاب در ۱۳۱۳ ق به همراه شرح زکریا انصاری (*اسنی المطالب*) در چهار مجلد در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. *دیوان*، که در اواخر عمر شاعر گردآوری شده (سرکیس، ۲۴۸/۱) و در ۱۳۰۵ ق در بمبئی به چاپ رسیده است. از این کتاب با عنوان *مجموع شرف‌الدین ابی الذبیح... المقری* نیز یاد شده است («کاتالوگ[1]»، 349)؛ ۴. *عنوان الشرف الوافی*. مطالب این کتاب که موضوع اصلی آن فقه است، به گونه‌ای مرتب شده که از اتصال حروف و کلماتی که در چهار ستون عمودی (دو ستون در آغاز و پایان و دو ستون نیز در میانۀ سطور) از هر صفحۀ آن آمده، رساله‌هایی در چهار علم دیگر یعنی عروض، تاریخ، نحو و قوافی فراهم می‌آید. گویند ابن مقری این کتاب را در رقابت با فیروزآبادی (د ۸۱۷ ق)، صاحب *قاموس*، تألیف کرده که در آن هنگام قاضی‌القضاة یمن بود و مقام و منصب او طبعاً نظر کسانی چون ابن مقری را به خود جلب کرده بود (ابن قاضی شهبه، سخاوی، همانجاها). سبک این کتاب که تألیف آن در زمان الملک الاشرف آغاز شد (ابن مقری، ۱-۲) و در آغاز حکومت فرزند او الملک‌الناصر به پایان رسید (همو، ۶۱، ۶۹-۷۰)، سبب شد که آثاری به تقلید از آن پدید آید. از آن جمله می‌توان به *النفحة المسکیة والتحفة المکیۀ* سیوطی (نک‍: سیوطی، ۴۴۴/۱) وتألیفی از ابن کمیل دمیاطی (نک‍: حاجی خلیفه، ۱۱۷۶/۲) و نیز *تحفة السنیۀ* عبدالله افندی وصاف که به ضمیمۀ *عنوان الشرف* (صص ۷۱-۷۷) منتشر شده، اشاره کرد. *عنوان الشرف* بارها به چاپ رسیده است: قاهره (۱۲۷۲ و ۱۳۱۸ ق)، حیدرآباد دکن (۱۲۷۲ ق)، حلب و کلکته (۱۲۹۴ ق). نسخه‌های مستقلی از برخی رساله‌های این کتاب نیز با نامهای مختلف دردست است. مثلاً *رسالة ابن مقری* که در حقیقت بخش تاریخ

1. *The National...*

این کتاب است و در آن از تاریخ سلسلهٔ بنی رسول سخن رفته (نک: ازهریه، ۴۵۰/۵)، نیز *المجموع فی العربیة*، که همان رسالهٔ نحو این کتاب است و ابن مقری خود آن را به این نام خوانده است (ص ۶۰؛ نک: *فهرس المخطوطات العربیة*، ۳۳۲).

ب ـ خطی: ۱. بدیعیة، در مدح الملک الناصر که شاعر آن را در معارضه با بدیعیهٔ صفی‌الدین موصلی سروده است (ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، ۲۹۳/۲). نسخه‌های فراوانی از این قصیده با شرح آن به قلم خود ابن مقری، در کتابخانه‌های لندن، پاریس، لایپزیک، قاهره، صنعا، موصل، استانبول و تهران موجود است (نک: صنعا، ۱۶۸۵/۴؛ خدیویه، ۷ (۲) / ۵۶۲؛ احمد، ۱۹۰/۷؛ کوپریلی، ۶۱/۲ـ۶۲؛ GAL, S, II/254). ابن مقری در مقدمهٔ شرح اشاره می‌کند که قصیده را به فرمان الملک الناصر سروده و در آن از صنایع بدیعی هیچ فرونگـذاشته است (ملی، ۴۲۶/۹ـ۴۲۷)؛ ۲. *جدول فی المیراث الشرعی* (نک: ازهریه، ۶۶۴/۲)؛ ۳. *الرکاز المخمس فیما قیل من الأوجه فی الماء المشمس*. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب موجود است (GAL, S، همانجا؛ خدیویه، ۶۰/۳)؛ ۴. *عقیدة اسماعیل المقری*، در اصول دین. نسخه‌ای از این رساله در دانشگاه ملک سعود ریاض موجود است (*فهرس مخطوطات جامعة*، ۱۵۰/۵ـ۱۵۱).

نسخه‌های مستقلی از برخی قصیده‌های او نیز با نامهای مختلف در کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: GAL, S, II/254-255).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر ابن احمد، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن مقری، اسماعیل بن ابی بکر، *عنوان الشرف الوافی*، به کوشش محمد حنفی، قاهره، ۱۳۱۸ ق؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ خزرجی، علی بن حسن، *العقود اللؤلؤیة*، به کوشش محمدبن علی اکوع، صنعا، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، *چاپی*؛ سیوطی، *بغیة‌الوعاة*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ شوکانی، محمدبن علی، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ صنعا، *خطی*؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملک سعود*، ریاض؛ *فهرس المخطوطات العربیة بمکتبة عبدالله بن العباس بمدینة الطائف*، به کوشش عثمان محمود حسین، کویت، ۱۹۸۶ م؛ کوپریلی، *خطی*؛ ملی، *خطی*؛ نیز:
GAL, S; *The National Union Catalog*, New York, 1963, vol. 21.
مهیار علوی مقدم

اِبْنِ مِقْسَم، ابوبکر محمد بن حسن بن یعقوب عَطّار (۲۶۵ ـ ۸ ربیع‌الآخر ۳۵۴ ق / ۸۷۹ ـ ۱۳ آوریل ۹۶۵ م)، مقری، مفسر، محدث و نحویِ بغدادی. جدّ اعلای او مقسم از مصاحبان ابن عباس بود (ابن جزری، *النشر*، ۱۶۶/۱). خطیب بغدادی (۲۰۶/۲) او را ثقه و یکی از آگاه‌ترین مردم به‌مکتب نحو کوفی و داناترین ایشان به‌قرائات معرفی کرده و کتاب *الانوارِ* او را در تفسیر مورد تمجید قرار داده است. فیروزآبادی (ص ۲۱۹) نام او را در شمار پیشوایان لغت آورده و ذهبی در *سیر* (۱۰۵/۱۶) او را شیخ القُرّاء خوانده است. ابن مقسم ادب را از ثعلب فرا گرفت و در قرائت از عباس بن فضل رازی و جمعی دیگر استفاده برد. همچنین از محمدبن عثمان بن ابی شیبه، محمدبن محمدبن سلیمان باغندی، ابومسلم کجّی و دیگران روایت کرد. ابوبکر ابن مهران، ابوالحسن ابن رزقویه، علی بن احمدرزاز، ابوعلی ابن شاذان و گروه بسیار دیگری نیز در ادب و قرائت و حدیث از او استفاده کردند (نک: ابن مهران، ۳۱؛ خطیب، ۲۰۶/۲؛ ذهبی، *سیر*، ۱۰۶/۱۶؛ ابن جزری، *غایة*، ۱۲۳/۲ ـ ۱۲۴).

وی تألیفاتی در نحو دارد و مدتها ملازم احمد بن یحیی ملقب به‌ثعلب (د ۲۹۱ ق) پیشوای مکتب کوفیان در نحو و لغت بود، ولی بیش از همه به‌علوم قرآن اشتغال داشت (نک: ابن انباری، ۱۹۲). ردیه‌ای نیز بر معتزله نوشت (یاقوت، ۱۵۴/۱۷). خرده‌ای که بر او گرفتند این بود که در قرائت *قرآن* در نماز و غیر آن بر این باور بود که می‌توان هر قرائتی را انتخاب کرد، به‌شرط اینکه با رسم مصحف موافق و از لحاظ لغت و ادب عرب توجیه‌پذیر باشد (خطیب، ۲۰۷/۲). اما به‌گفتهٔ ابوحیان (۳۷۸/۲) ابن مقسم قرائتی از خود نساخته و هرچه قرائت کرده بر اساس روایت و حجت بوده است. شیوع این نظر ابن مقسم، اهل علم را برضد او برانگیخت و در ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م به‌فرمان خلیفه القاهر بالله، ابن مجاهد بغدادی و چند تن از قضات با وی مناظره‌کردند و او را به‌توبه واداشتند و کتابهایش را سوزاندند (ابوعلی مسکویه، ۲۸۵/۱؛ شالجی، ۱۳۷). ابوبکر ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق) از خلیفه خواست تا از تأدیب او در گذرد که مورد قبول افتاد (خطیب، همانجا)، ولی ابن مقسم پس از مرگ ابن مجاهد همچنان روش خود را دنبال کرد (ذهبی، *معرفة*، ۲۴۸/۱؛ برای تفصیل در این مورد، نک: خطیب، ۲۰۶/۲ ـ ۲۰۸؛ نیز هـ د، ابن شنبوذ و ابن مجاهد).

مجالس ثعلب یا *مجالسات ثعلب* که املای ثعلب و روایت و تدوین ابن مقسم است (نک ابن ندیم، ۳۶)، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون در مصر مکرراً به‌چاپ رسیده است. از آثار ابن مقسم *الانوار فی تفسیر القرآن* به‌صورت خطی در کتابخانهٔ رامپور (بروکلمان، ۲۱۸/۲) و *جزءٌ فیه من حدیث ابن مقسم عن شیوخه* در دارالکتب مصر (سید، ۲۱۵/۱) نگهداری می‌شود. از دیگر آثار او *احتجاج القراءات*، *اختیاره فی القراءات*، *الانتصار لقُرّاء الامصار*، *کتاب السبعة الاوسط*، *کتاب السبعة بعللها الکبیر*، *اللطائف فی جمع هجاء المصاحف*، *المدخل الی علم الشعر*، *کتاب المذکر والمؤنث*، *کتاب المقصور والممدود*، کتابی در نحو و ردیه‌ای بر معتزله قابل ذکر است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ ابن خیر، ۳۸۰ ـ ۳۸۱؛ یاقوت، ۱۵۳/۱۷ ـ ۱۵۴).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء*، به‌کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به‌کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *الفهرسة*، به‌کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن مهران، ابوبکر، *المبسوط*، به‌کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر والذخائر*، به‌کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، مصر،

۱۳۳۲ ق؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط واکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به‌کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۷ م؛ سید، خطی؛ شالجی، عبود، حاشیه بر *الفرج بعد الشدة*، جزء ۴، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *البلغة*، به‌کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ یاقوت، *ادبا*.

عبدالامیر سلیم

اِبْنِ مُقَفَّع، ابومحمد عبدالله (ح ۱۰۶ ـ ۱۴۲ ق / ۷۲۴ ـ ۷۵۹م)، نویسندهٔ بزرگ و مترجم آثار پهلوی به عربی.

بررسی منابع: در کتابهای کهن، زندگی‌نامه‌ای که در خور این شخصیت مشهور باشد، نیامده است و نیز تا چندی دو اثر عمده که در واقع تنها منابع مفید دربارهٔ اوست و با اندکی تفصیل به شرح گوشه‌هایی از زندگی اجتماعی و کشمکشهای سیاسی او پرداخته‌اند، در دسترس نخستین محققان نبود. این دو اثر، عبارتند از *انساب الاشراف* بلاذری (د ۲۷۹ق) و *الوزراء والکتاب* جهشیاری (د ۳۳۱ق). گزارش ابن‌اعثم (د ۳۱۴ ق) با آنکه بر جهشیاری اقدم است، به سودمندی این دو منبع نیست. با اینهمه بخش اعظم روایات این دو کتاب، با انشائی متفاوت و اندکی اختلاف در *وفیات الاعیان* ابن‌خلکان گرد آمده است و مؤلفان متأخرتر که تقریباً همیشه از او استفاده کرده‌اند، البته در این بخش از روایات از جادهٔ صواب به دور نیفتاده‌اند، اما در بیان جزئیات و ربط حوادث به یکدیگر دچار سرگردانی شده‌اند. نمونهٔ بارز این نقص را در کار گابریلی می‌توان دید. وی که در ۱۹۳۱ ـ ۱۹۳۲م به تألیف مقالهٔ خود دست زد، در درجهٔ اول، از *وفیات* ابن‌خلکان استفاده کرد. سپس توده‌ای از روایات دست دوم را که غالباً مشکوک و مورد بحثند به کار گرفت. پس از آن از آثار کسان دیگری چون ابن‌ندیم، ابن‌جوزی، صفدی، ابوالفرج اصفهانی و ابن‌قتیبه بهره جست (نک‍ : گابریلی، 245). در ۱۹۵۴م سوردل که دو منبع اساسی مذکور را یافته بود، به تکمیل مقالهٔ گابریلی پرداخت و نظر به توجهی که وی به مسائل تاریخی دارد، توانست از این دو منبع و برخی قراین تاریخی شرح حال نسبتاً روشنی از ابن‌مقفع به دست دهد.

این نقص، البته در کتابهای شرقی نیز آشکار است. از جمله، در مقالهٔ مفصل و ارزندهٔ عباس اقبال آشتیانی جای آن دو منبع خالی است. در شرق، پژوهش دربارهٔ ابن‌مقفع در حقیقت با همین اثر که در مجلهٔ کاوه (برلین، ۱۹۲۶م) منتشر گردید، آغاز شد. اقبال علاوه بر منابع معمول عربی، خاصه *وفیات* ابن‌خلکان، از آثار فارسی کهن، چون *تاریخ طبرستان* ابن‌اسفندیار نیز استفاده کرد، اما او دو منبع اصلی (بلاذری و جهشیاری) و چندین اثر دیگر را که بعدها منتشر شد، ندیده بود. از این‌رو، به رغم شیوهٔ نیکو در کار تحقیق و بهره‌گیری از پژوهشهای خاورشناسان، کار او چنانکه مینوی اشاره می‌کند (ص «یز»)، از نقص خالی نماند. کتاب *ابن‌المقفع* خلیل مردم‌بک که ۴ سال بعد (۱۹۳۰م) چاپ شد، چیز عمده‌ای بر اطلاعات گذشته نیفزود. در *ابن‌المقفع* محمدسلیم الجندی (۱۹۳۶م) اطلاعات جدید اندک است، اما تحلیل زندگی و آثار ابن‌مقفع آغاز می‌گردد. عبداللطیف حمزه عمده‌ترین منابع و نیز کتاب اقبال و منابع فارسی او را دیده و شرح‌حال نسبتاً خوبی، همراه با تحلیلها و اظهارنظرهای شخصی فراوان ارائه داده است (۱۹۳۷م) و ضمناً به آثار او نیز پرداخته است، اما بحثهای جانبی در اثر او بیشتر است.

در مقالهٔ مفصل محمد کردعلی (۱۹۴۸م)، اظهارنظرهای نویسنده بیشتر جلب توجه می‌کند. کتاب *ابن‌المقفع* عمر فروخ (۱۹۴۹م) سخن تازه‌ای ندارد. حنا فاخوری در کتابش، *تاریخ ادبیات*، مقاله‌ای دارد که با اندکی تغییر در کتاب *ابن‌المقفع* او (۱۹۵۷م) تکرار شده است. محمد غفرانی خراسانی، ابن‌مقفع را موضوع رسالهٔ فوق‌لیسانس خود قرار داد و در ۱۹۶۵م کتابی منتشر ساخت که بی‌گمان بهترین کتابی است که تاکنون در شرق، دربارهٔ ابن‌مقفع تألیف یافته است. وی توانسته است تقریباً همهٔ منابع نو و کهنهٔ عربی و فارسی را بررسی کند و به شیوهٔ خود و برحسب نظرات و اعتقادات خود، آنها را در بوتهٔ نقادی افکند. شهامت او، با توجه به اینکه کتابش در مصر چاپ شده، در ردّ نظرات مشاهیری چون طه حسین و عزّام در خور توجه است.

I. زندگی‌نامه

نام پدر ابن‌مقفع در واقع داذویه بوده (ابن‌خلکان، ۱۵۵/۲؛ نیز نک‍ : یوستی، 82)، هر چند که گاه، داذویه به داذبه تحریف شده است (مثلاً بلاذری، *انساب*، ۲۱۸/۳؛ ابن‌اسفندیار، ۱۱؛ *تاج‌العروس*، ذیل «قفع»). ابن‌ندیم (ص ۱۳۲) نام اسلامی پدر او را مبارک ذکر کرده که گویی ترجمهٔ عربی روزبه است، اما زبیدی در *تاج‌العروس* او را داذجشنش (دادگشنسب) خوانده، با اینهمه مینوی (همانجا) معتقد است که نام عبدالله، پیش از مسلمان شدن، داذبه بوده که به روزبه تصحیف گشته است. پدرش نیز داذجشنس (= داذگشنسپ که مخفف آن داذویه است) نام داشته است. داذویه که از اعیان و اصیل‌زادگان فارس بود (بلاذری، همانجا)، زمانی که حجاج‌بن یوسف بر عراق حکم می‌راند، از جانب وی مأمور خراج فارس شد، اما در کار اموال، نارواییِ کرد و حجاج او را چندان شکنجه داد تا دستش «مقفع» (ناقص و تُرنجیده) گشت (بلاذری، ابن‌ندیم، ابن‌خلکان، همانجاها؛ قس: گابریلی، همانجا؛ سوردل، 308). گاهی، به جای حجاج، نام خالدبن عبدالله قسری را آورده‌اند و مأمور عذاب او را نیز یوسف بن عمر ثقفی خوانده‌اند (ابن‌خلکان، همانجا)، اما نتیجهٔ روایت در هر حال یکی است. کلمهٔ «مقفع» لقبی برای داذویه شد و فرزندش روزبه، ابن‌مقفع خوانده شد.

ابن‌مقفع تا زمانی که اسلام نیاورده بود، همچنان به روزبه نامور بود و ابوعمرو کنیه داشت. پس از تشرف به اسلام، نام عبدالله و کنیهٔ ابومحمد برگزید (بلاذری، ابن‌ندیم، همانجاها؛ دربارهٔ قرائت دیگر لفظ مقفع، نک‍ : ابن‌مکی، ۱۳۹؛ ابن‌خلکان، همانجا).

ظاهراً روزبه در جور (= گور) که همان فیروزآباد فارس باشد، زاده شد (نک‍ : جهشیاری، ۷۵؛ EI²؛ قس: ابن‌ندیم، همانجا). او هنوز کودک

بود که با پدر به بصره رفت. پدر به تربیتش همت گمارد، ادبا را گرد او جمع می‌آورد یا او را به مجالس ایشان می‌برد (نک: بلاذری، همانجا)، سپس دو مرد بدوی به نامهای ابوالغول و ابوالجاموس را که از فصحای عرب بودند و پیوسته به بصره می‌رفتند، به آموزش او گمارد (همانجا؛ ابن ندیم، ۵۰). ابن‌مقفع علاوه بر دانشِ ظاهراً گسترده‌ای که از زبان پهلوی در فارس کسب کرده بود (اقبال، ۱۰ ـ ۱۱)، عربی را از زبان فصیحان و ادیبان پاکیزه زبان عرب چنان آموخت که خود در صف فصیحان نشست. چند نکتهٔ مزاح‌آمیزی که بلاذری به او نسبت داده (همان، ۲۲۰/۳)، بیشتر بر توجه او به لغات و فصاحت دلالت دارد.

ظاهراً پیش از ۱۲۶ ق / ۷۴۴م مسیح‌بن حواری، حکومت شاپور داشته و ابن‌مقفع نزد او به دبیری مشغول بوده است. سپس عبدالله‌بن عمربن عبدالعزیز، والی عراق (۱۲۶ ق) مسیح را از حکومت عزل کرده، سفیان‌بن معاویهٔ مهلبی را به جایش گماشت و سفیان عازم مرکز مأموریت خود شد. اما مسیح که از مسلط نبودن خلیفه بر آن دیار و آشوبهای بخش شرقی آگاه بود، از واگذاشتن ولایت به سفیان سرباز زد و پیشنهاد کرد که یا ۵۰۰٬۰۰۰ درهم بستاند و باز گردد، یا همین مال را بپردازد و بر کرسی حکومت نشیند. سفیان نپذیرفت، ولی ابن‌مقفع که ظاهراً رابط میان این دو بود، کار را چندان به درازا کشاند تا مسیح توانست با کردانی که در این شهر قدرت داشتند و نیز یاران خود مکاتبه کرده، گروهی گرد خود جمع کند. چون نیرومند شد، از سفیان خواست که باز گردد. در نزاعی که میان دو مرد در گرفت، مسیح توانست به ضربه‌ای، ترقوهٔ سفیان را بشکند. سفیان به دورق در مرز خوزستان گریخت و کینهٔ ابن‌مقفع را به دل گرفت. این اطلاعات دقیق را جهشیاری داده است (ص ۷۲) که در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود و ملاحظه می‌شود که در توضیح قتل ابن‌مقفع چقدر سودمند خواهد بود.

سرانجام پس از آنکه در ۱۲۹ ق مسیح از شاپور رانده شد (طبری، ۳۷۲/۷)، ابن‌مقفع چندی در کرمان زیست. این سخن از آنجا دانسته می‌شود که به قول جهشیاری (ص ۷۵) وی در کرمان دبیر داوودبن یزید بن عمربن هبیره بود و در آن زمان ثروت کلانی به چنگ آورد (نیز نک: بلاذری، همان، ۲۱۸/۳). گزارش بلاذری در کتاب *فتوح* (ص ۲۱۷) قابل تأمل است. به گفتهٔ وی «چون صالح‌بن عبدالرحمن متصدی خراج عراق شد (۹۶ ق /۷۱۵م)، ابن‌مقفع از جانب او امر خراج خورهٔ دجله، یا به قولی، بهقباذ را به‌عهده گرفت و مالی بیاورد و نامهٔ خویش را بر پوستی نوشت و آن را به زعفران بیندود. راوی گوید: سبب آن است که وی را بر امور عجم آشنایی تمام بود». راست است که از آداب‌دانی ابن‌مقفع چنین ظرافتی بعید نیست، اما اگر ــ چنانکه خواهد آمد ــ بپذیریم که او در ۱۰۶ ق /۷۲۴م زاده شده، تاریخ مذکور ۱۰ سال پیش از تولد ابن‌مقفع خواهد بود. در این صورت باید در روایت بلاذری تردید کرد. اقبال بی‌آنکه به این نکته توجه کند، گزارش بلاذری را پذیرفته و نقل کرده است (ص ۱۰).

بی‌گمان او دیرزمانی در کرمان نماند، زیرا جنگهای پی‌درپی ابومسلم و چند امیر طرفدار عباسیان، به سرعت همهٔ ایران را فرا گرفت و در ۱۳۲ ق دولت اموی فرو ریخت. بزرگان این دولت، برخی کشته شدند، برخی پنهان گشتند و بسیاری نیز مورد عفو قرار گرفتند و در مقام خود ابقا شدند. با اینهمه ابن‌مقفع در امان ماند، اما کرمان را ترک گفت و به بصره روی آورد و آنجا، چنانکه از مجموعهٔ روایات برمی‌آید، در آسایش و فراخی زیست و با بزرگان به رفت‌وآمد پرداخت و با معن‌بن زائده، مسلم‌بن قتیبه، عمارة بن حمزه، ابن ابی‌لیلی و ابن شبرمه دوست شد (نک: سوردل، 310).

علاوه بر این، برخی به دوستی بسیارنزدیک او باعبدالحمید کاتب (مق ۱۳۲ ق) نیز اشاره کرده‌اند. داستان این دوستی را که چگونگی آن بر ما پوشیده است و در اصل آن نیز به سبب بعد مسافت دو نویسنده می‌توان تردید کرد، جهشیاری (ص ۵۲) و ابن‌خلکان (۲۳۱/۳) آورده‌اند و سپس، تقریباً همهٔ نویسندگان شرقی، از اقبال (ص ۲۲) به بعد، آن را پذیرفته و نقل کرده‌اند. خلاصهٔ داستان چنین است که عبدالحمید، دبیر با وفای مروان از چنگ عباسیان گریخت و در یکی از بلاد جزیره پنهان شد. چون مأموران عباسی به مخفی‌گاه او وارد شدند، دو کس را آنجا یافتند که هر دو ادعا کردند عبدالحمیدند. شخص دوم، ابن‌مقفع بود و با چنین ادعایی، می‌خواست خود را فدا کند و جان دوستش را نجات دهد. ساخت افسانه‌گون و اغراق‌آمیز روایت و نیز استبعاد سفر ابن‌مقفع به شمال بین‌النهرین، یا فرود آمدن عبدالحمید تا بصره در آن احوال پرآشوب، موجب تردید در صحت این روایت می‌شود (نک: سوردل، 311-310).

روایت دیگری که آن نیز مورد تردید است، ملاقات او با خلیل‌بن احمد (د ۱۷۵ ق) است. گرچه آشنایی آن دو با هم در شهر بصره غریب نیست، اما آنچنانکه در روایات آمده، با اینکه در منابع کهن مذکور است، معقول نیست. گویا اصل داستان از بلاذری (*انساب*، ۲۲۰/۳) است که گوید: برخی از حسودان گفته‌اند که ادب او بیش از عقل اوست. چندی بعد، ابوالفرج اصفهانی نظیر این سخن را از زبان خلیل نقل می‌کند (۲۲۳/۲۰): دو مرد دانشمند به دیدار یکدیگر راغب بودند. کسی این دیدار را میسر گردانید. پس از چندی، آن مرد از خلیل پرسید که ابن‌مقفع را چگونه دیده است. وی گفت: سراپا علم و ادب، اما کلامش را بیش از علمش یافتم. ابن مقفع نیز در حق او همین الفاظ را تکرار کرده، جز اینکه گفته است: «عقل وی بیش از علم وی است». گفتهٔ منسوب به خلیل را پس از آن بارها تکرار کرده و گفته‌اند: «علم او بیش از عقل اوست» (نک: ابن خلکان، ۱۵۱/۲؛ ابن‌اسفندیار، ۱۱؛ قس: اقبال، ۲۱-۲۲). در *معجم‌الادباء* یاقوت لحن روایت از این هم تندتر است: علم فراوان و عقل ناتوان (۱۱۲/۹).

در بصره، ابن‌مقفع به خدمت خاندانی عباسی، یعنی آل علی بن عبدالله عمّ خلیفهٔ منصور درآمده و از میان آن خانواده، بیشتر به عیسی ابن علی متمایل بود (بلاذری، همان، ۲۱۸/۳). بدین‌سان ملاحظه

می‌شود که وی، از امویان برید و به عباسیان پیوست، اما در این پیوند هم خللی پدیدار است، زیرا این خاندان، از طریق عبدالله بن علی که بر منصور شورید، مدعی خلافت بودند و منصور نیز به زحمت نگرانی خویش را از ایشان پنهان می‌داشت (جهشیاری، ۷۰). در هر حال ابن‌مقفع به نوعی دبیر رسمی ایشان گردید و شاید به قول جاحظ آموزش فرزندان سلیمان بن علی را هم به‌عهده گرفت (*البیان*، ۱۳۸).

در همین زمان بود که ابن مقفع، خواه از سر صدق و خواه به ملاحظات اجتماعی و سیاسی، آیینهایی را که بدان پای‌بند بود، فرو گذاشت و به اسلام گروید و ابومحمد عبدالله خوانده شد. اما راویان گذشته خواسته‌اند که برای این کار نیز سببی ملموس و در عین حال شورانگیز بیان کنند. از این‌رو برخی گفته‌اند که او روزی از کنار مکتبی می‌گذشت، کودکی به آواز بلند می‌خواند: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهاداً...» (نبأ /۷۸/۶). باز ایستاد تا کودک سورهٔ نبأ را تمام کرد. گفت: «الحق که این سخن مخلوق نیست» (ابن اسفندیار، همانجا). سرانجام ابن‌مقفع، چنانکه در بخش II این مقاله آمده است، اسلام آورد. وی حدود ۱۰ سال در اسلام زیست و احتمالاً در همین دوره بود که همه یا بیشتر آثارش را تألیف کرد. از این دوره، چند حکایت و روایت در دست است که شخصیت و برخی از گوشه‌های زندگی او را باز می‌نماید، اما در بازسازی زندگی او در خلال این مدت چندان کمک نمی‌کند.

قتل او: از عوامل عمدهٔ قتل ابن مقفع یکی ماجرای سفیان است که دیدیم به قصد حکومت شاپور آمد و با نیرنگ ابن‌مقفع شکست خورد و گریخت. عامل دوم، فرزندان علی بن عبدالله بن عباس، یا عموهای خلیفه منصورند که ابن‌مقفع در خدمتشان می‌زیست. یکی از آنان که عبدالله نام داشت، برخلاف دستور سفاح که خواسته بود پس از او با منصور بیعت کند، سر به شورش برداشت و به امید خلافت، چندین سال بر حران و نصیبین و حلب و چندین جای دیگر حکم راند. عاقبت، ابومسلم به فرمان منصور، در نصیبین به جنگ او رفت. کار او ۱۵ ماه به درازا کشید،تا سرانجام عبدالله شکست خورد و نزد برادرش سلیمان که حاکم بصره بود، پنهان شد (۱۳۷ ق /۷۵۴م)، اما ابومسلم شکست‌خوردگان را امان داد و دست از آنان کشید (ابن‌اثیر، ۴۶۴/۵ـ۴۶۸). فرزندان علی چندی در بصره آرام زیستند، به‌خصوص که ابومسلم هم در ۱۳۷ ق به قتل رسید و عبدالله هم در ۱۳۸ ق با منصور بیعت کرد (همو، ۴۶۸/۵، ۴۸۶)، اما منصور هرگز از جانب آنان آسوده‌خاطر نبود و اصرار داشت که ایشان، عبدالله را نزد او بفرستند. سلیمان و برادرانش از خلیفه زینهار نامه‌ای خواستند تا مطمئن شوند که جان برادرشان در امان خواهد بود. در این باب روایت جهشیاری (ص ۷۰ ـ ۷۱) بسیار دقیق و روشن است و سوردل (ص 316-314) همهٔ آن را ترجمه کرده است. خلاصهٔ این ماجرا که در زندگی ابن مقفع تأثیر عمده‌ای داشته، از این قرار است که: عیسی از دبیر خود خواست که متن زینهارنامه را تهیه کند. وی نیز چنان الفاظی استوار به کار برد و چنان جوانب احتیاط را مراعات کرد که هیچ راه نیرنگی برای منصور باقی نگذاشت. اما آنچه در این متن بر منصور گران آمد، این بود که نوشته بود: منصور در پایین زینهارنامه، به خط خود بنویسد که اگر عبدالله بن علی یا نزدیکان او را، چه آشکارا، چه نهان زیانی رسانم، دیگر فرزند محمدبن علی نیستم و زنازاده‌ام، بر مسلمانان واجب است که بر من خروج کنند. زن، کنیز و... بر من حرام است. سوردل می‌افزاید که طبری (۵۰۱/۷) و یعقوبی (۳۶۸/۲) گفته‌اند او امان‌نامه را امضا کرده و عبدالله با آن امان نزد او رفته است، اما ظاهراً منصور از امضای آن خودداری کرد و اظهار داشت که زمانی این زینهارنامه معتبر است که من خود عبدالله را ببینم، زیرا بیم آن هست که وی به پشت‌گرمی این پیمان، در بلاد تباهی کند. آنگاه پرسید: چه کسی این زینهارنامه را نوشته است؟ گفتند: ابن مقفع، دبیر عیسی بن علی. منصور گفت: آیا کسی نیست که کار او را یکسره کند. این خبر را خصیب به سفیان رسانید و او نیز به سبب کینه‌ای که از ابن‌مقفع داشت، در صدد قتلش برآمد (جهشیاری، ۷۲). بلاذری (همان، ۲۲۱/۳) این ماجرا را در چند سطر آورده و در آغاز آن به ولایت سفیان بن معاویه بر بصره در زمان زینهارنویسی ابن‌مقفع اشاره می‌کند و در پایان آن اضافه می‌کند که منصور به سفیان نامه نوشت، یا به قولی، هنگامی که با او وداع می‌کرد به او گفت:کار ابن مقفع را بساز (نیز نک: سوردل، 321 - 316).

بنابراین، چون در ۱۳۹ ق / ۷۵۷م سلیمان عزل شده و سفیان به جایش نشسته است (ابن اثیر، ۴۹۷/۵)، ناچار باید پنداشت که سفیان، ۳ یا ۴ یا ۶ سال درنگ کرد تا عاقبت موفق به قتل ابن‌مقفع شد.

پس از عزل سلیمان، عیسی به ملطیه رفت (طبری، ۴۹۷/۷). سوردل اشاره می‌کند که وی دبیر خود عبدالله بن مقفع را نیز به همراه داشت (ص 318). اگر ابن مقفع به آن دیار هم سفر کرده باشد، در هر حال دیری در آنجا نمانده و زود به بصره بازگشته است. از حضور او در بصره، انبوهی روایت نقل شده که برخی از آنها به سفیان مربوط است: چندین سال ابن‌مقفع در پناه خاندان علی در بصره آسوده می‌زیست و به تألیف مشغول بود. ظاهراً بیشتر حکایاتی که دربارهٔ او و نویسندگان و شاعران معروف عرب نقل شده، مربوط به همین زمان است. نیز در همین احوال بود که به مجلس سفیان، دشمن خویش رفت‌وآمد می‌کرد و پیوسته او را به ریشخند می‌گرفت. روایتهایی که در این باب آمده است، نشان می‌دهد که میان آن دو دیدارهای مکرر رخ داده است. پیش از این رابطهٔ او را با سفیان در شهر شاپور دیدیم. اما در بصره ابن مقفع از سفیان پرسشهایی می‌کرد. وی چون پاسخ می‌داد، ابن مقفع با خنده و استهزا می‌گفت: «خطا کردی» (جهشیاری، ۷۱؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۳/۲).

افزون بر خشم منصور به سبب زینهارنامهٔ او و کینهٔ سفیان که پیش‌تر بدان اشاره شد، عوامل دیگری نیز در قتل ابن مقفع مؤثر بوده که به تفصیل تمام توسط سوردل مورد بحث قرار گرفته است. ظاهراً

سفیان را هنوز آن قدرت نبود که بدون اجازهٔ خلیفه، دبیر عمّ او را به قتل رساند و خلیفه نیز نمی‌بایست فقط به سبب زینهارنامه‌ای که به فرمان عموهایش، سلیمان و عیسی و عبدالله نوشته شده است، کینهٔ کاتبی ظاهراً گمنام را به دل گیرد. پس خشم خلیفه ناچار سبب عمدهٔ دیگری داشته است. آن سبب را تا آنجا که ما اطلاع داریم، نخستین بار طه حسین یافته و بیان کرده است.

ابن مقفع کتابی شگفت به نام *رسالة الصحابة* نگاشته که بی‌گمان در نوع خود بی‌نظیر است (نک: آثار ابن مقفع). طه حسین (۴۴۵/۲) دربارهٔ این کتاب گوید: علت قتل ابن مقفع نه زندقه بود و نه داستان نگارش زینهارنامه که به افسانه بیشتر شبیه است. اما او را رساله‌ای است که گمان می‌کنم سبب قتلش همان بوده باشد، زیرا این رساله که خطاب به منصور نوشته شده، تقریباً برنامهٔ یک انقلاب است. طه حسین سپس خلاصهٔ آن را نقل می‌کند. سوردل در این رساله در کنار مضامین و انتقادهای گزنده در باب سیاست عمومی کشور، به یکی از مفاهیم اصلی آن توجه کرده که بر اساس آن، شاه یا خلیفه باید مقامهای بزرگ فرماندهی را به طبقهٔ اشراف عرب واگذارد و دبیران و پرده‌داران را مقامهای اجرایی دهد. با این حساب، عموها و عموزادگان خلیفه، باید بالاترین مقامها را اشغال کنند. این رساله می‌توانست خلیفه را از جانب دبیر هوشمند ایرانی نژاد که آنچنان به عمّ عصیانگر و مدعی خلافتش نزدیک است، سخت نگران کند (ص 322).

اینک عوامل کافی برای قتل ابن مقفع فراهم آمده است. حال اگر ماجرای قتل سهمناک او را شرح دهیم، خواننده کمتر گرفتار افسانه‌پردازیهای راویان می‌شود. نکتهٔ بسیار مهم آن است که بسیاری از مؤلفان، مانند حمدالله مستوفی (ص ۳۰۰ ـ ۳۰۱) و یاقوت (۱۱۲/۹) علت اصلی مرگ او را همانا زندقه می‌دانند. داستان زندقه یا اسلام ابن مقفع، چنانکه در بخش II این مقاله آمده، بسیار مفصل و مورد گفت‌وگو است. حق به جانب نویسندگان معاصر است که با توجه به محیط نسبتاً آزاد سدهٔ ۲ ق و حضور انبوهی زردشتی و مانوی در دستگاه اداری آن زمان، این عامل را تقریباً نادیده گرفته‌اند. با اینهمه، می‌توان چنین پنداشت که ابن مقفع، به سبب متهم بودن به زندقه، بیش از مسلمانان عرب آسیب‌پذیر بوده است. از این رو سفیان، هنگام کشتن او، وی را ابن زندیقه خطاب می‌کند (جهشیاری، ۷۳)، یا به روایت ابن خلکان (همانجا) به او می‌گوید: کشتن تو گناه نیست که تو زندیق و مفسدی.

جهشیاری مفصل‌ترین روایت را دربارهٔ این ماجرا آورده است (ص ۷۲ ـ ۷۳) و گزارش بلاذری (همان، ۲۲۲/۳) گویی خلاصهٔ همان روایت است: عیسی که در کار عبدالله بن علی با سلیمان به بصره آمده بود، ابن مقفع را پی کاری نزد سفیان فرستاد. ابن مقفع که بر جان خود بیمناک بود، نخست ابا کرد، اما عاقبت به همراهی ابراهیم بن جبله نزد او رفت. او می‌خواست این دیدار را نیز مانند دیدارهای پیشین، دوستانه جلوه دهد، زیرا به ابراهیم گفت: «بیا نزد سفیان رویم و پیغام امیر را برسانیم و بر او درود گوییم. چه از وقتی که به بصره آمده‌ایم، به دیدار او نرفته‌ایم. می‌ترسم گمان بد کند و این تأخیر را به دلگیری و دشمنی حمل کند». در دیوان امارت، آن دو را به داخل راه دادند و جایی نشاندند تا امیر اجازهٔ دیدار دهد. حاجب نخست ابراهیم را نزد امیر برد و سپس عبدالله را فرا خواند. اما او را به جای بارگاه امیر، به مقصوره‌ای بردند و دستهایش را بستند. آنگاه امیر که می‌خواست نزد ابراهیم تظاهر به بی‌اطلاعی کند، از حاجب خود خواست که عبدالله را به درون فرستد. اندکی بعد حاجب باز آمد و گفت: عبدالله رفته است. سفیان خطاب به ابراهیم اظهار داشت که ابن مقفع مغرورتر از آن است که بماند، زیرا از اینکه ابراهیم را زودتر پذیرفته، خشمناک شده است. سپس سفیان ابراهیم را تنها گذاشت و خود نزد ابن مقفع شتافت... آنگاه بفرمود تنوری برافروزند و اندامهای ابن مقفع را یکی یکی ببرند و به آتش اندازند. او خود می‌گفت: «ای ابن زندیقه، پیش از آنکه به آتش جهنم بسوزی، به آتش دنیایت بسوزانم».

هنگامی که ابراهیم بیرون آمد، غلام ابن مقفع سراغ مولای خود را از او گرفت و چون سخت نگران شده بود، زاری می‌کرد و فریاد برمی‌آورد که «سفیان مولای مرا کشت». پس از آن عیسی، سفیان را تهدید کرد که اگر عبدالله را بکشد، به خونخواهی او خواهد خاست. اما سفیان پیوسته تظاهر به بی‌اطلاعی می‌کرد و به یاری یاران خود، دروغها ساز می‌کرد تا اتهام را از خود بگرداند. اما عیسی که از قتل ابن مقفع اطمینان یافته بود، عده‌ای را واداشت که در کوچه بانگ زنند «سفیان بن معاویه، عبدالله بن مقفع را کشت» و سپس با برادران نزد منصور رفته، دادخواهی کردند. منصور، ابوخصیب را روانه کرد که یا سفیان را بیاورد، یا ابن مقفع را. ابوخصیب سفیان را بیاورد (جهشیاری، ۷۱ ـ ۷۴). بقیهٔ روایت به سفیان و منصور مربوط است، اما در لابه‌لای آن، چیزی که نظر را جلب می‌کند آن است که منصور از این ماجرا شادمان به نظر می‌رسد و سپس به حیله‌ای، عموهای خود را از دنبال کردن ماجرا باز می‌دارد (همو، ۷۳ ـ ۷۴).

بی‌گمان مأخذ روایات جهشیاری، همان است که در اختیار ابن اعثم بود. ابن اعثم که حدود ۱۷ سال پیش از جهشیاری در گذشته، فصلی به «قتل ابن مقفع» اختصاص داده و در آن گویی روایات مأخذ خود را خلاصه کرده، اما مثله کردن او را مشروح‌تر آورده است (۲۱۹/۸).

این روایت با آنکه بسیار دقیق است، باز در همه جا متقن نیست، زیرا روایات دیگری هم به موازات آن نقل شده است: نخست روایت دیگری از جهشیاری است (ص ۷۵) که در آن، از قول حماد عجرد، دوست ابن مقفع، آمده است که آنچه وی را به کشتن داد، این ماجراست: «روزی ابوجعفر [منصور] که به جهتی از ابوایوب دلگیر بود، به او گفت: انگار تو می‌پنداری که من زبردست‌ترین کاتب را نمی‌شناسم. او مولای من ابن مقفع است» (قس: سوردل، 321). ابوایوب پیوسته از این امر دل‌نگران بود و در کار او حیله می‌کرد، تا سرانجام به قتلش رسانید. در روایت مختصر بلاذری (همانجا) نیز

چندین عامل بر این ماجرا افزوده شده است. نخست آنکه فصاحت ابن مقفع را به نمایش می‌گذارد: چون وی به قصر سفیان وارد می‌شود، حاجب می‌گوید: «صبر کن». ابن مقفع پاسخ می‌دهد: «در بلا صبر باید کرد»، بگو «منتظر باش». سپس آمده است: هنگامی که تنور را برافروختند، حاجب با ضربتی گردن او را شکست. در این روایت، آنچه با موضوع تنور در روایت نخست بلاذری و روایت ابن اعثم و جهشیاری تفاوت دارد، آن است که گفته می‌شود: «او را در چاهی انداخت و درِ آن را با سنگی بست؛ نیز گویند: او را در حمامی زندانی کردند تا مرد؛ نیز گویند: اندامش را یکی‌یکی بریدند و سپس در همان حال که بانگ برمی‌کشید، گردنش را شکستند؛ کسی دیگر گوید:او را در مخزن نورهٔ حمام انداختند و حاجب درِ آن را با تخته سنگی بست تا مرد ...». از همهٔ روایات، غریب‌تر روایت سعدبن عبدالله اشعری است که از سه نویسنده‌ای که تاکنون اسم بردیم، قدیم‌تر است. وی می‌گوید که ابن مقفع پس از اسیری به دست سفیان، خود را مسموم یا خفه کرد (ص ۶۷).

پیداست که مردی چون ابن مقفع و قتلی به سهمناکی قتل او، انبوهی شعر و نکتهٔ حکمت‌آمیز و عبرت‌انگیز در ادبیات افسانه‌گرای عرب پدید می‌آورد که در صحت و سقم همهٔ آنها نمی‌توان نظری قاطع ابراز داشت. آنچه در سه منبع کهن فوق آمده از این قرار است: دو بیت از هیثم بن درهم، دوست ابن مقفع در هجای مادر سفیان (بلاذری، همانجا)؛ قطعه‌ای در ۸ بیت در رثای وی از ابوالغول اعرابی که او را در کودکی عربی می‌آموخته است و نیز قطعه‌ای دیگر در ۹ بیت که در آغاز آن، از عیسی بن علی که نتوانسته جانِ کسی را که در حمایت اوست، نجات دهد، انتقاد شده است. این قطعه یا از ابوالغول است یا از کس دیگر (همان، ۲۲۳/۳). جهشیاری نیز حکایتی دارد که رنگ افسانه بر چهرهٔ آن آشکار است: ابن مقفع به قاتل خود سفیان می‌گوید: «به خدا که اگر مرا بکشی، با قتل من، هزار کس دیگر را خواهی کشت، اما اگر صد کس چون تو کشته شوند، جان یک تن هم در خطر نیست». سپس همین مضمون در دو بیت تکرار می‌شود (ص ۷۶). ابن اعثم پس از ذکر داستان قتل او گوید: بحیر بن زیاد در این باب شعری سروده است، اما دو بیت از مطیع بن زیاد نقل می‌کند که در آن به یارانی که ابن مقفع را فرو نهادند، اشاره شده است (همانجا). این شعر و نیز شعر منسوب به ابوالغول نشان می‌دهد که چه‌سان مردم از عیسی که نتوانست مانع قتل دبیر خود شود و سپس از گرفتن انتقام خون او نیز عاجز ماند، انتقاد می‌کردند.

تاریخ قتل ابن مقفع، بر خلاف بسیاری از مشاهیر آن روزگار، چندان دستخوش بحث و گفت وگو نیست و تقریباً می‌توان ۱۴۲ ق/۷۵۹ م را با اطمینان پذیرفت. زیرا ابن خلکان که سن او را ۳۶ سال دانسته (۱۵۴/۲)، از کتاب *اخبار البصرة* عمربن شبه نقل می‌کند که وی در ۱۴۲ یا ۱۴۳ ق درگذشته است. پیش از این گفتیم که عیسی بن علی و برادرانش در پی خونخواهی عبدالله بودند، اما اقدام ایشان ناگهان متوقف شد. حال اگر این امر را در اثر مرگ سلیمان بن علی (جمادی الآخر ۱۴۲) بدانیم، تقریباً به قطع می‌توان گفت که عبدالله در ۱۴۲ ق به قتل رسیده و دیگر قول ابن جوزی (به گفتهٔ ابن خلکان، ۱۵۳/۲) که مرگ وی را در حوادث سال ۱۴۵ ق آورده است، بی‌اعتبار می‌شود (نک: اقبال، ۱۳ ـ ۱۴؛ غفرانی، ۱۰۲).

شخصیت ابن مقفع: ابن مقفع یکی از مشهورترین چهره‌های فرهنگی در تاریخ اسلام، بلکه در فرهنگ جهان است. بی‌گمان شخصیت اجتماعی-اخلاقی او بیش از هر چیز مسیر فرهنگی و ادبی او را ترسیم می‌کرده است. خردمندی، هوش بسیار، روح شفاف آینه‌گون، انسان دوستی، اخلاق، آداب دانی، خوش زبانی و زیبارویی همه در زندگی کاملاً مرفه او جمع آمده بود. سپس این ویژگیها، در داستانهایی دل انگیز، در مفاهیمی حکیمانه، در اندرزهایی عینی و ملموس و همه به زبانی پاک، بی‌گره و بهم پیوسته متجلی گردیده است.

ابن‌مقفع مردی آزاده‌وآزاداندیش بود. خصایل‌اخلاقی و ارزشهای شخصی او درحدی بوده که کار پژوهشگران را دشوار ساخته است. آنان که پیوسته می‌خواهند مردان تاریخ را در قالبهای معین دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی قرار دهند، در کار ابن مقفع سرانجام دچار اختلاف می‌گردند و او را در دو قطب متضاد، دین داری کامل و الحاد مطلق می‌نهند. در بخش II هنگام بحث از زندقهٔ او به این کشمکشها اشاره رفته است.

برازندگی اخلاقی‌او و وقار و احتشام عباراتش آنچنان است که محقق مسلمان به دشواری می‌تواند وی را از دین خویش خارج بداند. با اینهمه تهی بودن آثار او از دفاع مستقیم از اسلام و شریعت، شوخ چشمیهای گاه‌به‌گاه او و به خصوص همنشینی با متهمان به زندقه، باعث می‌شود که گروهی دیگر به زندقهٔ او حکم کنند. ظاهراً گذشتگان در دوستی او با گروه هرزه درای بصره و بغداد که به «اصحاب مجون» معروفند و گویی کاری جز باده‌نوشی و شعرسرایی نداشتند، تردید نکرده‌اند. جاحظ از گروهی شامل ۱۳ تن از مشاهیر این مکتب نام می‌برد (نک: *الحیوان*، ۴۴۷/۴ ـ ۴۴۸) که ابن مقفع را در آن میان نمی‌یابیم. حدود یک قرن پس از او، همان فهرست را ــ با اندکی اختلاف ــ در *اغانی* (ابوالفرج، ۱۰۱/۱۸) باز می‌یابیم که این بار، نام ابن مقفع در میانشان گنجانده شده است. همین خبر، با نام ابن مقفع به *امالی* سید مرتضی (۹۰/۱) راه یافته، اما شمار یاران هرزه‌گرد در آنجا به ۱۷ تن بالغ گشته است.

این روایات، چه راست باشد، چه جعلی، در اصل موضوع تأثیر چندانی ندارد، زیرا تردید نیست که ابن‌مقفع با بسیاری از شاعران و سخنوران عصر خود دوستی داشته و حتی اگر در مجالس باده‌نوشی آنان شرکت نمی‌کرده، از هم صحبتی ایشان رو بر نمی‌تافته است.

شاید اگر اوضاع اجتماعی آغاز عصر عباسی و رفتار و خلقیات شاعران و نویسندگان آن زمان را در نظر آوریم، دیگر در پی یافتن قالبی دینی برای تفکرات و اعتقادات ابن‌مقفع نباشیم. همهٔ کسانی که

جاحظ و ابوالفرج و سید مرتضی و دهها نویسندهٔ دیگر ذکر کرده‌اند، در چند امر مشترکند. بی‌بندو باری در زندگی اجتماعی، آزادی مطلق در امر واجب و حرام، شهرت به باده‌نوشی و زن‌بارگی و غلام‌بارگی، بی‌پردگی در شعر و به‌خصوص غزل و هجا. راست است که چندین تن از ایشان به اتهام زندقه کشته شدند، اما می‌دانیم که جز در یکی دو مورد، همهٔ این شاعران، فدای سیاستهای به ظاهر دینی شده‌اند. از سوی دیگر شمار بسیاری از ایشان نیز، هرگز از آن کردارها و گفتارها دست برنداشتند وهیچ‌گاه نیز مورد آزار دولتمردان قرار نگرفتند و حتی برخی در پایان عمر توبه کردند و زاهد و پارسا نیز شدند یا نویسندگان سده‌های بعد، چنین عاقبت خیری برای آنان ذکر کردند. در مورد ابن‌مقفع باید گفت که نمی‌توان به آسانی شرف مسلمانی را از وی ستاند، اما به قطع می‌توان گفت مسلمانی او رنگ باخته بود و شیوهٔ خردگرایی‌اش بارزتر می‌نمود.

با اینهمه شخصیت جذاب، بخشندگی، بزرگ مردی، آداب دانی، ظرافت، سخن‌دانی، نکته‌دانی و نیز ثروت ابن‌مقفع چنان بود که همگان را شیفته می‌ساخت. در وجود او، انسان دوستی در قالب مکتبی نظام یافته جلوه می‌کند، آنچنانکه پنداری خواسته است خلأ دینی درون خود را با این ویژگی پرکند. رفتار او ــ تا آنجاکه منابع به‌ما نشان‌می‌دهند ــ دقیقاً همان است که در آثارش می‌توان یافت. آنچه در *الادب الکبیر* و *الادب الصغیر*، در باب انسان کامل آمده، بر خود او منطبق است: «مرا دوستی... بود که از همهٔ مردمش برتر و گرامی‌تر داشتمی. چون آنچه در وی دیدم، در کس نیافتم... بدان‌که هرگز در بند شکم نبود. پس چیزی که نیافتی، نخواستی و اگر یافتی، گزافی نکردی. هیچ‌گاه فرمان شهوت خود نمی‌برد، چه دامن به زشتیها آلوده نداشتی و آب و آزرم خود نریختی. همیشه لجام زبان در دست داشت، از آنکه ندانسته، نگفتی و در آنچه دانستی، ستیزه نکردی... تا داوری دادگر و گواهی پایدار نیافتی، داوری نخواستی و تا درمان نزد کسی نجستی، درد دل ننمودی... از کسی پند و اندرز دریغ نمی‌داشت، بیشتر خاموش بود و اگر گفتی، گوی بیشی بردی...» («الدرة الیتیمة»، ۱۱۴، *آیین بزرگی*، ۴۴ ـ ۴۵).

در آغاز باب دوستی *الادب الکبیر* (= «الدرة الیتیمة»، ۸۳) می‌گوید: «در راه دوست، جان و مالت را بده». او خود با عبدالحمید کاتب همین‌گونه رفتار کرد. پیش از این گفتیم که احتمالاً دیدار او با عبدالحمید واقعیت نداشته، اما نقل داستان در همهٔ منابع نشان از آن دارد که همگان چنین احوالی را از شخصیت او ممکن می‌دانند. عثمان بتی می‌گفت «دوستی او، خود پیمان اوست» (بلاذری، همان، ۲۲۰/۳).

بیشترین روایاتی که دربارهٔ او نقل کرده‌اند، به بخشندگی او و محبتش به دوستان مربوط است: عمارةبن حمزه را که منصور به کوفه تبعید کرده بود، از زیانی بزرگ نجات داد (جهشیاری، ۷۵ ـ ۷۶)؛ محکومی را که به قتلگاه می‌بردند، از مرگ نجات داد و دیهٔ او را سه چندان بپرداخت (بلاذری، همانجا)؛ او ثروتمند و بخشنده بود، مردم را اطعام می‌کرد و با هرکس به او نیاز داشت گشاده دستی روا می‌داشت (جهشیاری، ۷۵). بی‌جهت نیست‌که دوستش ابن‌شبرمه،او را «پیشوای صادقان» و مسلم‌بن‌قتیبه را «پیشوای دروغگویان» می‌خواند و شرح می‌دهد که چگونه امیر توانمند از برآوردن نیاز او رو گرداند و ابن‌مقفع با ظرافتی که خاص او بود، به دادش رسید (بلاذری، همانجا).

اینهمه گشاده‌دستی تنها هنگامی میسر می‌بود که او را مالی عظیم باشد. پیش از این دیدیم که ابن‌مقفع در کرمان ثروتی کلان اندوخته بود. از فارس نیز درآمد شایسته‌ای به دستش می‌رسید و از املاکش چارپایان متعدد برایش می‌آوردند (همان، ۲۱۹/۳). وی با این ثروت، به گروهی از بزرگان کوفه و بصره مستمراً پولی می‌پرداخت (جهشیاری، همانجا).

ابن‌مقفع که با بزرگان بصره نشست و برخاست داشت، می‌کوشید همهٔ آن آداب و آیینهایی را که از اشراف فارسی به ارث برده بود، در دستگاه خود به کار بندد. گزارش دقیقی که بلاذری در این باره نقل می‌کند، به راستی جالب توجه است: «هرگاه عبدالله‌بن مقفع روی به خانهٔ خویش می‌نهاد، غلامی آمدن او را خبر می‌داد. اگر غلامان جامهٔ مناسب به تن نداشتند، خویشتن را آماده می‌کردند و در به روی او می‌گشودند. عبدالله با گروهی از دوستان وارد می‌شد. هنگامی که خوراک آماده می‌شد، پیشکار او (قهرمان) مقابل مهمانان می‌ایستاد خوراکهایی را که در آشپزخانه تهیه شده بود، اعلام می‌کرد تا هریک از میهمانان آنچه میل دارد، برای خود برگزینند. ایشان پیش از خوراک، دستها را با اشنان می‌شستند. عبدالله می‌گفت: دست در معرض سرما و گرماست و ممکن است آلودگی در آن باقی بماند که آب به تنهایی نتواند از دست بزداید» (همان، ۲۱۹/۳ ـ ۲۲۰).

ابن‌مقفع اینهمه آداب‌دانی را با نکته دانی و لطیفه‌گویی آمیخته بود. داستان بسیار مشهور نان و نمک او نظر جاحظ را چنان جلب کرده که آن‌را هم در بخلا آورده (۴۰/۲ ـ ۴۱)، هم در بیان (ص ۳۱۳ـ۳۱۴): کسی او را به «نان و نمکی» مهمان کرد. ابن‌مقفع هنگام طعام دید که مهماندار چیزی جز آن نان ونمک برخوان ننهاده. سپس چون درویشی به طلب خوراک آمد، صاحبخانه او را به شکستن ساقهای پا تهدید کرد. ابن‌مقفع وی را اندرز داد که برود، زیرا این صاحبخانه هرچه گوید، همان کند (نیز نک‍: ابن‌عبدربه، ۱۸۶/۶).

در میان یاران ابن مقفع دیدیم که چند تن، از بزرگ‌ترین شاعران عرب چون حماد عجرد، حماد راویه و مطیع بودند. اما ابن مقفع به‌شعر روی نیاورد و ابیاتی هم که از او باقی مانده، یا به‌او نسبت داده‌اند، استثنایی است و در مناسبتهایی خاص سروده شده است. مجموعهٔ این ابیات اینهاست: سه بیت در رثای ابن ابی العوجا (زندیق معروف) یا یحیی بن زیاد (ابن خلکان، ۱۵۴/۲؛ ابوتمام، ۳۵۷/۱؛ خطیب تبریزی، ۳۵۷/۱)؛ یک بیت در جواب سائل (بیهقی، ۵۸۹)؛ دو بیت در فقر و غنا (ماوردی، ۲۱۶؛ نیز نک‍: غفرانی، ۴۹۱)؛ یک بیت پندآمیز (جاحظ، *البیان*، ۳۹۲)؛ سه بیت در گلایه از ابن ابی لیلی (بلاذری، همان،

۲۱۹/۳)؛ دو بیت در ستایش خویش هنگامی که سفیان آهنگ قتل او کرد (جهشیاری، ۷۶). علاوه بر این گویا قصیده‌ای در باب ماههای رومی داشته که نسخه‌ای از آن در ایاصوفیهٔ استانبول موجود است و همراه با ترجمهٔ آلمانی آن نیز در برلین چاپ شده است (نک: غفرانی، همانجا).

مینوی می‌نویسد که مبرد شعر او را جمع کرده است (ص «یز»)، اما نمی‌دانیم که وی این روایت را از کجا نقل کرده است.

شیوهٔ ابن مقفع در نگارش: ابن مقفع بی‌گمان شهسوار نثر عربی است. کمتر محققی است که هنگام سخن گفتن از او، بتواند شیفتگی و شگفتی خود را پنهان کند. «با ظهور او باید قدم نثری را مبارک گوییم که در جامه‌ای بی‌پیرایه و واژه‌های معمول روزانه توانست در کنار شعر عرب نشیند. این زبان با همهٔ سادگی و بی‌تکلفی، باز موفقیتی به‌کمال بود. به‌برکت ابن مقفع، دیگر لازم نیامد که جهان عرب دیر زمانی تأمل کند، تا عوامل بیگانه آن را غنی سازند. ابن مقفع، نخستین کس و شاید تنها کسی است که توانست دستمایه‌ای گرانبها به‌فرهنگ عربی تقدیم کند. ترجمه‌های فلسفی و علمی سدهٔ ۹ م، به‌سبب تخصصی بودن، هرگز به‌این درجه از سودمندی نرسیدند» (ویت، 56).

پیش از او، نثری که اینک نثر ادبی، یا فنی می‌خوانیم در واقع وجود نداشت. از دورهٔ جاهلی ظاهراً هیچ باقی نمانده است و سنت نثرپردازی آن دوره هم به‌شهادت چند اثرساختگی که ظاهراً تقلیدهایی از سجع کاهنان هستند، در نمی‌گذرد. سپس *قرآن کریم* است که البته نثری غیرقابل تقلید دارد. از خطبه‌های بزرگان اسلام، نمونه‌های زیبایی به‌جای مانده که در نثر دورانهای مختلف تأثیر بسزایی داشته، اما ساختار عبارات در خطبه، با بیان مسائل علمی، یا داستان و خیال سازگار نبوده است. برخی کتابها هم که گویند طی سدهٔ نخست تألیف یا ترجمه شده، چون کتابی در کیمیا برای خالدبن یزید و کتاب طب ماسرجویه، نمی‌دانیم چه بوده، آنچه باقی می‌ماند، انبوهی روایت است که مایهٔ تألیف کتابهای‌اخبارو‌ایام العرب وتاریخهای سده‌های ۲ و ۳ق به‌بعد گردید. نثر این آثار، اگر بتوان آنها را «نثر قرن اول» خواند، بیشتر شفاهی بود و از تودهٔ عظیمی روایت تشکیل می‌یافت که سالها، سینه به‌سینه می‌گشت و در آنها، مایهٔ اعتبار، همانا صداقت و امانت در نقل قول بود. بدین سان هیچ یک را نمی‌توان به‌راستی تألیف و ابداع هنری یا ادبی خواند. این سخن، حتی بر آثار ادیبان بزرگی چون ابن قتیبه نیز قابل انطباق است (نیز نک: محمدی، ۴۲۱).

بنابراین، زبان عربی نثر فنی خود را سراسر مدیون عبدالحمید و ابن مقفع است. عبدالحمید این شیوهٔ نو را آغاز کرد و در همان زمان ابن مقفع آن را به‌چنان درجه‌ای از کمال رسانید که دیگر کسی چیزی بر آن نیفزود و دهها تقلید و بازنویسی و نظم که طی قرون از *کلیله و دمنهٔ* او صورت گرفت، به‌زودی فراموش شد. به‌این سبب است که تقریباً همهٔ محققان، چه خاورشناس، چه ایرانی، چه عرب، نثر فنی عربی را، نثری فارسی در جامه‌ای عربی می‌دانند (مثلاً نک: حمزه، ۱۲۹؛ محمدی، ۴۲۰ به‌بعد، جم).

نخستین پدیده‌ای که در نثر ابن مقفع جلب نظر می‌کند، سازمان منطقی اسلوب است. موضوع به‌نحوی طبیعی بخش‌بندی می‌شود، گسترش می‌یابد و به‌نتیجه‌ای ختم می‌گردد. دیگر در آن قافیه و سجعی نیست که الفاظی تنها از نظر آهنگ دلنشین به‌دنبال آورد. لفظ جامه‌ای است که بر قامت معنی دوخته شده و به‌بیش از آنچه ابن مقفع آورده، نیاز نیست، اما کاستن از آن، مفهوم عبارات را زیان می‌رساند. تفاوت عمدهٔ او با عبدالحمید شاید در همین امر باشد. عبدالحمید، هنوز در بند قافیه و همنواسازی پاره‌های عبارت گرفتار است و با همهٔ کوششی که در کار گسترش عبارات و بیان روشن مفاهیم می‌کند، باز واژه‌ها، جابه‌جا، او را به‌دنبال خود می‌کشانند. ابن مقفع به‌کلی از این بند جسته است. معنی اصل است و لفظ فرع آن، موضوع هدف است و کلمه ابزار. در وجود او، آثار فرهنگهای یونانی و هندی، به‌دانش ایرانی درآمیخته و از یک سو او را خردمندی ساخته که به‌اصلاح سیاست دولت و اخلاق عامهٔ مردم می‌پردازد و از سوی دیگر هنرمندی گردانیده که *کلیله و دمنه* را ترجمه و تألیف می‌کند. خردگرایی و لاجرم التزام شدیدبه‌معنی وتمایل تمام به‌توضیح و تبیین آن، دیگرمجال لفظ‌پردازی برای او باقی نمی‌گذارد.

ابن مقفع عربی را نیک آموخته بود و همهٔ زیباییها و دشواریها و واژگان سخت گستردهٔ آن را خواه از بدویان بنی هلال یا از دوستان زبان دان خود اخذ کرده بود. از این رو، گویی بی‌آنکه ذهن و طبع را خسته و آزرده کند، واژه‌هایی مناسب حال برمی‌گزید. راست است که او خود می‌گوید: «کلمات در سینه‌ام ازدحام می‌کنند، دمی می‌پایم تا یکی را برگزینم» (ابوحیان، ۶۵/۱؛ نیز: حمزه، ۱۴۲؛ فاخوری، ۳۵۰). *کلیله* و حتی دو کتاب *ادب* و *رسالة الصحابة* را آنچنان آسوده و بی‌خیال می‌خوانیم و آنچنان آسان می‌فهمیم که باور نداریم مؤلف در اثنای تألیف رنجی بر خود هموار کرده باشد و در گزینش واژگان که این چنین طبیعی، در دسترس همگان و بایستهٔ معنی است، اندیشه‌ای کرده باشد. ظاهراً همین حال است که نثر او را، نمونهٔ اعلای نثر عربی گردانیده و طی ۱۲ قرن، همهٔ عربی‌شناسان را شیفتهٔ خود ساخته است.

اما برای ابن مقفع نباید امر بدین سادگی بوده باشد، زیرا گویی رسالتی دارد که زبان عربی را آنچنان آمادگی و نرمشی بخشد که بتواند انبوه عظیمی از مفاهیم تازهٔ علمی، فلسفی، هنری و اجتماعی... را که سیل‌آسا از چهار گوشهٔ جهان اسلام به‌درون آن می‌ریخت، در دایرهٔ ساختارها و واژگان خود جای دهد و از زبانی محلی، به‌زبانی جهانی مبدل گرداند. این سخن بدان معنی است که او باید همهٔ اسالیب گذشته، از نثر و شعر را ــ که طی قرنها فخر اعراب بوده است ــ به‌کنار نهد و خود، در حال و هوای اسلوبهای زبان فارسی، طرحهایی تازه افکند. می‌بایست واژگانی برگزیند که از خشونت به‌دور باشد، مفهوم همگان باشد، به‌سهولت بر زبان جاری گردد و تاب آن را نیز داشته باشد که به‌مقتضای زمان، پهنای بیشتر یابد و مفاهیم بسیار وسیع‌تر فرهنگ نو

را به‌نیکی بپوشاند. ابن مقفع در این راه، هیچ کلمهٔ تازه‌ای نیافرید، هیچ واژه‌ای از زبان مادری خود وام نگرفت، هیچ یک از انبوه کلمات فارسی را که اندکی پس از او به زبان عربی راه یافت، به کار نگرفت. کلمه‌های فارسی در آثار او، همانهاست که در *قرآن* کریم و نیز در شعر جاهلی و زبان عصر اموی می‌توان یافت. دانش گسترده و احساس شدید لغوی به‌او امکان می‌داد که منحصراً از گنجینهٔ واژگان عرب بهره گیرد و حرمت آن زبان را پاس دارد. نتیجهٔ گزینش او آن بود که چون کلمات نامأنوس (وحشی) و بدوی را فرو گذاشته بود، از آوردن مترادفات ــ که از ویژگیهای بیشتر نویسندگان عرب، حتی در زمان حال است ــ پرهیز کرده بود. لاجرم دایرهٔ واژگان آثار او، سخت محدود به‌نظر می‌آید.

عباراتی که از قول‌خود او نقل‌شده، بسیار دلنشین‌است. نویسندگان را چنین اندرز می‌دهد: «مباد که به طمع دست یافتن به بلاغت، در پی کلام نامأنوس برآیی، بدان که این خود بزرگ‌ترین گنگی است»؛ با کاتبی گفت: «بباید که پیوسته الفاظ روان را برگزینی و درعین حال از الفاظ فرومایگان بپرهیزی» (سیدمرتضی / ۹۵/۱)؛ او را پرسیدند که بلاغت چیست؟ گفت: سخن بلیغ آن است که چون نادان شنود، پندارد که مانند آن را به آسانی تواند آورد (سیدمرتضی، همانجا؛ برای روایات دیگر، نک: غفرانی، ۴۷۵ به بعد).

ساختار جمله در *قرآن* کریم و نثر سدهٔ اول ق یا در نوشته‌های منسوب به دورهٔ جاهلی غالباً بسیار ساده است. انبوه عظیمی از آیات یا عبارات و خطبه‌ها از نهاد و گزاره‌ای تشکیل می‌یابد که هریک تنها یکی دو کلمه در بردارند. آنگاه که گفتار به گسترش نیازمند می‌شود، مفعولها و قیدهای گوناگون به کمک جمله می‌شتابند. جمله‌های حکمت‌آمیز، اندرز، فرمان و نظایر آن، خاصه به هنگام گفتار، غالباً دارای همین ساختار ساده است. درصورت نیاز به گسترش بیشتر، البته موصولها و حروف ربط به کار می‌آیند، اما جمله، همچنان ساده و خالی از تعقید باقی می‌ماند. هنگام بیان مفاهیم گسترده‌تر، غالباً چنین است که اجزاء یک مفهوم وسیع را در عباراتی کوتاه می‌ریزند و آن عبارات را کنار یکدیگر می‌نشانند. اما بیان مضامین فلسفی، اخلاقی، استدلال و جدل و نیز نقل داستانهای مفصل، دیگر نمی‌تواند در آن ساختمان کوتاه و فشردهٔ جمله جای گیرد و غالباً ناچار جملهٔ اصلی از میان شکافته می‌شود و یک یا چند جملهٔ پیرو، در درون آن قرار می‌گیرد و سپس هریک از این اجزاء با صفات و قیود و ترکیبات اضافی و دهها ابزار دیگر آراسته می‌گردد،تا سرانجام اندیشه‌ای که در ذهن نویسنده نضج یافته است، یکباره بیان شود. از اینجاست که عبارات *کلیله* و *دمنه* مفصل‌تر از عبارات معمول آن روزگار به نظر می‌آید.

بی‌گمان دراین ترجمه، زبان مبدأ که همانا پهلوی باشد، بی‌تأثیر نبوده است. نثر ابن مقفع دراین ترجمه با نثر نوشته‌ها و ترجمه‌های دیگر او تفاوت فاحشی ندارد. با اینهمه هرجا که سخن از اندرز و حکمت عام و ارشاد مردمان می‌رود، خواننده احساس می‌کند که عبارات کوتاه‌ترند. پنداری گوینده سر آن دارد که تأثیری سریع در شنوندهٔ خویش باقی گذارد و بگذرد. دراینگونه مضامین است که نثر ابن مقفع تا حدودی به نثر خطبه‌ها ــ که البته او نیز خوب می‌شناخته است ــ شبیه می‌شود. این تشابه را حمزه‌نیک احساس کرده و از آن نتیجه گرفته است که ابن مقفع و عبدالحمید از نثر خطابه تأثیر پذیرفته‌اند (ص ۱۳۲ ـ ۱۳۳).

بی‌گمان، مفاهیم ایرانی، یا حتی هندی و یونانی که در ذهن ابن مقفع شکل می‌گرفت، می‌بایست تا حدامکان با فرهنگ و زبان تودهٔ مردم نیز سازگار باشد. از این‌رو، به گفتهٔ عبدالجلیل «وی زبان قهرمانان خود را رنگ اسلامی زده است و بسیاری از جوانب اندیشه و زندگی اجتماعی و مادی را که در *کلیله* و *دمنه* آشکار است، با زمان خود منطبق کرده است،... اما ارزش نویسنده باز هم در استعداد ادبی او جلوهٔ بیشتری دارد: وی موفق شد نثری در نهایت سادگی و استواری بپردازد و ترکیبات وسیع و منسجمی را با چنان استادی به کار برد که کمتر لغزشی در آن راه یابد. در اثر او، زبان عربی، هنوز هم گاه کدر و کف‌آلود است، اما گاهی چنان جریان می‌یابد که پنداری جویباری است که از کوهستان روان گردیده، آنچنان شفاف است که گویی عمق آب را هم می‌توان لمس کرد» (ص ۱۲۹).

نقد و بررسی نثر ابن مقفع، امری است که نویسندگان عرب از دیرباز در پی آن بوده‌اند، هرچند که روایات موجود در این باب چندان متعدد نیست. روایت بسیار معروف، آن است که سیوطی (۱۵۸/۲) از قول اصمعی نقل کرده است. وی گوید: «من آداب ابن مقفع را خواندم، در هیچ جای آن لغزشی ندیدم، مگر آنجا که بر سر «بعض و کل» حرف تعریف نهاده است». نهادن حرف تعریف بر سر این لفظ، ظاهراً عیبی نداشته و میان شاعران و نویسندگان معمول بوده است (نک: غفرانی، ۴۹۶ ـ ۴۹۹).

شاید تحت تأثیر قدما، خاصه جاحظ (نک: *الحیوان*، ۷۶/۱) بوده که طه حسین نیز تیغ انتقاد برمی‌گیرد. وی پس از بحث مفصلی دربارهٔ گسترش فرهنگ و زبان یونانی، نظر خاورشناسان را که ــ تحت تأثیر شعوبیه ــ نثر عربی را سخت مدیون فارسی می‌دانند، رد می‌کند (۴۲۸/۲ ـ ۴۲۹؛ قس: ضیف، ۱۴۰ ـ ۱۴۴) و می‌پندارد، اعراب بیشتر به یونانیان مدیونند (حسین، ۴۳۰/۲). در مورد ابن مقفع، طه حسین نخست قول ویلیام مارسه[1] را نقل می‌کند که می‌پرسد: «تا چه حد زبان فارسی در نوشته‌ها و ترجمه‌های ابن مقفع اثر گذاشته است؟ آیا ترجمه‌ای لفظ به لفظ و با رنگی فارسی بوده یا ترجمه‌ای آزاد با رنگ عربی؟». در پاسخ، مارسه خود می‌گوید که جواب به این سؤال ممکن نیست، زیرا متون پهلوی آن آثار، اینک از دست رفته است (۴۳۱/۲). طه‌حسین مدعی است که بدون آن متون هم می‌توان به جواب قانع‌کننده‌ای رسید، به خصوص که «هنگام خواندن آثار او، در نثرش

1. W. Marçais

احساس پیچ و تاب می‌کنیم، احساس می‌کنیم که نویسنده در بیان معانی خویش دچار مشقت شده است. این ضعف را که هنگام عربی‌نویسی گریبانگیر نویسنده شده است، نه تنها با عقل که با گوش هم درمی‌یابیم. می‌بینیم که ابن مقفع در کار نحو، سخت دچار تکلف می‌شود. شاید هم نحو عربی هنوز آمادهٔ تحمل این بار نبوده است. ابن مقفع، با آنکه سرور نویسندگان و آفرینندهٔ نمونه‌های بارز بود... باز از فصاحت و نحو عربی بهرهٔ چندان نداشت... او بیش از خاورشناسی که عربی و فارسی را نیک می‌داند، نبود...» (۴۳۱/۲ ـ ۴۳۲).

پس از طه حسین، ادیب معروف دیگری که دوباره به این قضیه پرداخت، عبدالوهاب عزام بود که کهن‌ترین نسخهٔ موجود از *کلیله و دمنه* (مکتوب در ۶۱۸ ق) را یافت و در ۱۳۶۰ ق / ۱۹۴۱م در قاهره منتشر ساخت. وی در مقدمهٔ مفصل خود چند نمونه از متن کتاب را آورده که ترجمهٔ تحت اللفظی، یا گرده برداری از ترکیبهای زبان فارسی (= پهلوی) است (نک: حمزه، ۱۳۸ ـ ۱۳۹). حمزه نیز در این باره به جست و جو پرداخته است و سبب اصلی این حال را همانا ترجمه می‌داند (ص ۱۳۴ ـ ۱۳۵). آنگاه می‌گوید: در سه کتاب *ادب الکبیر*، *رسالة الصحابة* و *کلیله و دمنه* که نزد اعراب «آیت بلاغت عربی و معجزهٔ نثر عباسی» است، جمله‌های ضعیف فراوان است. از آن میان، وی ۵ نمونه ذکر کرده که عیب آنها در جابه‌جایی اجزاء جمله، استعمال بی‌جای حرف جرّ «علی» و آشفتگی در ارجاع ضمایر است (ص ۱۳۵ ـ ۱۳۸).

شوقی ضیف‌گویی چندان با این نظرات موافق نیست. او به ستایش جاحظ از ابن مقفع که می‌گوید: هیچ‌کس بلاغت را چون ابن مقفع تفسیر نکرده است (*البیان*، ۷۶)، اشاره می‌کند و به بخشی از تندترین انتقادهای طه حسین می‌پردازد و همه را رد می‌کند، زیرا اولاً آثار ابن مقفع، پیش از آنکه به چاپ رسند، بیش از هزار سال دست به دست گشته و دچار تغییر و تحریف شده‌اند. ثانیاً ابن مقفع که از کودکی نزد آل اهتم عربی آموخته، شعر سروده و دبیری کرده، با خاورشناسان قابل قیاس نیست. به خصوص که ابن ندیم (ص ۱۴۰) او را یکی از ده تن کاتب طراز اول عباسی به شمار آورده و جاحظ نیز وی را ستوده است (ضیف، ۱۴۱). با اینهمه نباید در حق او اغراق کرد و همهٔ ترجمه‌هایش را شاهکار پنداشت. مثلاً ترجمهٔ او از منطق ارسطو ظاهراً چندان موفقیت آمیز نبوده و در این مورد جاحظ (*الحیوان*، ۷۶/۱) نیز از او انتقاد کرده است (ضیف، ۱۴۰).

همهٔ نویسندگان عرب دربارهٔ نقاط ضعف ترجمه‌های او، به تقلید از یکدیگر، عباراتی کلی آورده‌اند، اما از ذکر آنها سودی حاصل نمی‌شود (مثلاً نک: فاخوری، ۳۵۰).

اینک لازم است اشاره کنیم که غفرانی، تقریباً همهٔ انتقادها را نقل کرده و نکته‌ها و استدلالهای متعدد در رد آنها آورده است که برخی به راستی صائبند (ص ۴۹۶ ـ ۵۰۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن مقفع، عبدالله، *آیین بزرگی* (ترجمهٔ فارسی *الادب الکبیر*)، ترجمهٔ ذبیح بهروز، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، «الادب الکبیر» (= «الدرة الیتیمة»)، *رسائل البلغاء*، به کوشش محمدکردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م؛ ابن مکی، *تثقیف اللسان*، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان الحماسة*، با شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش عبدالکریم عزباوی و دیگران، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ اشعری، سعدبن عبدالله، *المقالات والفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی*، برلین، ۱۹۲۶م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ *تاج العروس*؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری‌بک و علی جارم‌بک، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *البیان و التبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، *الوزراء والکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمزه، عبداللطیف، *ابن المقفع*، قاهره، ۱۹۳۷م؛ خطیب تبریزی، *شرح بر دیوان الحماسة* (نک: هم، ابوتمام)؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *امالی*، قاهره، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادمولی‌بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ضیف، شوقی، *الفن و مذاهبه فی النثر العربی*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالجلیل، ج. م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ غفرانی خراسانی، محمد، *عبدالله بن المقفع*، قاهره، ۱۹۶۵م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ ادبیات زبان عربی*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ *قرآن مجید*؛ ماوردی، علی بن محمد، *ادب الدنیا والدین*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ محمدی، محمد، *فرهنگ ایرانی پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و حاشیه *برنامهٔ تنسر*، ترجمهٔ ابن اسفندیار، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ نیز:
EI²; Gabrieli, F., "L' opera di Ibn al-Muqaffaʿ", RSO, Rome, 1931-1932, vol. XIII; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Sourdel, D., "La biographie d'Ibn al-Muqaffaʿ d' après les sources anciennes", *Arabica*, 1954, vol. I; Wiet, Gaston, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966.

آذرتاش آذرنوش

II. عقاید و آثار

زندقه: اتهامی که بر ابن مقفع از جهت زندیق بودن یا مانوی بودن وارد ساخته‌اند، قابل بحث است. زندقه یک معنی عام و وسیع داشت که عبارت بود از الحاد و بی‌دینی و استهزا به شعایر دینی یا اهمیت ندادن به این شعایر و بی‌اعتنایی به آنها. معنی خاص و محدودی هم داشت که پیروی از دین مانی بود. از همان آغاز استعمال و رواج این کلمه در میان مسلمانان هر دو معنی آن شایع و رایج بود و از این رو دربارهٔ کسانی که به زندقه مشهور شده‌اند، پرده‌ای از ابهام و شبهه ایجاد شده است: آیا کسی که صرفاً به زندقه متهم بوده است، ملحد و بی‌دین و بی‌اعتنا به شعایر مذهبی بوده است یا متدین به دین مانوی؟ دربارهٔ ابن مقفع هم چنین پرده‌ای از ابهام موجود است. بعضی او را فقط زندیق خوانده‌اند و بعضی مانند ابوریحان بیرونی (نک: ص ۱۲۳) او را پیرو دین مانوی دانسته‌اند. در میان مؤلفان و راویان نخستین، ابن

مقفع فقط متهم به زندقه بوده است، اما از قرن سوم به بعد، به احتمال قوی نظر به مشترک بودن لفظ زندیق میان الحاد و مانویت او را مانوی دانسته‌اند. این معنی در روایتی که مسعودی نقل کرده است، دیده می‌شود (مروج، چ داغر، ۲۲۴/۴) و همچنین بیرونی، چنانکه قبلاً نقل کردیم، او را مانوی خوانده است.

در میان مؤلفان اسلامی سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) بهتر از مؤلفان دیگر در معنی زندقه و متهمان به آن سخن گفته است (۸۸/۱ به بعد). سید مرتضی در این فصل از کسانی سخن به میان آورده است که خود را زیر پوشش دین اسلام نهان می‌داشتند،تا خون و مال خود را حفظ کنند. او این اشخاص را «زنادقهٔ ملحد و کفار مشرک» می‌خواند و آنان را برای اسلام و مسلمانان خطری بزرگ می‌شمارد، زیرا با تظاهر به اسلام در نهان مقاصد باطنی را اجرا می‌کردند، چنانکه عبدالکریم بن ابی العوجاء پس از گرفتاری مدعی شد که ۴۰۰۰ حدیث جعل کرده است. سیدمرتضی عدهٔ این افراد را زیاد می‌داند و از میان ایشان ولیدبن یزید (خلیفهٔ اموی)، حمّاد عَجرَد، حمّاد راویه، حماد بن زِبرقان، عبدالله بن مقفع، عبدالکریم بن ابی العوجا، بشّار بن بُرد، مطیع بن ایاس، یحیی بن زیاد حارثی، صالح بن عبدالقدوس ازدی و علی بن خلیل شیبانی را نام می‌برد (۸۸/۱ ـ ۸۹). در میان این اشخاص که به زندقه معروف هستند، کسانی دیده می‌شوند که دلیلی بر مانوی بودن آنان در دست نیست، مانند ولید بن یزید که فقط متظاهر به فسق و فجور و اهانت به قرآن بوده یا حماد راویه که فاسق و دائم‌الخمر بوده است (نک‍: همو، ۸۹/۱ ـ ۹۳).

سیدمرتضی از قول جاحظ کسانی را نام می‌برد که «گرد هم جمع می‌شدند و شراب می‌خوردند و شعر می‌گفتند و یکدیگر را هجو می‌کردند». وی ازجملهٔ این اشخاص عبدالله بن مقفع را ذکر می‌کند. جاحظ می‌گوید: «همهٔ آنان متهم به بی‌دینی بودند»، اما از اینکه همهٔ ایشان مانوی بوده‌اند، سخنی نمی‌گوید (سید مرتضی، ۹۰/۱؛ نیز جاحظ، *الحیوان*، ۴۴۷/۴ ـ ۴۴۸).

پس به طورکلی می‌توان گفت که زندیق در معنی عام آن به کسانی گفته می‌شد که ظاهراً به دین اسلام علاقه‌ای نداشتند، اهل ادب و شعر بودند، محافل خاصی داشتند که در آن از ادب و فرهنگ آزادانه سخن می‌گفتند و شاید بعضی از پارسانمایان و سختگیران در دین را استهزا می‌کردند. سید مرتضی دربارهٔ حماد بن زبرقان و ابوالغول نهشلی می‌گوید که آن دو قرار گذاشتند که نهشلی حماد را به نماز فرانخواند و او نهشلی را به خوردن شراب واندارد (۹۲/۱).

سیدمرتضی دربارهٔ ابن مقفع تمثل او را به دو شعر معروف احوص به هنگام عبور از کنار آتشکدهٔ زردشتیان نقل می‌کند (۹۴/۱). این تمثل ابن مقفع در کنار آتشکده می‌تواند دلیل زردشتی بودن او باشد، نه مانویت او. باز سیدمرتضی از مهدی خلیفهٔ عباسی سخنی نقل می‌کند که گویا گفته بود: کتابی در زندقه نخوانده است، مگر آنکه اصل آن از ابن مقفع بوده است (۹۳/۱ ـ ۹۴). اگر این سخن درست باشد، «زندقه» به معنی عام آن است، زیرا چگونه می‌توان قبول کرد که ابن مقفع منشأ و منبع آثار مانویت بوده باشد. مانند چنین تألیفاتی از ابن مقفع سراغ نداریم، جز کتابی که قاسم بن ابراهیم به او نسبت داده است (ص ۸) و آن‌هم به احتمال قوی مجعول است. خود سید مرتضی، ابن مقفع را سبک دین خوانده است (۹۴/۱) که می‌رساند او را مانوی نمی‌دانسته است.

دربارهٔ تمثل ابن مقفع به دو بیت معروف احوص، روایت دیگری در *اغانی* آمده است: ابن مقفع دو بیت مذکور را به هنگام عبور از کنار کسانی که به اتهام زندقه گرفتار شده بودند و پسر او در میان آنان بود، خوانده است. ابن مقفع می‌ترسید که اگر بر ایشان سلام کند، گرفتار شود. پس آن بیت را خواند و آنان مقصود او را دریافتند و بر او سلام نکردند (ابوالفرج، ۱۰۷/۲۱ ـ ۱۰۸). این روایت *اغانی* به ظاهر درست نمی‌نماید، زیرا مورخان در میان متهمان به زندقه نام پسر ابن مقفع را ذکر نکرده‌اند و اگر پسر ابن مقفع به دلیل زندقه گرفتار شده بود، چرا خود او که در میان دشمنانش چنین شهرتی داشت، گرفتار نشده بود؟ علاوه بر آن گرفتار شدن زنادقه بیشتر در زمان مهدی است که در آن وقت ابن مقفع زنده نبوده است. این روایت *اغانی* از هر جهت منفرد است و از جای دیگر تأییدی بر آن نداریم.

بنا به روایتی که بلاذری (۲۱۸/۳) آورده است، ابن مقفع در آغاز زردشتی بوده و خود داوطلب دخول به دین اسلام شده است. طبق این روایت شبی که فردای آن بنا بود تشریفات گرویدن او به دین اسلام در حضور بزرگان در مجلس عیسی بن علی صورت گیرد، به هنگام غذا خوردن مانند زردشتیان «زمزمه» کرد. عیسی بن علی به او گفت: اکنون که اسلام در دل تو رخنه کرده است و فردا مسلمان خواهی شد، چرا مانند زردشتیان «زمزمه» می‌کنی؟ ابن مقفع پاسخ می‌دهد برای آنکه نمی‌خواهد شبی را بدون تدین به دینی به سر برد (نیز نک‍: ابن خلکان، ۱۵۱/۲). هرچند بعضی از خاورشناسان گفته‌اند، در این سخن ابن مقفع نوعی طنز پنهان است، ولی این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که او پیش از اسلام زردشتی بوده است، نه مانوی. مخالفت دین زردشتی با دین مانوی به همان اندازهٔ مخالفت دین اسلام با مانویت است، پس چگونه می‌توان ابن مقفع را در هر دو حالِ زردشتی بودن و مسلمان بودن (اگر هم اسلامش ظاهری باشد)، مانوی دانست؟ ممکن است ابن مقفع ــ چنانکه از نشست و برخاست او با متهمان به الحاد برمی‌آید ــ عمیقاً اسلام را نپذیرفته باشد، اما این امر دلیل بر اینکه او به دین مانوی گرویده باشد، نیست. گابریلی در مقاله‌ای با عنوان «آثار ابن مقفع» از مانوی بودن ابن مقفع دفاع کرده است (ص 244-236)، اما دلیل او مانند دلیل دیگر خاورشناسان قانع کننده نیست.

در ردیهٔ قاسم بن ابراهیم رسّی (۱۶۹ ـ ۲۴۶ ق) بر کتابی که به ابن مقفع نسبت می‌دهد و او را مانوی می‌خواند و در هر چند سطری دشنام و نفرینی نثار او می‌کند، دلیلی بر اینکه این کتاب واقعاً از ابن مقفع باشد، در دست نیست. برخلاف گفتهٔ گابریلی و دیگران اسلوب

سخنانی که از ابن مقفع در این کتاب نقل شده است، با اسلوب او در رساله‌هایش کاملا متفاوت است. اصولاً به قول گویدی چیز مهمی در این کتاب از سخنان خود ابن مقفع نیامده است و جمعاً از ۴۰ سطر پراکنده تجاوز نمی‌کند (مقدمه، 5). برخلاف گفتهٔ گویدی خواستِ ابن مقفع در این کتاب معارضه با *قرآن* نبوده است و جملهٔ «بسم النور الرحمن الرحیم» (نک‍: قاسم بن ابراهیم، همانجا) دلیل بر معارضه با *قرآن* نتواند بود. علاوه بر این، به موجب اخباری که آمده است، ابن مقفع ظاهراً زمانی خواسته است که با *قرآن* معارضه کند، ولی فوراً از آن منصرف شده است (باقلانی، ۴۷).

اگر ابن مقفع کتابی در ردّ یا معارضهٔ *قرآن* نوشته بود، ابوبکر باقلانی از آن آگاه می‌شد، زیرا او می‌گوید: «قومی مدعی شده‌اند که ابن مقفع با *قرآن* معارضه کرده است و دلیل ایشان کتاب *الدرة و الیتیمة* است» (ص ۴۶). ملاحظه می‌شود که در اینجا از قول مدعیان، غیر از دو کتاب مذکور کتاب دیگری ذکر نشده است. باقلانی در اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۵ ق می‌زیست و کسانی که به قول او مدعی شده‌اند که ابن مقفع با *قرآن* معارضه کرده است، از مردمان سده‌های ۳ و ۴ ق بوده‌اند و هیچ‌کدام اشاره‌ای به این کتاب نکرده‌اند. باقلانی بعد می‌گوید: «او کتابی ندارد که کسی مدعی شود که در آن با *قرآن* معارضه کرده است» (ص ۴۷).

بنابراین باید گفت که آنچه قاسم بن ابراهیم از مسائل مربوط به ردّ *قرآن* و اسلام به ابن مقفع نسبت داده است، درست نیست. چون ابن مقفع به زندقه اشتهار داشته است، کسانی که به دین مانوی بوده‌اند و خواسته‌اند در اسلام و *قرآن* طعن کنند، پس از مرگ او کتابی در این موضوع نوشته و آن را به ابن مقفع نسبت داده‌اند تا در زیر پوشش نام او هم خود را نهان سازند و هم مقاصد خود را بیان کنند.

مسعودی در *مروج الذهب* در فصل خلافت القاهر بالله سخنانی دربارهٔ اوصاف خلفای عباسی از یکی از ندیمان او نقل می‌کند و در آنجا ترجمه‌ای از کتب مانی و مرقیون و ابن دیصان را به ابن مقفع نسبت داده است (چ داغر، ۲۲۲/۴-۲۲۴). ما در فهرست آثار ابن مقفع که در *الفهرست* ذکر شده است، به چنین کتابهایی برنمی‌خوریم (نک‍: ابن ندیم، ۱۳۲) و پیداست که آن ندیم در مجلس انس و شراب با آشنایی مبهمی که دربارهٔ ابن مقفع داشته است، سخنان گزافی برای خوشامد خلیفه‌ای که مست بوده و شمشیر به دست او را تهدید می‌کرده است، بگوید.

آثار:

۱. *کلیله و دمنه*. مهم‌ترین اثر ادبی ابن مقفع ترجمه‌ای است از *کلیله و دمنه* به عربی که آن را از پهلوی برگردانده است. نثر این ترجمه از نمونه‌های عالی نثر عربی کلاسیک است (دربارهٔ اصل *کلیله و دمنه* و ترجمه‌های پهلوی و سریانی و عربی و فارسی آن، نک‍: هـ د، کلیله و دمنه). در اینجا از افزوده‌هایی بر این کتاب که گفته می‌شود از خود ابن مقفع است، سخن خواهیم گفت.

اصل کتاب *کلیله و دمنه* به زبان هندی (سانسکریت) *پَنچه تَنْتْره* (پنج فصل) نام دارد و مشتمل بر پنج باب از ابوابی است که در ترجمه‌های عربی و سریانی و فارسی هست. سه فصل دیگر از این ابواب از کتاب بزرگ حماسهٔ هندوان است که *مهابهارتا* نام دارد. بعضی دیگر از ابواب این ترجمه‌ها با اصل هندی دارد و یا افزودهٔ ایرانیان است. معروف‌ترین این بابها باب «برزویهٔ طبیب» است که گفته می‌شود ساختهٔ خود ابن مقفع است، ولی در متن عربی *کلیله و دمنهٔ* چاپ عزّام به بزرجمهر بختگان منسوب شده، اگرچه او هم از قول برزویه نقل کرده است. آغاز این فصل چنین است: «قال بزرجمهر إنّ برزویه رأس اطباء فارس، و هوالّذی ولی انتساخ هذا الکتاب و ترجمه من کتب الهند، قال...» (ص ۲۵).

این باب گفتاری است از قول برزویهٔ پزشک در شرح حال و سیر و سلوک باطنی و وجدانی خویش و مجادلهٔ او با نفس و در جست و جوی او برای وصول به سعادت و حقیقت و در شکایت از وضع زمان و ابناء زمان که سرانجام به روی آوردن او به ریاضت و زهد و اعراض از دنیا و عمل برای آخرت منتهی می‌گردد. پس از وصول به این نتیجه کتابهایی را در هند استنساخ می‌کند و به ایران می‌آورد که از آن جمله همین کتاب *کلیله و دمنه* است. از مطالعهٔ این باب برمی‌آید که ظاهراً باید انشای خود برزویه باشد، اما ابوریحان بیرونی، ریاضی‌دان و هندشناس معروف ایرانی، در کتاب *تحقیق ماللهند*، این باب را افزودهٔ ابن مقفع می‌داند و می‌گوید: «دوست داشتم که کتاب پنچه تنتره را که میان ما به *کلیله و دمنه* مشهور است، ترجمه کنم، زیرا این کتاب در انتقال و ترجمه از زبانهای مختلف (هندی، پهلوی و عربی) از تغییر در امان نبوده است، چنانکه عبدالله بن مقفع باب برزویه را افزوده و قصدش آن بوده است که مردم سست اعتقاد را به شک در دین بیندازد و (از این راه) به دین مانویان دعوت کند...» (ص ۱۲۳).

از دانشمندان اروپایی نولدکه و هرتل و گابریلی این سخن بیرونی را تقریباً پذیرفته‌اند و گابریلی گفته است که ابن مقفع لااقل قسمت شک در ادیان را به کلام برزویه افزوده است (نک‍: کراوس، 14). کراوس می‌گوید که گابریلی مواضعی را که به عقیدهٔ او ابن مقفع به باب برزویه افزوده، به دقت تعیین نکرده است، اما فصل اختلافات و تناقضات ادیان را یقیناً افزودهٔ خود ابن مقفع می‌داند. کراوس خود احتمال می‌دهد که ابن مقفع متنی را که در برابرش بوده، بسط و گسترش داده است، اما به عقیدهٔ او در متن پهلوی مطالبی دربارهٔ شک و تردید در ادیان وجود داشته است (ص 15-14).

دلیل کراوس بر این معنی متنی است به زبانی سریانی در منطق تألیف بولس ایرانی[1]. بولس ایرانی ظاهراً اهل ریواردشیر (ریشهر) بوده و در علوم دینی و فلسفه متبحر بوده و می‌خواسته است مطران و رئیس اساقفهٔ فارس شود و چون به این مقام نرسیده، به دین زردشت

1. Paulus Persa

گرویده است (ص 16).

بولس ایرانی در مقدمهٔ این کتاب در فرق میان فلسفه و دین گ... است که چون دین در معرض شک و تردید است، ادیان گوناگون با یکدیگر در خلاف و خصومت هستند. او به همین دلیل فلسفه را برتر از دین می‌داند (همو، 17). کراوس مقدمهٔ منطق بولس ایرانی را با باب برزویه در *کلیله و دمنه* (در قسمت مربوط به بحث از ادیان و مشاجرات و خصومات آنها با یکدیگر) مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که اینگونه سخنان دربارهٔ ادیان فقط در دربار پادشاهی مانند انوشروان می‌توانست صورت گیرد، زیرا شواهد بسیاری در دست است که این پادشاه به بحث آزاد دربارهٔ عقاید و ادیان دلبستگی داشته است (ص 17-19).

کراوس می‌گوید بولس ایرانی و برزویهٔ طبیب هر دو در دربار انوشروان می‌زیستند و از اینجا می‌توان دریافت که ادعای کسانی که می‌گویند: افکار آزادانهٔ باب برزویه نمی‌توانست در دربار انوشروان وجود داشته باشد، نادرست است. برعکس، محیط زمان ابن مقفع که آزاداندیشان به تهمت زندقه تحت تعقیب بودند، برای این افکار مناسب نبوده است. البته چنانکه کراوس می‌گوید، میان برزویه و بولس ایرانی در ملاحظات درونی و وجدانی فرقهای بارزی هست:

خطاب بولس ایرانی به پادشاه ایران است، اما روی سخن برزویه با مردم مهذب زمان خویش است؛ بولس پیرو فلسفهٔ غربی است، اما برزویه به ریاضت و زهد بودایی دلبسته است؛ بولس دانش و فلسفه را خیر اعلی برای انسان می‌داند، اما برزویه پشت به علم و روی به اخلاق دارد؛ بولس معتقد است که معرفت دینی نمی‌تواند فلسفه را مجاب کند و فقط در صورت موافقت و مطابقت با آن می‌تواند خود را توجیه کند، اما برزویه از ادیان اعراض می‌کند و در جبههٔ مخالف دین قرار می‌گیرد (ص 20-19).

به گفتهٔ کراوس اهمیت تاریخ معنوی ایران در آن بوده که همچون پلی میان شرق و غرب بوده است. در جندی‌شاپور و دیگر مدارس عالی ایران تعالیم هندی و یونانی با هم برخورد می‌کردند و یکدیگر را بارور می‌ساختند. بولس ایرانی و برزویهٔ طبیب مثالهای بارز این واقعیت هستند.

عادت بر این شده است که گرایشهای روشن‌بینانه و روشن‌گرانه را در شرق به مذهب مانوی و مذاهب و جریانهای خویشاوند آن (در مجموع به «زندقه») نسبت دهند و به همین دلیل است که نولدکه و گابریلی آن قسمت از باب برزویه را که شامل انتقاد از ادیان و مذاهب است، به محرّر و مهذّب عربی آن یعنی ابن مقفع نسبت می‌دهند، زیرا او را یک زندیق و مانوی قلمداد کرده‌اند که دین خود را مکتوم می‌داشته است. کراوس می‌گوید: بحث ما نشان می‌دهد که افراد مهذب و درس خوانده در زمان انوشروان به یک دین خاص پای‌بند نبوده‌اند و گفتار برزویه در اثر معاصر خود، یعنی بولس ایرانی، نظایری داشته است (ص 20).

مؤید این نظر کراوس که انوشروان، با آنکه خود زردشتی مؤمنی بوده است، تعصب دینی نداشته و به عقاید و افکار اقوام متمدن دیگر (هندی و یونانی) احترام می‌گذاشته است، مطلبی است که ابوعلی مسکویه، در *تجارب الامم* از کتاب *سیرة انوشروان* نقل کرده است. آنچه در *تجارب الامم* آمده، قطعه‌ای است در سیرت و سیاست انوشروان به قلم خودش (نک: ابوعلی مسکویه، ۱/۱۰۰-۱۱۰). انوشروان در این قطعه می‌گوید: «چون از نظر به راه و رسم نیاکان خود بپرداختیم... به راه و رسم یونانیان و هندوان روی آوردیم و آنچه پسندیده بود، برگزیدیم و خرد را میزان آن ساختیم و به معیار خرد آن را تمیز دادیم. از این راه و رسمها و روشها آنچه برای پادشاهی ما مایهٔ زیور بود، برگرفتیم... و دل ما در این کار با ما به خلاف برنخاست. آنگاه آنان (یونانیان و رومیان) را از کار خود آگاه ساختیم و سیرتهایی را که ناپسند و مذموم بود، به ایشان گوشزد کردیم، ولی کسی را ناگزیر نساختیم که به دین و آیین دیگران بگرود. آنچه خود داشتیم از دیگران دریغ نکردیم و آنچه دیگران داشتند از آموختنش سرباز نزدیم، زیرا خستو شدن به حقیقت و دانش و پیروی از آن، از اهم اموری است که شاهان خود را به آن زیور بخشند» (همو، ۱/۱۱۰).

اما اینکه بیرونی گفته است: ابن مقفع با افزودن این باب خواسته است عقاید کسانی را که در دین ضعیف هستند، سست کند و ایشان را به مذهب مانوی بخواند، مطلبی است که او بر ابن مقفع تحمیل کرده است، زیرا از مطالعهٔ قسمت مذکور از این باب هرگز برنمی‌آید که نویسندهٔ این باب چنین قصدی داشته است، بلکه قصد او و همهٔ ادیان بوده است که مانویت هم یکی از آنهاست. اگر کسی مدعی شود که همهٔ ادیان بر خطا هستند، مسلماً نمی‌خواهد دین معینی را تبلیغ کند، مخصوصاً اگر مدعی شود که کسی را از پیشینیان نیافته است که چیزی بیشتر از ستایش دین خود و نکوهش دین دیگران بگوید و نیز مدعی شود که سخن ارباب ادیان و پاسخهای ایشان از روی هوی و هوس است نه عدالت و کسی را از ارباب ادیان ندیده است که برصفت عدالت و اعتدال باشد و خردمندان آن را بشناسند و بپسندند (نک: *کلیلة و دمنة*، ۳۰).

اما آنچه مسلماً ابن مقفع بر *کلیله و دمنه* افزوده است، «باب عَرْض الکتاب» است که عزّام در مقدمهٔ *کلیله و دمنه* آن را از ابن مقفع دانسته است. در آخر این باب آمده است: «چون دیدیم که ایرانیان این کتاب را ترجمه کردند و از هندی به فارسی در آوردند، بابی بر آن افزودیم تا همچون مقدمه و اساسی بر آن باشد و در آن امر این کتاب برای کسی که آن را بخواند و بفهمد و از آن بهره گیرد، روشن شود» (ص ۱۲). دلیل دیگر این است که در این باب کسی را به عنوان مثال یاد کرده است که می‌خواسته دانش و زبان عربی را یاد بگیرد و این خود می‌رساند که این باب مربوط به زمان ساسانیان نیست (ص ۵).

باب «الفحص عن امردمنة» را نیز از افزوده‌های ابن‌مقفع دانسته‌اند، زیرا این باب در پنچه تنتره نیست و در ترجمهٔ سریانی قدیم هم نیست.

علت افزودن این باب را چنین گفته‌اند که نویسندهٔ آن نخواسته است که مردم بپندارند دمنهٔ فتنه‌جوی فتنه‌انگیز از کیفر رهایی یافته است. فتح‌الله مجتبائی این نظر را که این باب از اضافات ابن مقفع است، نمی‌پذیرد، زیرا در اعلام داستانهای این باب تأثیر رسم‌الخط پهلوی آشکار است و از دقت در آن نامها روشن می‌گردد که کلاً از زبان پهلوی به تازی نقل شده است و نیز اختلافاتی که میان نسخه‌ها در این باب دیده می‌شود، گاهی چنان بزرگ و نمایان است که نمی‌توان آن را ساختهٔ یک شخص دانست (ص ۳۳ ـ ۶۳). نبودن این باب در ترجمهٔ قدیم سریانی می‌رساند که در ترجمهٔ پهلوی هم نبوده است و دلیلی در دست نیست که ترجمهٔ پهلوی دوبار نوشته شده باشد. اختلاف نسخ عربی در همهٔ بابها هست و منحصر به باب «الفحص عن امر دمنة» نیست، اما نظر مجتبائی دربارهٔ اعلام این باب مهم و شایستهٔ توجه و دقت است.

۲ ـ ۴. *الادب الکبیر*، *الادب الصغیر* و *الیتیمة*. به گفتهٔ ابن ندیم، ابن مقفع یکی از مترجمان فارسی (پهلوی ساسانی) به عربی بوده و از جمله کتابهایی که ترجمه کرده، *الآداب الکبیر* (یا *الادب الکبیر*) معروف به *ماقرا جسنس* (؟)، *الادب الصغیر* و *الیتیمة فی الرسائل* است (ص ۱۳۲). دربارهٔ این سه کتاب در زمانهای اخیر بحثهای زیادی شده است و بعضی *الیتیمة* یا *الدرة الیتیمة* را با *الادب الکبیر* یکی دانسته‌اند. آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که اگر به سخن ابن ندیم اعتماد کنیم، *الیتیمة* کتاب جداگانه‌ای است و علاوه بر این او می‌گوید *الیتیمة فی الرسائل*، اما *الادب الکبیر* که در دست ماست، موضوعش در اندرز و سیاست و کشورداری است.

کارلو آلفونسو نالینو (ص 130) و کردعلی (ص ۱۱۵) و عباس (ص ۵۵۵) عبارتی را از کتاب *اعجاز القرآن* ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق) نقل کرده‌اند که گویا گفته است: *الدرة الیتیمة* دو کتاب است که یکی متضمن حکم منقوله و دیگری دارای مطالبی در دیانات است. اما عبارت باقلانی چنین است: «وقد ادعی قوم ان ابن المقفع عارض *القرآن* و انما فزعوا الی *الدرة* و *الیتیمة* و هما کتابان احد هما یتضمن حکماً منقولة توجد عند حکماء کلّ امّة مذکورة بالفضل فلیس فیها شیء بدیع من لفظ ولامعنی والآخر فی شیء من الدیانات...» (ص ۴۶ ـ ۴۷). پس بنابر گفتهٔ باقلانی درة و یتیمة دو کتاب بوده است که یکی مشتمل بر حکم و آداب و اندرزها و دیگری مشتمل بر دیانات بوده است، نه اینکه خود یتیمة دو کتاب باشد.

کردعلی (ص ۱۱۵ ـ ۱۱۸) از قول ابن ابی طاهر طیفور (۲۰۴ ـ ۲۸۰ ق) در کتاب *المنثور والمنظوم* چنین نقل می‌کند: «مردم همه بر این عقیده هستند که کسی مانند آن نگفته است (یعنی مانند *الیتیمة* ابن مقفع)»؛ آنگاه ابن ابی طاهر می‌افزاید: این رساله شبیه و مانند ندارد و از ارکان بلاغت است و بلغاء از آن بهره می‌گیرند. پس از آن از صدر و آغاز آن مطالبی نقل می‌کند. این مطالب نه در *الادب الصغیر* است و نه در *الادب الکبیر* و خود دلیل بر این است که *الیتیمة* بجز دو کتاب مذکور است. همچنین نالینو (ص 132-131) مطلبی از کتاب *جامع بیان العلم وفضله* تألیف ابن عبدالبر (د ۴۶۳ ق) به واسطهٔ احمدبن عمر محمصانی (از *المختصر*) که شامل فصلی از *الیتیمة* ابن مقفع است، می‌آورد. این فصل هم در دو کتاب *الادب الکبیر* و *الادب الصغیر* نیست و دربارهٔ «دین» است و در آن می‌گوید که دین امری انسانی نیست که موکول به ظن و رأی مردم باشد و تولید خصومت کند. این سخنان هم در دو کتاب مذکور نیست و سخن باقلانی را تأیید می‌کند که *الیتیمة* دربارهٔ دیانات بوده است.

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه باقلانی به نام درّة خوانده، در اصل *الدرة الیتیمة* بوده است که همان *الادب الکبیر* است و آنچه به نام یتیمة خوانده، کتاب دیگری بوده است که فعلاً جایی از آن سراغ نداریم و مطالبی از آن در *عیون الاخبار* ابن قتیبه (نک: ۷۴/۱، ۸۵، جم) و کتاب ابن ابی طاهر طیفور و *المختصر* محمصانی آمده است. مشکلی که باقی می‌ماند، این است که ابن ندیم آن را «فی الرسائل» و باقلانی آن را «فی الدیانات» می‌خواند و این مشکل زمانی حل می‌شود که همهٔ رسالهٔ *الیتیمة* به دست آید. ابن ندیم هر سه کتاب *الادب الکبیر* و *الادب الصغیر* و *الیتیمة* را ترجمه می‌داند، اما در آغاز *الدرة الیتیمة* (ص ۵۵) که همان *الادب الکبیر* است، می‌خوانیم: «قال عبدالله بن المقفع». از این عبارت چنین برمی‌آید که ابن مقفع مؤلف این کتاب بوده است، نه مترجم آن. عامری (د ۳۸۱ ق) می‌گوید: «ابن مقفع مجموعه‌هایی از کتاب *اوستای* زردشتیان را که در اخلاق نیک است، در کتابْ معروف به *الادب الکبیر* نقل کرده است» (ص ۱۵۹ ـ ۱۶۰). از این سخن عامری چنین برمی‌آید که *الادب الکبیر* ترجمه است. ابن ندیم، چنانکه گذشت، می‌گوید که نام دیگر *الادب الکبیر* «ماقراجسنس» است و این نیز مؤید این امر است که اصل کتاب به زبان پهلوی بوده است و گرنه معنی ندارد که به یک کتاب عربی چنین نامی بدهند. جزء دوم این نام «جشنس» است که معرب گشنسپ و از نامهای ایرانی است، اما جزء نخستین آن معلوم نیست و شاید «مهر آزاد» باشد که در این صورت نام کتاب «مهر آزاد گشنسب» است. این کلمه نام یکی از تألیفات علی بن عبیدهٔ ریحانی بوده است (ابن ندیم، ۱۳۳). شاید میان این دو احتمال، بتوان چنین جمع کرد که ابن مقفع حکم و امثال و اندرزهایی را از متنهای مختلف پهلوی گردآورده و ترجمه کرده است و به آن نام *الادب الکبیر* داده است. احسان عباس نشان داده است که بعضی از قطعات *الادب الکبیر* اصل یونانی دارد (برای اقوال منقول در *الادب الکبیر*، نک: عباس، ۵۴۳ ـ ۵۴۶).

کتاب *الادب الصغیر* را احمد زکی پاشا عالم مصری، در قاهره (۱۹۱۱ م) انتشار داده و محمد کردعلی در *رسائل البلغاء* نیز در قاهره (۱۹۱۳م) منتشر کرده‌است. گوستاو ریشتر[1] خاورشناس آلمانی مقاله‌ای

1. Richter, G., "Über das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffaᶜ", *Der Islam*, 1931, XIX/278-281.

دربارهٔ *الادب الصغیر* دارد که در انتساب این رساله به ابن مقفع شک کرده است. دلیل ریشتر آن است که هرچه ابن قتیبه در *عیون الاخبار* از کتابی به نام *الآداب* نقل می‌کند، همه از *الادب الکبیر* است و او مطلبی از *الادب الصغیر* نقل نکرده است (نک: همو، ۵۵۸ ـ ۵۵۹). گابریلی نیز به پیروی از ریشتر در نسبت کتاب به ابن مقفع شک کرده است و بیشتر مطالب آن را مأخوذ از *کلیله و دمنه* می‌داند (همانجا). احسان عباس فقراتی از *الادب الصغیر* را با مطالب *الحکمة الخالدة* و *کلیله و دمنه* مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که این کتاب اثر مستقلی نیست و بعید است که ابن مقفع از کتابهایی که خود ترجمه کرده است، کتاب دیگری بپردازد (نک: همو، ۵۶۰ ـ ۵۷۸).

با اینهمه مسلم است که ابن مقفع کتابی به نام *الادب الصغیر* داشته، زیرا «الکبیر» در برابر «الصغیر» است و تصریح ابن ندیم براینکه *الادب الصغیر* از ترجمه‌های ابن مقفع بوده است، مؤید این معنی است. اگر به اصالت آنچه امروز به نام *الادب الصغیر* معروف است، معتقد نباشیم، باید بگوییم که اصل کتاب در دست نیست و شخصی مطالبی از کتابهای دیگر ابن مقفع استخراج کرده و به این نام نامیده است.

۵. *رسالة الصّحابة*. این کتاب تألیف ابن مقفع است و ترجمه نیست و درضمن *رسائل البلغاء* (ص ۱۲۰ ـ ۱۳۱) به طبع رسیده است. نثر آن فشرده و مغلق است و فهم آن نیاز به دقت و تدبّر دارد و متن چاپی خالی از تحریف و غلط نیست. این رساله خطاب به منصور خلیفهٔ عباسی است و راهنماییهایی است دربارهٔ سپاه خراسان و مردم کوفه و بصره و شام و حجاز و دربارهٔ قضات و مالیات و اطرافیان یا «صحابهٔ» خلیفه.

ابن مقفع بیشتر عمر خود را در زمان بنی‌امیه گذرانده بود و چون برای عمال آن دولت کار می‌کرد و به اصطلاح کاتب و منشی بود، از وضع سیاسی و مالی و نظامی بنی‌امیه اطلاعات کافی داشت و چون دانشمند و هوشمند بود، از اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمان خود آگاه بود. راهنماییها و اندرزهای اودر این رساله به منصور مبنی بر همین آگاهیهاست و می‌توان آن را سندی از تاریخ اجتماعی اواخر دورهٔ اموی و اوایل دورهٔ عباسی دانست. اگر این رساله از روی دقت و بصیرت تصحیح شود، برخلاف آنچه طه حسین (۶۰۱/۵) گفته است، از آثار بسیار خوب نثر عربی کلاسیک به حساب خواهد آمد، نثری که در آن از پرگویی و اطناب غیر لازم احتراز شده است و معانی با الفاظ هم گام و هم عنان افتاده است. پس از ستایشی معتدل ومعقول از منصور در مقدمه و تمهید برای بیان تذکارها و راهنماییهای خود، نظر خلیفه را به سپاه خراسان معطوف می‌دارد و می‌گوید: نظیر این سپاه در عالم اسلام دیده نشده است. آنان اهل اطاعت و عفت و خودداری از تجاوز به نفوس و اعراض هستند و نیاز به تقویت آراء و عقاید و دست و زبان دارند، زیرا بعضی از ایشان در پیروی و اطاعت از سلطان تندرو و غالی هستند و بعضی دیگر با آنکه تابع هستند، متحیّر و دودلند(«رسالة الصحابة»، ۱۲۱). احتمالاً نظر ابن مقفع در باب این دو گروه، به دو فرقهٔ «راوندیه» و «ابومسلمیه» است که فرقهٔ نخست یعنی راوندیه دربارهٔ منصور غلو و افراط کرده بودند و گروه دوم به جهت رفتار ناشایست منصور با ابومسلم در اطاعت از خلیفه متحیر و مردد بودند.

ابن مقفع به خلیفه اندرز می‌دهد که امان نامه‌ای بلیغ و مختصر و مفید برای ایشان بنویسد و آنان را به آنچه باید بکنند یا از آن بپرهیزند، راهنمایی کند. رؤسای سپاه این دستور راحفظ کنند و سپاهیان زیردست خود را به پیروی از آن وادارند. بعضی از این سپاهیان چنان در طاعت خلیفه تند می‌روند که می‌پندارند، خلیفه می‌تواند به کوه امر کند و کوه به راه بیفتد و به ایشان دستور دهد که پشت به قبله نماز بخوانند. اینان حدیث معروف «لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» را بد تعبیر کرده‌اند و پنداشته‌اند که امام می‌تواند آنها را به معصیت خدا دعوت کند (همان، ۱۲۲؛ دربارهٔ این گروه که همان «راوندیه» هستند، نک: طبری، ۵۰۵/۷ ـ ۵۰۸). گروهی دیگر می‌گویند: ما به هر حال باید از امام پیروی کنیم و کاری به طاعت و معصیت خدا نداریم. زبان این گروه کمتر از زبان گروه نخست نیست. دستهٔ دیگر معتقدند که نباید از امام در اموری که معصیت است و سبب عدم رعایت فرایض و حدود می‌شود، اطاعت کرد، زیرا هیچ کس را حق مداخله در امور شرعی و مخالفت با آن نیست، اما در امور دیگر مانند جنگ با دشمنان و سیاست مملکت و تدبیر امور رعایا باید از امام و خلیفه اطاعت کرد. این گروه بر راه صواب هستند («رسالة الصحابة»، ۱۲۲ ـ ۱۲۳).

ابن مقفع نصیحت می‌کند که امر مالیات را نباید به سپاهیان واگذاشت، زیرا این کار ایشان را به طمع و خیانت و حرص در جمع مال وادار می‌سازد و این شایستهٔ سپاهی نیست. همچنین والی باید بداند که در میان سپاهیان کسانی هستند که از سران و سرداران با کفایت‌ترند، باید اینگونه اشخاص را شناخت و به مرتبهٔ ریاست و رهبری سپاه رساند (همان، ۱۲۳ ـ ۱۲۴).

پس از سپاه و مردم خراسان باید به مردم کوفه و بصره و عراق پرداخت، زیرا آنان، پس از مردم خراسان، نزدیک‌ترین پیروان و یاران خلیفه‌اند. ابن مقفع دانش و عقل و زبان مردم عراق را می‌ستاید (همان، ۱۲۴ ـ ۱۲۵). باید دانست که در زمان ابن مقفع رشد عقلی و فرهنگی مردم عراق به اوج رسیده بود و به جهت همین رشد فرهنگی بود که بصره و کوفه و بغداد در قرن بعد مهم‌ترین مراکز فرهنگی جامعهٔ اسلامی شدند و پس از آن شهرهای ری، نیشابور، طوس، بخارا و خوارزم*نیز در این رشد فرهنگی به شهرهای عراق رسیدند.

ابن مقفع پس از آن به وضع اسف‌بار امر قضا اشاره می‌کند و به خلیفه اندرز می‌دهد که رویه‌های قضایی و احکام قضایی مختلف را جمع کند و از آن قانون و دستور واحدی مدون سازد و به همگان ابلاغ کند (همان، ۱۲۵ ـ ۱۲۶). در اینجا تأثیر نظام دولت ساسانی در عقاید ابن مقفع به خوبی دیده می‌شود. این نظام مبنی بر مرکزیت شدید و مبتنی بر احکام و قوانین ثابت و معینی بود و در آن از اجتهاد خبری نبود.

ابن مقفع دربارهٔ مردم شام که دشمنان خلافت عباسی بودند، توصیه می‌کند که با آنان به لطف و مدارا رفتار شود و مالیاتی که از ایشان گرفته می‌شود، پس از وضع هزینه‌های دولت صرف خود آنان و جنگجویانشان گردد. سپس به منصور اندرز می‌دهد که در برگزیدن یاران و درباریان و عمال خود دقت کند، زیرا اصحاب و یاران امام مایهٔ روشنی و زیور مجلس او و همچون زبان رعایا هستند و مایهٔ تقویت رأی خلیفه و عزت و کرامت او هستند. اما به گفتهٔ ابن مقفع در زمان بنی‌امیه چنین نبود و وزرا و عاملان و کاتبان آن عصر تبهکار و سبب فساد حسب و نسب و ادب و سیاست بودند، بدان را به خود نزدیک می‌ساختند و نیکان را از خود دور می‌کردند. این امر به آنجا رسیده بود که در زمان خلافت ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفهٔ عباسی، روزی که ابن مقفع و گروهی از مردم بصره خواستند به دیدار خلیفه بروند، عده‌ای از این کار سرباز زدند و گفتند: معصیت نرفتن نزد خلیفه بهتر از آن است که با نزدیکی به دربار او بدنام شوند و گفتند در زمانهای خیلی پیش چنین نبود، زیرا در آن زمان مردم شریف حتی به مقامات پایین‌تر در دربار نیز راضی بودند و همه در جست و جوی این مقامات بودند، اما اکنون کار دگرگونه است و کسانی از یاران خلیفه هستند که نه حسب و نسب بلند و نه خصلت نیک دارند. ابن مقفع توصیه می‌کند که خلیفه کسانی را بپذیرد که دارای حسب و نسب بلند و خصال خوب باشند و خلیفه باید توصیه را در انتخاب وزیران، کاتبان و عاملان دولت بپذیرد (همان، ۱۲۷ ـ ۱۲۹). آنگاه اندرزهایی دربارهٔ چگونگی گرفتن مالیات و خراج و نیز دربارهٔ مردم جزیرةالعرب می‌دهد (همان، ۱۲۹ ـ ۱۳۱).

۶. *المنطق*. ابن‌ندیم شرح حال ابن‌مقفع را ضمن شرح حال کاتبان، وزیران و عاملان خراج و منشیان آورده است (ص ۱۳۲) و او را یکی از مترجمان فارسی به عربی خوانده است. از نام ترجمه‌هایی که ابن‌ندیم در *الفهرست* ذکر کرده است، برمی‌آید که مقصود او کتابهایی است که مؤلفان ایرانی داشته است، اما در فن اول از مقالهٔ هفتم که در اخبار فلاسفهٔ طبیعی و منطقی است، نام ابن‌مقفع در میان نام کسانی آمده است که کتابهای منطقی و فلسفی را از فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند (ص ۳۰۵). دانستن این نکته مهم است، زیرا پاول کراوس پنداشته است که این «ابن‌مقفع» پسر او، یعنی محمدبن عبدالله‌بن المقفع است، نه خود او و وی غیر از ابن‌مقفع «پدر» است که نامش در میان کاتبان و وزیران آمده است (ص 5-4). کراوس در مقاله‌ای در «مجلهٔ مطالعات شرقی[1]» (رم، ۱۹۳۳ م) نوشته است که ترجمهٔ منطق منسوب به ابن‌مقفع از خود او نیست، بلکه از پسرش محمدبن عبدالله ابن‌مقفع است. دلیل کراوس نسخه‌ای از این منطق است که به شمارهٔ ۳۳۸ در کتابخانهٔ سن ژوزف بیروت موجود است و توسط فورلانی[2] کشف شده بود. فورلانی در ۱۹۲۶م مقاله‌ای در گزارشهای آکادمی «لینچئی» ایتالیا دربارهٔ این نسخه نوشته است. در پایان این نسخه ترجمهٔ خلاصهٔ ایساغوجی و قاطیغوریاس و انالوطیقای ارسطو را به «محمدبن عبدالله‌بن مقفع» نسبت داده است (همو، 4). این نوشته که در پایان نسخه‌های دیگر این کتاب که بعدها به دست آمد (نک: دانش پژوه، ۳، ۷۳ ـ ۷۶)، نیز آمده است، برخلاف نظر مؤلفان قدیم، چون ابن‌ندیم، جاحظ (*الحیوان*، ۷۶/۱)، صاعد اندلسی (ص ۵۷) و خوارزمی (ص ۱۴۳) است که چنین اثری را به ابن‌مقفع نسبت داده‌اند. چنانکه دانش پژوه حدس زده است، این نام در اصل «ابو محمد عبدالله ابن‌مقفع» بوده است که در دست‌نویسهای متأخر به «محمدبن عبدالله‌بن مقفع» بدل شده است (ص ۷۶). منطق ابن‌مقفع شامل ایساغوجی و قطوغوریاس (قاطیغوریاس، مقولات) و فریارمانیس (باری‌ارمیناس، کتاب العبارة) و انالوطیقا (قیاس) است. سه کتاب آخری از خود ارسطو است و ایساغوجی از شاگرد او فرفوریوس صوری است. چرا فقط سه کتاب از مجموع کتب منطقی ارسطو برگزیده شده است؟ کراوس در این باره به تحقیقات مایرهوف اشاره می‌کند که بنابرآن در مدارس صوامع سریانی، فقط این سه کتاب تدریس می‌شده که شاید متأثر از سنت مکتب متأخر اسکندرانی بوده است که گویا بنابر تصمیمهای یکی از مجامع روحانی، فقط تدریس این سه کتاب مجاز بوده است. سریانیها و علمای لاتین قرون وسطی ارسطو را عالم منطقی می‌دانستند، نه فیلسوف. ممنوعیت تحقیق در آثار فلسفی ارسطو از سوی مسلمانان شکسته شد و در عالم اسلام همهٔ آثار ارسطو، بجز کتاب *سیاست*، به بحث و تحقیق گذاشته شد (ص 7-6). به هر حال به گفتهٔ ابن‌ندیم، ابن‌مقفع این کتاب را از فارسی به عربی درآورده است و شاید کهن‌ترین کتابی باشد که در منطق به عربی ترجمه شده است. اصطلاحات منطقی این کتاب با اصطلاحات کتب منطقی دیگر که از سریانی و یونانی به عربی ترجمه شده است، فرق دارد. مثلاً اصطلاح علمی و فنی را به «متاع» ترجمه کرده است. محققان اروپایی و همچنین دانش‌پژوه (ص ۷۱) گفته‌اند که «متاع» در این کتاب در برابر «موضوع علم» است، ولی چنانکه از گفتهٔ خود ابن‌مقفع برمی‌آید «متاع» در برابر «اصطلاح» است. ابن‌مقفع در آغاز کتاب می‌گوید: «لکلّ صناعة متاع والامتعة اسماء یعرفها اهل تلک الصناعة ویجهلها من سواهم» (ص ۱). این جمله به روشنی می‌رساند که مقصود از متاع، موضوع علم نیست، بلکه اصطلاحات مخصوص هر علم است. او «علم اعلی» یا «علم مابعدالطبیعه» را «علم غیب» می‌خواند (ص ۳). بعضی از اصطلاحات مهم دیگر این کتاب از این قرار است: علم ادب = علم ریاضی (همانجا)؛ صورت = نوع (ص ۴)؛ عین = جوهر (ص ۹)؛ نصبة = وضع (ص ۱۰)؛ عام و خاص = جزئی و کلی (ص ۱۱)؛ فرقان = فصل (ص ۱۲)؛ عدد منظوم و مقطوع = کم متصل و منفصل؛ جثة = جسم؛ بسیط = سطح؛ مثل و لامثل = تساوی و عدم تساوی (ص ۱۲، ۱۶، جم).

این کتاب با مقدمه‌ای مبسوط و عالمانه همراه با حدود *المنطق*

1. RSO. 2. Furlani

ابن‌بهریز به وسیلهٔ دانش‌پژوه در تهران (۱۳۵۷ ش) به طبع رسیده است.

۷. کتاب *التاج فی سیرة انوشروان*. ابن‌ندیم در زمرهٔ کتابهایی که ابن‌مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده، از این کتاب نام برده است (ص ۱۳۲). چنانکه محمدی (شم ۳، ص ۲۵۹ ـ ۲۶۴) نشان داده است، این کتاب همان است که ابوعلی مسکویه در *تجارب الامم* (۱/۱۰۰ ـ ۱۱۰) قطعه‌ای از آن را با عنوان «ذکر قطعة من سیرة انوشروان و سیاساته» آورده است. این «سیره» چنانکه ابوعلی مسکویه گفته، تألیف خود انوشروان بوده است. ابوعلی مسکویه نام مترجم عربی آن را ذکر نکرده است و فقط می‌گوید: «و قرأت فیما کتبه انوشروان من سیرة نفسه» (۱/۱۰۰) و معلوم است که ابوعلی مسکویه آن‌را از روی ترجمهٔ عربی خوانده است و این ترجمه به احتمال زیاد از ابن‌مقفع بوده است. انوشروان در این کتاب شرح بعضی از وقایع روزگار سلطنت خود را نوشته که از آن جمله است: داستان توطئهٔ قتل او و مخالفت بعضی از اشراف با دین رسمی و روابط او با ترکان و رومیان و بحث از احوال رعیت و خراج و وضع سنن و قوانین. تحقیق در این قطعه و تطبیق آن با گفته‌های مورخان از جهت تاریخ عصر انوشروان بسیار مهم است. محمدی این قطعه را در *الدراسات العربیة* (شم ۴، ص ۳۴۷ ـ ۳۷۱) استادانه ترجمه کرده است.

۸. *آیین‌نامه*. این اثر هم از کتابهایی است که ابن ندیم ترجمهٔ عربی آن را به ابن مقفع نسبت داده و نام آن را *آیین‌نامه فی‌الآیین* آورده است (همانجا). اصل عربی این کتاب در دست نیست و قطعاتی از آن در بعضی از کتب، از جمله *عیون الاخبار* ابن قتیبه آمده است (نک: ۱/۸، ۶۲، ۱۱۲ ـ ۱۱۵، جم؛ دربارهٔ این کتاب، نک: هـ د، ۲/۲۸۹ ـ ۲۹۰).

۹. کتاب مزدک یا مردک. ابن ندیم (همانجا) ترجمهٔ کتابی به نام مزدک را به ابن مقفع نسبت داده است. این نام به صورتهای مختلف مزدک، مردک و مَرْوَک در منابع مختلف ضبط شده است. چنانکه احمد تفضلی در مقاله‌ای در بزرگداشت دوشن گیلمن، ذیل عنوان «ملاحظاتی دربارهٔ کتاب موسوم به *مزدک‌نامه*[1]» (ص 510-507) با ارائهٔ شواهد نشان داده است که این کتاب به مزدک نوآور معروف زمان قباد و انوشروان ارتباطی ندارد و کتابی بوده است مانند *کلیله و دمنه* در اندرز و مواعظ. به گفتهٔ طبری در محاکمهٔ افشین که در حضور معتصم صورت گرفت، مناظر (تقریباً به معنی دادستان) که محمد بن عبدالملک الزیات بود، از او پرسید: آن کتاب کفرآمیز زر و زیور دار که در خانه‌ات هست، چه کتابی است؟ افشین در پاسخ گفت: کتابی است به ارث رسیده از پدرم که در آن ادب و اخلاق است و من با بقیه کاری ندارم، مانند کتاب *کلیله و دمنه* و مزدک که در خانهٔ تو است و گمان نمی‌کنم که داشتن آن سبب خروج از اسلام باشد (۹/۱۰۷ ـ ۱۰۸). از این سخن بر می‌آید که کتاب مزدک، مانند *کلیله و دمنه* در خانهٔ اعیان و اشراف مسلمان وجود داشته است و همه آن را می‌خوانده‌اند. پس نمی‌تواند با «مزدک» مصلح اجتماعی و اشتراکی که مخالف دین زردشتی بوده و بالطبع با دین اسلام هم سازگار نبوده است، ربطی داشته باشد. جاحظ در رسالهٔ «ذم اخلاق الکتّاب» (*رسائل*، ۲/۱۹۱ ـ ۱۹۲) کتاب مزدک را در ردیف *امثال بزرجمهر* و *عهد اردشیر* و *رسائل عبدالحمید* و *ادب ابن المقفع* (ظاهراً همان *ادب الکبیر* و *ادب الصغیر*) و *کلیله و دمنه* قرار داده است، یعنی از جمله کتبی که نویسندگان و منشیان به خواندن آن مباهات می‌کردند و آن را برای فن انشا و ترسّل ضروری می‌دانستند. این سخن جاحظ مؤید این مطلب است که کتاب مزدک ربطی به مزدک و آیین او نداشته است. همچنین ابوالمظفر بلخی در شعری که در *یتیمة الدهر* از او نقل شده است، سخن بزرجمهر حکیم و سخن مزدک را در یک ردیف ذکر کرده و اندرزی حکیمانه از قول آن دو نقل کرده است (نک: ثعالبی، ۴/۳۵۱). احمد تفضلی از قول «مردک فارسی» دو سخن از کتاب *سراج الملوک* طرطوشی آورده که باز در «ادب» و اندرز است و نام او را صریحاً مردک گفته است (همانجا؛ نک: طرطوشی، ۱۹۸ ـ ۱۹۹، ۲۰۱). بنابر تحقیق احمد تفضلی نام «مردک» از نامهای خاص دورهٔ ساسانی بوده است (همانجا).

۱۰. *الادب الوجیز للولد الصغیر*. نام این کتاب در *الفهرست* نیامده، ولی ترجمه‌ای به فارسی از آن در دست است که در مقدمه، اصل عربی آن را به ابن مقفع نسبت داده است. در صفحهٔ عنوان و نیز در پایان نسخه‌ای که دانش‌پژوه این کتاب را از روی آن منتشر کرده است، ترجمهٔ فارسی آن را از خواجه نصیرالدین طوسی دانسته است («الادب الوجیز»، ۴۹۷، ۵۵۹). مترجم در دیباچهٔ کتاب می‌گوید: ترجمهٔ آن به دستور ابوالفتح ناصرالدین عبدالرحیم محتشم قهستان (د ۶۵۵ ق) انجام یافته است (همان، ۴۹۸ ـ ۴۹۹) و می‌دانیم که *اخلاق محتشمی* و *اخلاق ناصری* که هر دو از تألیفات خواجه نصیر است، نیز به دستور همین محتشم قهستان بوده است. این کتاب بار اول به سعی عبدالرحیم خلخالی و دیباچهٔ عباس اقبال در تهران (۱۳۱۲ ش)، به طبع رسیده است و دانش‌پژوه آن را به همراه *اخلاق محتشمی* و چند رسالهٔ دیگر جزو انتشارات دانشکدهٔ معقول و منقول (۱۳۳۹ ش) منتشر کرده است، نیز در ۱۳۴۰ ش در اصفهان به کوشش غلامحسین آهنی به چاپ رسیده است.

در ترجمهٔ فارسی کتاب آیاتی از *قرآن* و نیز اشعار عربی پس از زمان ابن مقفع (مانند اشعاری از متنبی) و اشعار فارسی افزوده شده است (همان، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶، جم). چنانکه از کتابهای دیگر ابن مقفع معلوم می‌شود، او به آیات و اشعار استشهاد و استناد نمی‌کرده است. پس باید گفت یا مترجم فارسی مطالبی از خود بر اصل کتاب افزوده است یا اصلاً متن کتاب از ابن مقفع نیست.

۱۱. *نامهٔ تنسر به گشنسپ*. بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب، مؤلف *تاریخ طبرستان* در حدود سال ۶۱۱ ق در دکانی از رستهٔ

---

1. "Observations..."

صحافان خوارزم کتابی پیدا می‌کند که در آن رساله‌ای بود که ابن مقفع آن را از پهلوی به عربی در آورده بود. این رساله در جواب نامهٔ جُشْنَسْف شاه (گشنسپ) شاهزادهٔ طبرستان از تنسر دانای فارس و هربد هرابدهٔ اردشیر بابک نوشته شده بود (ابن اسفندیار، ۷). ابن اسفندیار که *تاریخ طبرستان* را در دست تألیف داشت، این رساله را به فارسی ترجمه کرد و آن را در مقدمهٔ کتاب خود آورد. ابن مقفع این نامه را از قول بهرام بن خورزاد و او «از پدر خویش منوچهر موبد خراسان» و علمای پارس نقل کرده است (*نامهٔ تنسر*، ۱). در این جملهٔ نخستین، تناقضی آشکار وجود دارد که دربارهٔ آن بحث شده است. این تناقض میان «بهرام بن خورزاد» و «پدر او منوچهر» است، زیرا اگر بهرام پسر خورزاد است، پدر او منوچهر نمی‌تواند باشد. آنچه به نظر می‌رسد، این است که یا کلمهٔ «ابن» میان بهرام و خورزاد زاید است و در اصل بهرام خورزاد بوده است که خورزاد نه نام پدر بهرام، بلکه لقب خود او بوده است یا آنکه میان «بهرام بن خورزاد» و «او از پدر خویش منوچهر» نام راوی دیگر از قلم افتاده است که پسر همین منوچهر موبد خراسان بوده است. به جای «و علمای پارس» هم شاید در اصل «از علمای پارس» بوده است.

مقدمهٔ نامه دربارهٔ تسلط اسکندر بر ایران و وصیت ارسطو به او دربارهٔ تقسیم مملکت ایران میان «ابنای ملوک» یا ملوک الطوایف و نیز ظهور اردشیر پاپکان پس از مدتها تسلط ملوک الطوایف (اشکانیان) و مرکزیت دادن او از نو به مملکت ایران است. پس از آنکه اردشیر، اردوان را که پادشاه زمین عراقین و ماهات، ماه نهاوند و ماه بسطام و ماه سبذان بود، با ۹۰ تن دیگر که همه از ملوک‌الطوایف بودند، بکشت، تنها کسی که باقی ماند، «جشنسف شاه فدشوارگر و طبرستان» بود، اما چون اجداد گشنسب طبرستان را از نایبان اسکندر به قهر و غلبه گرفته بودند، اردشیر با او مدارا می‌کرد و لشکر به ولایت او نمی‌فرستاد تا آنکه جشنسف را معلوم شد که چاره‌ای بجز اطاعت از اردشیر ندارد. پس نامه‌ای نوشت پیش تنسر هربد هرابدهٔ اردشیر و سؤالات و اعتراضاتی به کارهای اردشیر کرد. چون تنسر نامهٔ جشنسف بر خواند، جوابی به او نوشت و او را به اطاعت اردشیر دعوت کرد و پاسخ اعتراضات و سؤالات او را داد (همان، ۱-۵). نام تنسر در دین کرت، یکی از کتابهای پهلوی هم آمده است، دوبار در کتاب سوم و یک بار در کتاب هفتم (بویس، 6-5). در یک قسمت از کتاب سوم دین‌کرت، تنسر به عنوان هیربدان هیربد یاد شده است که به دستور اردشیر پاپکان مأمور جمع‌آوری *اوستا* می‌شود. در کتاب هفتم، تنسر نه تنها به عنوان شخصیت مذهبی، بلکه همچون کسی که در وحدت بخشیدن به مملکت ایران مؤثر است، یاد می‌شود و همین معنی در *نامهٔ تنسر* نیز باو نسبت داده می‌شود (همو، 7-6).

نام تنسر به صورت «بیشر» در *مروج الذهب* مسعودی (چ داغر، ۲۷۱/۱) آمده است. مسعودی، تنسر را از «ابناء ملوک و از زهّاد» خوانده و او را بر مذهب افلاطون و سقراط می‌داند. مقصود از مذهب افلاطون و سقراط مذهب به معنی دین نیست، زیرا تنسر به دین زردشتی بوده است، بلکه مقصود اعتقاد فلسفی اوست و شاید مقصود عمدهٔ آن بوده است که تنسر نیز مانند افلاطون به حکومت حکما و فلاسفه که «اشراف» حقیقی هستند، معتقد بوده است. مسعودی در *التنبیه والاشراف* نیز از او نام می‌برد (ص ۹۹). در اینجا نام او را «تنشر» و مقام دینی او را موبذ می‌خواند و نام کسی را که به او نامه نوشته است، «ماجُشْنَس» (ماه گشنسپ) یاد می‌کند و او را «صاحب جبال دباوند و ری و طبرستان و دیلم و جیلان» می‌گوید و از آخر نامهٔ او قطعه‌ای را نقل می‌کند. ابوریحان بیرونی در *تحقیق ماللهند* از این نامه یاد می‌کند و آن را «کتاب توسر هربذالهرابذه الی پدشوار گرشاه» می‌خواند و مسألهٔ «ابدال» را که مورد اعتراض گشنسپ بوده و تنسر آن را پاسخ داده است، نقل می‌کند (ص ۸۳-۸۴).

«توسر» و «تنسر» دو قرائت مختلف از یک کلمهٔ پهلوی است، زیرا در خط پهلوی «و» و «ن» به یک شکل نوشته می‌شود. در کتیبهٔ شاپور در کعبهٔ زردشت از شخصی سخن رفته است که نامش مهرک پسر توسر است. این نام در روایت یونانی کتیبهٔ «مریک توسریگان» است و از آن بر می‌آید که این نام را باید «توسر» خواند (بویس، 8؛ نیز مینوی، «یه»).

در متن کتاب مواردی آمده است که با عهد اردشیر سازگار نیست و از زمانهای متأخر است، از این‌رو بعضی از محققان آن را از زمان انوشروان می‌دانند. اما بویس معتقد است که اصل نامهٔ تنسر به گشنسب از زمان اردشیر است ولی در آن به طول زمان مطالبی افزوده‌اند که با عهد اردشیر مطابقت ندارد (ص 13-11).

دارمستتر خاورشناس فرانسوی در ۱۸۹۴م این نامه را از روی نسخهٔ خطی *تاریخ طبرستان* ابن‌اسفندیار که در کتابخانهٔ ایندیا افیس نگاهداری می‌شود، در *ژورنال آزیاتیک*[1] با ترجمهٔ فرانسوی به چاپ رسانید. پس از او مجتبی مینوی آن را با نسخهٔ دیگری مقابله کرد و با مقدمه و تعلیقات در ۱۳۱۱ ش (تهران) منتشر کرد و در ۱۳۵۴ ش آن را دوباره با تعلیقات تازه‌تری چاپ کرد. بویس این نامه را از روی چاپ مینوی (چاپ اول) به انگلیسی ترجمه کرد و با مقدمه و حواشی در رم (۱۹۶۸م) منتشر کرد.

۱۲. *خدای نامه*. ابن‌ندیم یکی از کتابهایی را که ابن‌مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده است، *خدای نامه فی‌السیر* می‌خواند که مقصود از «سیر»، احوال شاهان ایران پیش از اسلام است (همانجا). حمزهٔ اصفهانی در *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء* آن را *سیر ملوک‌الفرس* می‌خواند (ص ۹). وی در جای دیگر می‌گوید که چون *خدای نامه* به عربی ترجمه شد، *تاریخ ملوک الفرس* نامیده شد (ص ۱۵). حمزه در جای دیگر از این کتاب می‌گوید که ابن‌مقفع بعضی از مطالب *خدای نامه* را ترجمه نکرده است. به گفتهٔ وی این قسمت

1. JA.

مربوط به افسانه‌هایی است که از قبیل افسانه‌های لقمان‌بن عاد و احادیث «عوج و بلوقیا»ست (ص ۴۳ ـ ۴۴). ترجمهٔ عربی ابن‌مقفع از *خدای نامه* در دست نیست. از *خدای نامه* ترجمه‌های متعددی به عربی در دست بوده است که کسانی مانند حمزهٔ اصفهانی و موسی‌بن عیسی کسروی آن ترجمه‌ها را که با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، با هم مقایسه کرده و نسخهٔ تازه‌تری آماده کرده‌اند. هر چه باشد ترجمهٔ ابن‌مقفع یکی از مآخذ مهم تاریخ ایران پیش از اسلام بوده است و شاهنامه‌های منثور و منظوم فارسی از آن بهره گرفته‌اند (برای تفصیل، نک: نولدکه، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ۱۳ ـ ۳۱، *حماسهٔ ملی ایران*، ۳۷ ـ ۳۹).

۱۳. *رسالة الهاشمیة*. جاحظ در *کتاب المعلمین* از *رسالة الهاشمیة* تألیف ابن‌مقفع نام برده است. به گفتهٔ جاحظ، ابن‌مقفع در آخر این رساله مطالبی دربارهٔ اقوال متکلمان نقل کرده است و در نقل گفتار و بیان دعوی ایشان «جیدالحکایة» است، یعنی اقوال را خوب نقل می‌کند، اما آنجا که ابن‌مقفع خواسته است بر ایشان رد و «طعن» کند، از عهده بر نیامده است (نالینو، 131-130).

۱۴. *بنکش؟ (پیکار)*. مسعودی در *مروج‌الذهب* ترجمهٔ کتابی به نام بنکش را به ابن‌مقفع نسبت می‌دهد که در آن اعمال و جنگهای اسفندیار پسر گشتاسپ وصف شده بود (چ پلا، ۲۲۹/۱).

۱۵. *سکیسران؟*. نیز مسعودی در *مروج‌الذهب* ترجمهٔ کتاب دیگری به نام *سکیسران* (صورت دیگر آن «سکیکین»؟) را به ابن‌مقفع نسبت می‌دهد که در آن از جنگ رستم و اسفندیار و اخبار دیگر ایرانیان قدیم سخن رفته است. مسعودی می‌گوید: ایرانیان این کتاب را به دلیل آنکه متضمن اخبار گذشتگان ایشان و کارهای شگفت‌آور آنان است، بزرگ می‌دارند(چ پلا، ۲۶۷/۱). برخی در کلمهٔ «سکیسران» صورتی از «سکاها» را حدس می‌زنند که شاید در تاریخ «سکاها» یا بزرگان سیستان بوده است، چون قصهٔ رستم و زال و سام با سرگذشت پادشاهان اساطیری ایران تا زمان گشتاسپ مربوط بوده است، می‌توان این حدس را معقول دانست.

۱۶. *رد بر قرآن یا مسائل ابن‌المقفع*. ابومحمد قاسم‌بن ابراهیم‌بن اسماعیل حسنی علوی رسی از ائمه و فقهای زیدیه، صاحب کتابهای متعدد در فقه و کلام است (نک: زرکلی، ۱۷۱/۵؛ GAL,S,I/314-315). از جمله کتابهای او کتابی است در رد بر ابن‌مقفع که گویدی خاورشناس ایتالیایی آن را با ترجمه و مقدمهٔ ایتالیایی در ذیل عنوان «نزاع میان اسلام و مانویت، کتابی از ابن‌المقفع بر ضد قرآن، با رد قاسم‌بن ابراهیم»[1] در رم (۱۹۲۷م) منتشر کرده است. انتشار این کتاب به گفتهٔ گابریلی تأثیر بزرگی داشت (ترجمهٔ عربی مقاله در کتاب *من تاریخ الالحاد فی الاسلام* از عبدالرحمن بدوی آمده است) و به قول او کوششهای کردعلی را برای دفع اتهام زندقه از ابن‌مقفع باطل ساخت. گویدی، دلاویدا، نیبرگ و برگشترسر در صحت این کتاب شک نکرده‌اند (گابریلی، 239-238؛ قس: کردعلی،۸ـ۱۱)و گابریلی نیز آن را از لحاظ شکل و محتوا درست دانست. گویدی اصل کتاب ابن‌مقفع را نه تنها ضد قرآن، بلکه آن را کتابی در معارضه با قرآن می‌داند (نک: گابریلی، 240-239). دربارهٔ موضوعات این کتاب به مبحث زندقه در همین مقاله مراجعه شود.

۱۷. *القصیدة فی الشهور الرومیة وشرحها*. این قصیده در ۴۰ بیت است که قافیهٔ آن «ب» و دربارهٔ ماههای رومی یا سریانی است. ماهها از نیسان (آوریل) آغاز می‌شود و در هر یک از آنها اوضاع جوی مربوط به‌آن ماه آمده است. این قصیده شرحی هم دارد که بنا به‌حدس سزگین از قرن ۳ یا ۴ ق است. نسخه‌های خطی آن در استانبول (عاشرافندی و ایاصوفیا) موجود است (GAS, VII/322). رشر آن را با ترجمهٔ آلمانی در ۱۹۲۶ م منتشر کرده است.

۱۸. *ربع الدنیا*. این کتاب را گردیزی به‌ابن مقفع نسبت می‌دهد (ص ۲۵۶). این اثر ظاهراً در تاریخ اقوام و جغرافیا بوده است. مقدسی در *البدء والتاریخ* مطلب بسیار جالب توجهی دربارهٔ بیابان حجاز از ابن مقفع نقل کرده است (۱۵۰/۲). بروکلمان حدس می‌زند که این مطلب از کتاب *ربع الدنیا* ست (GAL, S, I/236).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمدبن حسن، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ ابن مقفع، عبدالله، «الادب الکبیر» (= «الدرة الیتیمة»)، *رسائل البلغاء* (نک: هم ،کردعلی)؛ همو، «الادب الوجیز»، ترجمهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق محتشمی*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، «رسالة الصحابة»، *رسائل البلغاء* (نک: هم ،کردعلی)؛ همو، *کلیلة ودمنة*، به‌کوشش عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۹۱۴ م؛ همو، *المنطق*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، *نامهٔ تنسر*، ترجمهٔ ابن اسفندیار، به‌کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن محمد، *تجارب الامم*، به‌کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ باقلانی، محمدبن طیب، *اعجاز القرآن*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به‌کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ ثعالبی، *یتیمة الدهر*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جاحظ، عمروبن بحر، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *رسائل‌الجاحظ*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حسین، طه، «الادب والنقد»، *المجموعة الکاملة لمؤلفات طه حسین*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء*، برلین، ۱۸۴۴ م؛ خوارزمی، محمدبن احمد، *مفاتیح العلوم*، به‌کوشش فلوتن، لیدن، ۱۹۶۸ م؛ دانش پژوه، محمدتقی، مقدمه بر *المنطق* (نک: هم، ابن مقفع)؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، *امالی*، قاهره، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷ م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به‌کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ طرطوشی، محمدبن ولید، *سراج الملوک*، اسکندریه، ۱۲۸۹ ق؛ عامری، محمدبن یوسف، *الاعلام بمناقب الاسلام*، به‌کوشش احمد عبدالحمید غراب، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ عباس، احسان، «نظرة جدیدة فی بعض الکتب المنسوبة لابن المقفع»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م، شم ۵۲؛ عزام، عبدالوهاب، مقدمه بر *کلیلة ودمنة* (نک: هم ،ابن مقفع)؛ قاسم بن ابراهیم، *الرّد علی ابن مقفع*، رم، ۱۹۲۷ م؛ کردعلی، محمد، *رسائل البلغاء*، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «ملاحظاتی دربارهٔ اعلام کلیله ودمنه»، *مجلهٔ زبان‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش، س ۱، شم ۲؛ محمدی، محمد، «کتاب التاج فی سیرة انوشروان»، *الدراسات*

---

1. *La lotta...*

الادبیة، بیروت، ۱۹۶۱ م، شم ۳، ۱۹۶۲ م، شم ۴؛ مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه والاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، همان، به‌کوشش شارل پلا، ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، مطهربن طاهر، *البدءوالتاریخ*، تهران، ۱۹۶۲ م؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر *نامهٔ تنسر* (نک: هم ،ابن مقفع)؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، *حماسهٔ ملی ایران*، ترجمهٔ بزرگ علوی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Boyce, M., introd. *The Letter of Tansar*, Rome, 1968; Gabrieli, F., "L' opera di Ibn al - Moqaffaᶜ",RSO, Rome, 1931 - 1932, vol. XIII; GAL, S; GAS; Guidi, M., *La lotta fra l'Islame il Mancheismo*, Rome, 1927; Kraus, P., "Zu Ibn al - Muqaffaᶜ", RSO, Rome, 1934, vol. XIV; Nallino, C. A., "Noterelle su Ibn al - Muqaffaᶜ e suo figlio", RSO, 1934, vol. XIV; Tafazzoli, Ahmad, "Observations sur le soi - disant *Mazdak - Nāmag*", *Acta Iranica*, Leiden, 1984, S. 2, vol. IX.

عباس زریاب

اِبْنِ مُقَفَّع، ساویرس[1]، مورخ و متکلم مسیحی مصر در سدهٔ ۴ ق / ۱۰م. وی از نخستین نویسندگان قبطی است که آثار خود را به زبان عربی نوشته است. با وجود شهرت و تأثیر عمیق او در فرهنگ مسیحی مشرق زمین، منابع گوناگون آگاهی چندانی دربارهٔ زندگی وی نداده‌اند. آنچه از یادداشتهای پراکنده در میان نسخه‌های خطی به دست می‌آید، در این حد است که او پیش از آنکه به زیّ روحانیان در آید، به دبیری اشتغال داشت و «ابوبِشر» خوانده می‌شد. چندی بعد شغل دبیری را رها کرده به رهبانیت گروید و در صومعه‌های مصر به عبادت و فراگیری تعالیم کلیسای یعقوبی روی آورد. وی به تدریج مراتب ترقی را در کلیسا پیمود تا اینکه از جانب بطریق اسکندریه به عنوان اسقفِ اُشْمونَین (شهری در مصر علیا) برگزیده شد (نک: دوسلان، 10؛ مینگانا، II/150؛ گراف، «تاریخ[2]»، II/300). در برخی منابع گفته شده که وی توسط بطریق مَقاری (۹۳۲ ـ ۹۵۲م) بدین سمت منصوب شد (EI^2)، ولی نمی‌توان در این باره با اطمینان سخن گفت.

تاریخهای قابل اعتمادی که از سراسر دوران زندگی ابن‌مقفع در اختیار داریم مربوط به سالهای ۹۵۱، ۹۵۵ و ۹۸۷م است. او در ۹۵۱م یکی از آثار خود را تألیف کرده، در ۹۵۵م «کتاب دوم مجامع» را به پایان آورده و در ۹۸۷م پاسخ بطریق فیلوتئوس[3] به اقرارنامهٔ یک عالم یعقوبی را امضاء نموده است (تروپو، I/145؛ گراف، همانجا). از این‌رو می‌توان ولادت او را در ربع نخست سدهٔ ۱۰م و درگذشت وی را سالی چند پس از ۹۸۷م تخمین زد.

ابن‌مقفع در دورهٔ حیات خود شاهد انتقال قدرت از اخشیدیان به فاطمیان (۳۵۸ ق / ۹۶۹م) بود. با ورود خلیفهٔ فاطمی المعزلدین الله به مصر در ۳۶۲ ق / ۹۷۳م، فصل تازه‌ای در تاریخ فرهنگی و اجتماعی مصر گشوده شد که ره‌آورد آن برای مسیحیان و یهودیان برخورداری از کمال احترام و آزادیهای مذهبی بود. این آزادیها که آنان را از نظر سیاسی نیز توانا ساخته بود، پس از انتقال قدرت به جانشین وی العزیز بالله (۳۶۵ ق / ۹۷۶م) تا آن اندازه روی به فزونی نهاد که تحمل ادامهٔ آن وضع بر مسلمانان گران می‌آمد (نک: ابن‌اثیر، ۱۱۶/۹؛ یحیی‌بن سعید، ۱۶۴ ـ ۱۶۵؛ «وقایع‌نامهٔ سامری[4]»، 408؛ قس: ترجمهٔ فرانسوی همان، 447-446). در چنین اوضاعی ابن‌مقفع در دفاع از باورهای کلیسای یعقوبی قبطی و رد بر مخالفان، پای از دفاعیه‌نویسی و ردیه‌نویسی فراتر نهاد و در مجالس مناظره‌ای که در حضور خلیفه ترتیب می‌یافت، با مخالفان خود به بحث و جدل می‌پرداخت. بارزترین نمونه از این دست، مباحثه‌ای است که بین او و یک عالم یهودی به نام موسی (احتمالاً پسر العازار) با حضور خلیفه‌المعز و وزیر مشهور ابن‌کلّس و بطریق افرام یا ابراهام (۹۷۵ ـ ۹۷۸م) درگرفت و ابن‌مقفع که در این مجلس سخنگوی بطریق شناخته می‌شد، دربارهٔ یهودیان به طور عام و نسبت به موسی به طور خاص با لحنی توهین‌آمیز سخن گفت، به طوری که ابن‌کلس که با موسی دوستی داشت ـــ چنانکه گفته شده ـــ از آن پس نسبت به بطریق قبطیان کینه به دل گرفت (نک: مان، I/18؛ لویس، 180؛ گراف، همان، II/304).

فضای تسامح در عهد عزیز تا بدانجا بود که وی (در روایتی المعز) ابن‌مقفع را بر آن داشت تا با عالمان و قاضیان مسلمان نیز در مسائل اعتقادی به مناظره پردازد. در این مورد به خصوص از قاضی ابوالحسن‌علی‌بن نعمان فقیه اسماعیلی نام برده شده است (نک: لین‌پول، 119؛ ووستنفلد، 35؛ قس: ابن‌خلکان، ۴۱۷/۵). همچنین می‌توان به حضور ابن‌مقفع در مجلس مناظرهٔ خلیفه المعز با اسقف شامی یُونُس‌بن شمّاع اشاره کرد (نک: گراف، همان، II/251).

در روایات مربوط به مناظرات دینی در آغاز خلافت فاطمی مصر، همواره نام ابن‌مقفع به عنوان نمایندهٔ قبطیان دیده می‌شود. روایتهای پراکنده دال بر اینکه بطریق افرام او را به عنوان سخنگوی خود در مجلس مناظره پذیرفته، یا اینکه بطریق فیلوتئوس از او خواسته است تا بر پاسخی که خود نوشته بوده، مهر تأیید زند، از قدر و منزلت او در کلیسای یعقوبی اسکندریه حکایت دارد. این روایات در کنار عنایت ویژه‌ای که خلیفهٔ فاطمی نسبت به وی، به عنوان یک عالم توانا در مذهب خود داشته و او را به مجالس مناظرهٔ خود می‌خوانده است، بیان کنندهٔ این واقعیت است که او در این دوره تنها یک اسقف در شهری دور از مرکز چون اشمونین نبوده است.

دانستن چند زبان کارآمد از عواملی است که نباید تأثیر آن را در موفقیت ابن‌مقفع نادیده گرفت. تسلط بر ادبیات زبان قبطی ـــ که زبان مادریش بود ـــ و آشنایی وی با زبان یونانی او را با میراث فرهنگی هم‌کیشان خود پیوند می‌داد و تبحرش در ادب عربی او را قادر می‌ساخت تا ضمن استفاده از منابع عربی، آثار خود را در قالب این زبانِ نو پذیرفته بیافریند، زیرا که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق/ ۱۰م هنوز زبان متداول مسیحیان مصر، زبان قبطی بود (نک: مقدسی، ۲۰۳؛ در مورد دقت او در کاربرد زبان عربی، نک: گوئیدی، 117). ابن‌مقفع با آثاری که به زبان عربی تألیف نموده، در واقع دوره‌ای را در ادبیات قبطیان آغاز

1. Severus 2. *Geschichte*... 3. Philotheus 4. *Chronique*...

کرد که ادامهٔ آن به تدریج زبان قبطی را به فراموشی سپرد. این نه بدان معناست که شخص ابن‌مقفع عامل این دگرگونی بوده باشد، بلکه وی برجسته‌ترین فرد از نخستین مؤلفان قبطی است که تحت تأثیر نفوذ روزافزون زبان عربی، آن را به جای قبطی به عنوان ابزار نگارش به کار گرفتند (نک: گراف، همان، 300 - II/295).

آثار ابن‌مقفع از حیث محتوا نیز در ادبیات عربی-قبطی جایگاه ویژه‌ای دارند، به طوری که تاریخ او برای بطریقان اسکندریه، به عنوان تاریخ رسمی کلیسای قبطی یعقوبی پذیرفته شده و دیگر آثار او در مورد اعتقادات و آداب کلیسایی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در فرهنگ مسیحی مصر و حتی سرزمینهای مجاور گذارده است. چنانکه شخصیتهای سرشناس قبطی دوره‌های بعد، چون ابواسحاق ابن عسال و ابوالبرکات ابن کبر این دسته آثار او را مورد توجه قرار داده‌اند (نک: همان، II/410,439؛ نیز مینگانا، 150 - II/149).

وی همچنین در دفاع از باورهای یعقوبی خود و نقض عقاید مخالفان مسیحی خویش از نسطوری و ملکایی ردیه‌هایی پرداخته که از آن میان به خصوص باید به ردیهٔ او بر اسقف نسطوری دمشق، ایلیا (نک: گراف، همان، 135-II/134) و ردیهٔ وی بر سعیدبن بطریق، عالم ملکایی اهل مصر (همو، «فهرست[1]»، شم (10)114) اشاره کرد. البته آثار او نیز به نوبهٔ خود مورد رد و نقض مخالفان قرار گرفته است (مثلاً نک: همو، «تاریخ»، II/209, III/137). ترجمهٔ آثار او به زبانهای حبشی، سریانی و لاتین در سده‌های متقدم نیز خود نشان می‌دهد که آثار وی در سرزمینهای مجاور نیز رواج داشته است.

آثار:

۱. *سیر الآباء القدّیسین البطارکة*، در تاریخ بطریقان اسکندریه. ابن‌مقفع بیشتر شهرت خود را از تاریخی دارد که برای بطریقان اسکندریه تألیف کرده است. این اثر با بیان احوال قدیس مرقس که براساس روایات، بنیان‌گذار کلیسای اسکندریه بوده، آغاز می‌شود و به بطریق پنجاه و پنجم شنوده (۸۵۹ ـ ۸۸۰م) انجام می‌پذیرد. او برای تألیف این اثر مدت ۸ سال در کتابخانه‌های مختلف مصر علیا و سفلی جست‌وجو کرده و از منابع قبطی و یونانی، همچون نوشته‌های اُسیبیوس قیساری[2]، یوحنای اهل نیکیو[3] و یک تاریخ کهن قبطی صعیدی در کار خود بهره برده است (همان، II/301؛ بلت، 144). برخی کتاب ابن‌مقفع را با «تذکرهٔ آباء کلیسا[4]» در کلیسای رُم مقایسه کرده‌اند (نک: همانجا).

تاریخ بطریقان ابن مقفع بعدها توسط نویسندگان دیگر تکمیل گردید. نخستین کسی که بر تاریخ وی ذیل نوشت، میخائیل اسقف تنّیس بود که در ۱۰۵۱م شرح حال بطریقان اسکندریه را در فاصلهٔ ۸۸۰-۱۰۴۶م بر آن علاوه کرد و در ۱۰۸۸م موهوب‌بن منصوربن مفرج، شمّاس اهل اسکندریه، نوشتهٔ ابن مقفع را تهذیب و تنظیم کرد و شرح حال بطریق معاصرش کریستودُلُس[5] (۱۰۴۷-۱۰۷۷م) را بر آن افزود. چندی بعد نیز یوحنا بن صاعد ملقب به ابن‌قلزمی شرح زندگی بطریقان را در فاصلهٔ ۱۰۷۸-۱۱۶۶م بدان ضمیمه کرد (نک: گراف، همان، 302-II/301). تاریخ ابن مقفع بعدها در مغرب زمین اساس کار رنودو در «تاریخ بطریقان اسکندریه[6]» قرار گرفت (همانجا). همچنین این نکته نیز مطرح شده که ابن راهب مورخ مسیحی سدهٔ ۱۳م از تاریخ بطریقان و تاریخ مجامع ابن مقفع در کار خود به عنوان منابع اساسی استفاده کرده است (نک: سیداروس، 40). تاریخ بطریقان نه تنها منبع اصلی برای مطالعهٔ تاریخ کلیسای قبطی در قرون وسطی به‌شمار می‌رود، بلکه اطلاعات پرارزشی هم دربارهٔ تاریخ کلیسای حبشه و مسیحیان نوبه به دست می‌دهد (گراف، همان، II/302).

تاریخ ابن‌مقفع در فاصلهٔ ۱۹۰۴ ـ ۱۹۱۰م به کوشش زایبولد[7] در «مجموعهٔ نوشته‌های مسیحی شرقی[8]» در بیروت/ پاریس به چاپ رسید. این ویرایش بر اساس نسخ خطی متعدد صورت گرفته و با شرح حال بطریق پنجاه‌ودوم یوسف خاتمه می‌یابد. در همین اوان اوتز[9] ویرایش دیگری از کتاب را به همراه ترجمهٔ انگلیسی در چند بخش در سلسلهٔ انتشارات «آباء کلیسای شرق[10]» منتشر ساخت. در ۱۹۱۲م زایبولد چاپ جدیدی از کتاب را بر اساس نسخهٔ کهن هامبورگ به تحریر موهوب بن منصور انتشار داد که شرح احوال قدیس مرقس تا بطریق میخائیل را مشتمل بود (نیز نک: ملاحظات بروکلمان، 169-160). جدیدترین چاپ کتاب از ۱۹۴۳م به اهتمام «انجمن باستان‌شناسی قبطی[11]» و به کوشش یسّا عبدالمسیح، عزیز عطیه و بورمستر[12] در قاهره آغاز شده است (برای تلخیصها و گزیده‌های آن، نک: گراف، همان، II/304 به بعد).

۲. *کتاب المجامع*. این کتاب که دارای دو جنبهٔ تاریخی و کلامی است، در چهار فصل مرتب شده و مؤلف در آن ضمن ارائهٔ مختصری از تاریخ کلیسا از دیدگاه خاص خود، قصد داشته است که گفتار سعیدبن بطریق تاریخ‌نویس ملکایی را نقض کند. او سخن خود را با وصف ظهور خداوند در آدم تا صعود حضرت مسیح (ع) آغاز کرده، سپس به مناسبت موضوع کتاب به نقل نصوص کتاب مقدس و تعالیم رسولان و آباء پرداخته است. آنگاه به تفصیل مجامع چهارگانهٔ کلیسا، به‌ویژه مجمع خَلقیدونه[13] را از دیدگاه تاریخی-کلامی مورد بررسی قرار داده و همین موجب نامگذاری کتاب بوده است. وی در خاتمه به بیان نکاتی دربارهٔ روز ولادت حضرت مسیح (ع)، غسل تعمید، وفات و رستاخیز آن حضرت در اعتقاد مسیحیان یعقوبی پرداخته است (همان، II/34, 306-307).

متن عربی این کتاب بر اساس چندین نسخهٔ خطی از کتابخانه‌های پاریس و واتیکان به کوشش شبلی[14] در مجموعهٔ «آباء کلیسای شرق» در

---

1. *Catalogue...* 2. Eusebius of Caesarea 3. John of Nikiu 4. *Liber pontificalis.* 5. Christodulus 6. Renaudot, E., *Historia patriarcharum alexandrinorum.* 7. C. F. Seybold 8. *Corpus scriptorum christianorum orientalium.* 9. B. Evetts 10. *Patrologia orientalis.* 11. Société d'Archéologie Copte 12. O. H. E. Burmester 13. Chalcedon 14. P. Chébli

۱۹۰۵م به چاپ رسیده است (در مورد نسخه‌های خطی دیگر، نک: همو، «فهرست»، شم 235 ,(1) 132 ,(2)111، «تاریخ»، 308–II/307؛ *آمبروزیانا*، شم (E) 20).

کتاب المجامع به زبان حبشی نیز ترجمه شده و نسخه‌های خطی متعددی از آن در موزهٔ بریتانیا و مجموع عَبّادی در پاریس یافت می‌شود. این ترجمه در ادبیات حبشی با عنوان «مَصْحَف‌هِدار» (هدار یا هتور، نام یکی از ماههای قبطی است) نیز شناخته می‌شود (نک: کُنتی روسّینی، شم(6)129 ,(3) 128؛ گراف، همانجا).

این کتاب همچنین به زبان سریانی ترجمه شده و چند نسخهٔ خطی از این ترجمه در فهرستهای مختلف معرفی شده است (نک: مینگانا، شم 95 (M), 174 (C), 370 (B), 399 (C), 457 (B), 514 (M)؛ گراف، همانجا). ترجمه‌ای از این اثر نیز به لاتین توسط رنودو صورت گرفته که هنوز منتشر نشده است (همانجا).

گفتنی است که ابن‌مقفع در ۹۵۵م تکمله‌ای بر *کتاب المجامع* فراهم آورد که به «کتاب دوم» شهرت دارد. در ۹ فصل اول این تکمله همان موضوعات *کتاب المجامع* با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین بخش این کتاب فصل دهم آن است که به شرح و تفسیر «اعتقادات مکتب ازنیکی-قسطنطینی[1]» اختصاص یافته و برخورد جدلی به‌خصوص نسبت به نسطوریان در آن فراوان است. وی به‌ویژه به اسقف دمشق ایلیا علی بن عبید که او نیز کتابی در شرح همان اعتقادات نوشته بود، تاخته است.

ابن مقفع در این بخش از کتاب به نقض آراء یهودیان و متکلمان مسلمان معتزلی که به زعم او به «تجسم کلمهٔ خداوند» قائل بوده‌اند، نیز نظر داشته و از ابراهیم نظّام متکلم معتزلی (د ۲۳۱ ق/۸۴۵م) به نام یاد کرده است (نک: گراف، همان، II/308).

متن عربی «کتاب دوم» به کوشش لوروا[2] و گربو[3] به همراه ترجمهٔ حبشی و فرانسوی آن در ۱۹۰۰م در مجموعهٔ «آباء کلیسای شرق»، شم ۶، به چاپ رسیده است. این کتاب در برخی از نسخ خطی با عنوان «تفسیر الامانة وتأویل الفاظها» شناخته شده است (نک: دوسلان، شم (1)171؛ گراف، همان، II/309) و ابوالبرکات ابن کبر نویسندهٔ قبطی در اثر خود *مصباح الظلمة* خلاصه‌ای از ده فصل آن راارائه‌نموده است (*الوارث*، شم 10184، برگ 48 b به بعد؛ گراف، همانجا).

۳. *کتاب الایضاح*، که گاه *الدر الثمین فی ایضاح الاعتقاد فی الدین* نیز نامیده شده و در ۱۲ فصل به بررسی مسائل مختلف خداشناسی، مسیح‌شناسی و آداب کلیسایی پرداخته است. این کتاب اول بار در ۱۹۲۵ م به کوشش مرقس جرجس در قاهره و بار دیگر در ۱۹۷۲م با ویرایش و ترجمهٔ آلمانی به وسیلهٔ مایبرگر[4] در ویسبادن به چاپ رسیده است (در مورد دهها نسخهٔ خطی کامل و ناقص که تفاوتهایی با هم دارند، نک: تروپو، شم 170، جم؛ گراف، «فهرست»، شم 115، جم، «تاریخ»، 313 ,II/311؛ بخیت، ۵۳/۱، ۶۹). این کتاب به زبانهای حبشی و سریانی نیز ترجمه شده و نسخه‌های خطی متعددی از هر دو ترجمه نشان داده شده است (نک: دیلمان، شم 15؛ کنتی روسینی، شم ,(1)130 (1) 131؛ گراف، همان، II/311).

در ادبیات حبشی این ترجمه با عنوان «مَصْحَف ساویرس» (کتاب ساویرس) شناخته می‌شود (نک: همانجاها).

به طور کلی ابوالبرکات در فهرستی که از آثار ابن مقفع در *مصباح الظلمة* به دست داده (*آلوارث*، شم 10184، برگ 229)، برای ابن مقفع ۲۶ اثر برشمرده و در سندی دیگر ضمن شرح زندگی بطریق فیلوتئوس از ۲۰ تألیف او یاد شده است (نک: گراف، همان، II/300). برخی از آثار یاد شده در این دو فهرست در حال حاضر مفقود شناخته می‌شوند، ولی جز چند اثر مهم یاد شده، برخی دیگر از آثار ابن مقفع هم اکنون به صورت خطی در کتابخانه‌های جهان نگهداری می‌شوند، از جملهٔ آنهاست: *ترتیب الکَهَنوت*، در آداب کنیسه. نسخه‌ای از آن در قاهره یافت می‌شود؛ *البیان المختصر فی الایمان*، که نسخه‌هایی از آن در واتیکان و دیگر جایها نشان داده شده است؛ *استبصار العقل و منهاجه* یا *مصباح العقل*، که نسخه‌هایی از آن در پاریس و جاهای دیگر موجود است؛ *طب الغَمّ (النفس) وشفاءالحُزن*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بادلیان و کتابخانهٔ یعقوبی قُدس نگهداری می‌شود؛ *آلام المسیح (ع)*، که آن را از قبطی به عربی ترجمه کرده و نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ گوتا و کتابخانهٔ قبطی قاهره یافت می‌شود (برای نسخ خطی یاد شده و نسخ برخی دیگر از آثار او، نک: تروپو، شم (9)212؛ برج، شم 2854؛ بستانی، ۶۹/۴؛ گراف، همان، II/312-318). باید افزود نسخهٔ خطی کتاب *تریاق العقول* که به شمارهٔ ۴۰۳ در کتابخانهٔ بطریقی قبطی قاهره موجود است، به ابن مقفع نسبت داده شده که در واقع از آثار رشید ابوالخیر ابن طیب است (نک: همو، «فهرست»، 125؛ اشتاین اشنایدر، 37؛ قس: گراف، «تاریخ»، II/346).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ بخیت، محمد عدنان و نوفان رجاحمود، *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، عمّان، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ بستانی؛ مقدسی، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یحیی بن سعید انطاکی، «تاریخ»، همراه ج ۲ تاریخ سعیدبن بطریق، بیروت، ۱۹۰۹م؛ نیز:
Ahlwardt; *Ambrosiana*; Bellet, P.,"Severus Ibn al-Mukaffa'", *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIII; Brockelmann, Carl, *Katalog der orientalischen Handschriften... zu Hamburg*, Hamburg, 1969; "Chronique samaritaine", ed. & French tr. A. Neubauer, JA, 1869, S. 6, vol. XIV; Conti Rossini, C., "Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie", JA, 1913, S. 11, vol. II; *De Slane*; Dillmann, A., *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, 1847; EI²; Graf, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Gaire*, Vatican, 1934; id, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1944-51; Guidi, I., "Patrologia orientalis", RSO, 1911-1912, vol. IV; Lane-Poole, S., *A History of Egypt*, Karachi, 1977; Lewis, B., "Palṭiel: a note", *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, 1967, vol. XXX; mann, J., *The Jews in Egypt & in Palestine under the Fāṭimid Caliphs*, Oxford, 1969; Mingana, A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge, 1933-1936; *Pertsch*; Sidarus, A. Y., *Ibn ar-Rahibs Leben und Werk*, Freiburg, 1975; Steinschneider, M., *Polemische*

1. Nizänisch – konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse.
2. L. Leroy
3. S. Grébaut
4. P. Maiberger, *Das Buch der kostbaren Perle*.

und apologetische Literatur in arabischer Sprache, Leipzig, 1877; Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1974; Wüstenfeld, F., "Geschichte der Fatimiden Chalifen", *Schriften zur arabisch – islamischen Geschichte*, Frankfurt, 1986.

احمد پاکتچی

اِبْنِ مُقْلِه، ابوعلی محمد بن علی بن حسین (حسن) بن عبدالله بغدادی (شوال ۲۷۲ ـ ۳۲۸ / مارس ۸۸۶ ـ ۹۴۰)، ادیب، خوشنویس، مبتکر و مبدع خطوط مختلف و وزیر عباسیان. مقله لقب پدرش ابوالعباس علی بن حسین (ابن ندیم، ۱۲) و به معنای چشم یا سیاهی و سفیدی یا حدقهٔ چشم است (نک: ابن منظور). اما بعضی نوشته‌اند که مقله لقب مادر پدر یا مادر یکی از نیاکان وی بوده که پدرش وی را به رقص وامی‌داشته و به او می‌گفته است: «یا مقلة ابیها» (یاقوت، ۲۸/۹) و گویا به همین سبب فرزندان وی به ابن مقله شهرت یافته‌اند. ابوالعباس، پدر ابن مقله خطی زیبا داشته و قرآنی نوشته بود که ابن ندیم آن را دیده بوده است. ابوالعباس در ۶۷ سالگی (۳۰۹ ق) درگذشت (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۲۹/۹ ـ ۳۰).

گرچه بعضی از متأخران اصل خاندان ابن مقله را از بیضای فارس نوشته‌اند (مدرس، ۲۲۷/۸؛ بیانی، ۵/۴)، اما این مطلب به درستی روشن نیست. ابن مقله در بغداد زاده شد و نزد کسانی چون ابوالعباس ثعلب و ابوبکر ابن درید به کسب دانش پرداخت و در علوم ادبی تبحر یافت (ابن جوزی، ۳۰۹/۹؛ ذهبی، ۲۲۴/۲۵ ـ ۲۲۵).

او در ۲۸۸ ق و در ۱۶ سالگی به دستگاه ابو عبدالله محمد بن داوود بن جراح راه یافت و به دبیری پرداخت، اما بعد از ۸ ماه از ابن جراح جدا شد (ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، ۲۲۵/۵). ظاهراً نخستین سمت دیوانی او گردآوری مالیات اراضی فارس بود (ابن خلکان، ۱۳/۵) و پس از آن چندی در دستگاه ابوالحسن علی بن محمد بن فرات سمت دبیری یافت (تنوخی، ۱۶۸) و ابن فرات در حق وی بسیار نیکی کرد و افزون بر شغل دبیری مسئولیتهای دیگری برعهدهٔ او نهاد که برایش منافعی در برداشت (هندوشاه، ۲۰۸ ـ ۲۰۹).

در ۲۹۶ ق که ابن فرات به وزارت رسید، سمت دبیری و ریاست دیوان خاتم را به ابن مقله سپرد (صابی، ۱۳۵، ۱۹۸، ۲۳۷، ۳۴۰). در ۲۹۹ ق بعد از دستگیری ابن فرات و برکناری وی از وزارت و روی کار آمدن ابوعلی محمد بن عبید بن یحیی بن خاقان و علی‌بن عیسی‌بن جراح، ابن مقله مخفی شد. چون ابن فرات در ۳۰۴ ق بار دیگر به وزارت رسید، ابن مقله نیز از اختفا بیرون آمد. این بار او عهده‌دار دبیری سیده،مادر المقتدر و فرزندان الراضی، امیر ابوجعفر و امیر ابوالفضل و حاجب المقتدر نصر قشوری و شفیع مقتدری گردید و در عین حال جزء خواص دستگاه ابن فرات بود،تا آنکه میان ابن فرات و نصر قشوری اختلاف و دشمنی افتاد و ابن مقله از این حادثه نگران شد، ولی قشوری و ابن حواری او را به طمع وزارت انداختند. پس با آنان همدست شد و اخبار پنهان دستگاه ابن فرات را در اختیار آنان نهاد (همدانی، ۱۸ ـ ۱۹؛ *العیون و الحدائق*، ۴(۲)/۲۸؛ ابن اثیر، ۱۴۰/۸). در ۳۰۶ ق پس از سعایتها و دشمنیهای آشکار این گروه، ابن فرات از وزارت برکنار و دستگیر و اموالش مصادره شد و حامدبن عباس به وزارت رسید و ابن مقله از سوی علی بن عیسی که در این هنگام ریاست دیوانها را برعهده داشت، به نظارت امور مالی ناحیهٔ سواد انتخاب شد (صابی، ۴۴؛ ابن جوزی، ۳۰۹/۶).

چون در ۳۱۱ ق ابن فرات بار سوم به وزارت المقتدر رسید، ابن مقله را دستگیر کرد و او را با ابن حواری و ابوالقاسم سلیمان بن حسن، نخست به بصره، سپس به اهواز و بعد به شیراز تبعید کرد. ابن مقله سرانجام در ۳۱۲ ق به شیراز رسید و با آنکه ابن فرات به حاکم شیراز دستور قتل او را داده بود، اما جان بدر برد (قرطبی، ۱۱۳ ـ ۱۱۴؛ صابی، ۴۴، ۴۵، ۴۷؛ همدانی، ۴۲، ۴۶) ولیکن اموال وی که نزدیک به ۱۰۰ هزار دینار بود، مصادره شد (ابن جوزی، همانجا). در ۳۱۴ ق به هنگام وزارت دوم علی بن عیسی، ابن مقله بار دیگر قدرت یافت، اما شغل رسمی پیدا نکرد. او گزارشهایی راجع به ابو طاهر قرمطی که در شهر انبار بود، تهیه می‌کرد و به نصر قشوری حاجب می‌رسانید و نصر و المقتدر او را بدین کار تشویق می‌کردند. از همین رو در ۳۱۶ ق پس از آنکه علی بن عیسی از وزارت برکنار و به وسیلهٔ هارون بن غریب دستگیر شد و اموالش مصادره گردید، به توصیهٔ نصر حاجب، المقتدر ابن مقله را به وزارت برگزید (ابو علی مسکویه، ۱۸۴/۱، ۱۸۵، ۱۸۷). ابن مقله برادر خود حسن بن علی را ریاست دیوان خاصه و دیوان دارالخلافه (دیوان مکاتبات) و برادر دیگر خود عباس بن علی را ریاست دیوان فرات و دیوان سپاه بخشید و پسران خویش را که مورد لطف خلیفه قرار گرفته و خلعت یافته بودند، به ریاست دواوین دیگر گماشت (قرطبی، ۱۳۴، ۱۳۵). در ۳۱۷ ق هنگامی که المقتدر به مدتی کوتاه خلع گردید و القاهر بالله خلافت یافت، از ابن مقله خواست که در وزارت بماند، اما او نپذیرفت. از این رو زمانی که المقتدر بار دیگر به خلافت رسید، وی را همچنان در سمت وزارت نگه داشت (همو، ۱۴۴؛ همدانی، ۶۱، ۶۲) و سرانجام پس از ۲ سال و ۴ ماه که عهده‌دار وزارت المقتدر بود (*العیون والحدائق*، ۴(۱)/۳۵۰)، در ۳۱۸ ق برکنار و زندانی شد و پس از مصادرهٔ اموالش بار دیگر به شیراز تبعید گردید (همدانی، ۶۷؛ ابن خلکان، ۱۱۴/۵).

در ۳۲۰ ق با درگذشت المقتدر و به خلافت رسیدن دوبارهٔ القاهر، به توصیهٔ اطرافیان خلیفه از جمله مؤنس خادم، ابن مقله بار دیگر به وزارت رسید و چون در شیراز بود تا آمدن وی ابوالقاسم عبیدالله بن محمد کَلْوَذانی به عنوان جانشین وی انتخاب شد. ابن مقله پس از آمدن به بغداد زمام امور را به دست گرفت و چون کلوذانی در غیبت وی افراد خاندان خود را در مناصب مهم گمارده و نسبت به خاندان ابن مقله بی‌اعتنایی روا داشته بود، مورد بازخواست قرار گرفت و دستگیر شد. ابن مقله در این دوره از وزارت خود سختگیری بسیار نمود و اموال افراد مختلفی را مصادره و آنان را دستگیر کرد (قرطبی، ۱۸۵؛

همدانی، ۷۱، ۷۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۳/۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷).

ابن مقله در ۳۲۱ ق با محمد بن یاقوت از نزدیکان خلیفه درگیر شد و با مؤنس خادم و یلبق و علی بن یلبق از امرای دستگاه خلافت همدست گردید و در صدد خلع القاهر از خلافت بود که توطئهٔ آنان آشکار و ابن مقله هم ناگزیر مخفی شد و مؤنس خادم نیز گرفتار آمد. بدین ترتیب وی ۹ ماه و ۳ روز وزارت القاهر را عهده‌دار بود (همدانی، ۷۷ ـ ۷۸؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۹/۱ ـ ۲۶۵). او تا به خلافت رسیدن الراضی بالله پنهان بود، سپس نوبت دیگر در ۳۲۲ ق به فرمان الراضی بالله به وزارت منصوب شد و ابن بار نیز افرادی چون ابوالعباس احمد بن عبیدالله خصیبی و سلیمان بن حسن از وزیران دورهٔ المقتدر را تبعید و اموالشان را مصادره کرد. همچنین محمد بن یاقوت دشمن دیرینهٔ خویش را نیز به زندان افکند و اموالش را مصادره کرد (صولی، ۵؛ همدانی، ۸۳؛ ابوعلی مسکویه، ۳۱۸/۱ ـ ۳۱۹؛ ابن جوزی، ۳۰۹/۶). در وزارت سوم او بود که محمد بن احمد معروف به ابن شنبوذ قاری را به علت قرائتهای شاذی که داشت، تازیانه زدند تا توبه کند و ابن شنبوذ در زیر ضربات تازیانه، ابن مقله را نفرین کرد و از خدا خواست که دست وی قطع شود (ابن ندیم، ۳۴؛ صولی، ۶۲ ـ ۶۳). در ۳۲۳ ق الراضی به پسر وی ابوالحسن ـ با آنکه بیش از ۱۸ سال نداشت ـ به عنوان جانشین پدر مسئولیتهایی واگذاشت (همدانی، ۹۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۲۱/۱). نیز در همین سال بود که ابن مقله به دستور خلیفه برای فرو نشاندن شورش ابو محمد حسن بن عبدالله ناصرالدولهٔ حمدانی به موصل رفت، اما ناصرالدوله پیش از آنکه وی به موصل برسد،از آنجا خارج شد. بدین سبب او مدتی در موصل ماند. ابن مقله در این دوره از وزارت خود نتوانست امیران موصل و ابن رائق حاکم واسط را که دارای قدرت بودند، رام خود سازد و کاری کند که ابن رائق مالیاتهای واسط و بصره را به بغداد فرستد، سرانجام در مبارزهٔ سختی که بین او و دشمنانش درگرفت، ابن مقله مجبور به استعفا گردید. وی برای سرکوب ابن رائق، نامه‌ای به بجکم نوشت و او را به طمع امیر الامرائی افکند و به بغداد دعوت کرد و ظاهراً الراضی را نیز با خود همراه ساخت، اما سرانجام در ۳۲۴ ق دستگیر و زندانی شد. در زندان هم که بود کوشید تا نظر خلیفه را بگرداند، ولی توفیقی نیافت و چون بیم آن می‌رفت که با نوشته‌هایش موجب آشوب شود، با درخواست ابن رائق ـ که امیرالامرا شده بود ـ و تصویب قضات، دست راست وی را بریدند و بار دیگر به زندان افتاد (ابوعلی مسکویه، ۲۸۷/۱، ۲۹۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۶؛ همدانی، ۹۳، ۹۴، ۹۸ ـ ۱۱۰). ولی چون الراضی پشیمان شده بود، دستور داد که ثابت بن سنان بن ثابت بن قره، پزشک معروف به مداوای او بپردازد، اما مداوا سودی نبخشید، پس نوشتن با دست چپ را تمرین کرد و حتی قلم را به آرنج دست راست می‌بست و می‌نوشت. گفته شده که او در این کار هم موفق گردید. از این رو در همان زندان مکاتبات بسیاری با افراد از جمله با الراضی داشت و به الراضی نوشت که اگر او را به وزارت برگزیند، حاضر است ۳ میلیون دینار بپردازد، چه، با دست چپ هم قادر است بنویسد. بعضی نوشته‌اند که این خود دسیسهٔ الراضی برای امتحان او بود. چون اطرافیان الراضی از وی ایمن نبودند، زبانش را هم بریدند و به این ترتیب زندگی پرتلاطم او پایان یافت و در بغداد به خاک سپرده شد (همو، ۱۰۹، ۱۱۰؛ ثعالبی، ۱۶۸؛ ابن جوزی، ۳۱۱/۶؛ ابن خلکان، ۱۱۳/۵ـ۱۱۵؛ صفدی، ۱۱۱/۴).

ابن مقله توانست در روزگاری که امیران ترک بخش اعظم قدرت را در اختیار داشتند، سه نوبت به وزارت خلفای عباسی برسد، اما سرانجام جان را برسر این کار نهاد. ابن مقله در علوم و فنون مختلف دست داشت، از جمله در فن بلاغت، حفظ لغت، آشنایی به علم اعراب و فنون شعر استاد بود. اشعار وی زیبا و ملیح بود و توقیعات او نمونه و بسیار زیبا شمرده شده است (قرطبی، ۱۳۵ـ۱۳۶). قسمتی از اشعار وی را ابن خلکان (۱۱۶/۵ـ۱۱۷)، ابن طقطقی (صص ۲۷۱ـ۲۷۲)، ذهبی (۲۲۶/۱۵) و صفدی (۱۱۰/۴ـ۱۱۱) در کتب خویش آورده‌اند، اما بیشتر شهرت او در هنر خوشنویسی است. اختراع نوعی خط به نام «خط منسوب» که بعدها به دست ابن بواب تکمیل شد، به او یا برادرش ابوعبدالله حسن منسوب است.

ابن ندیم (ص ۱۲) نوشته است که ابن مقله و برادرش به سبک خط پدرشان می‌نوشتند و با اینکه گروهی از خانواده و فرزندانشان در زمان حیات این دو و بعد از آنان به نویسندگی و خطاطی مشغول بودند، ولی به پایهٔ این دو نفر نمی‌رسیدند و مرتبهٔ کمال هنر خطاطی مخصوص ابوعلی و ابوعبدالله بود. ثعالبی نوشته است که خط ابن مقله در زیبایی ضرب‌المثل بود، زیرا نیکوترین خطوط دنیا شمرده می‌شد، همانند خط وی را نه کسی دیده و نه نشانی داده و در این هنر چنان والا بود که نمی‌توان وصف کرد و صاحب بن عباد در بیتی خط او را بوستان دل و چشم خوانده است (صص ۱۶۶ـ۱۶۷). همو ضمن ستایش خط وی به‌نامه‌ای اشاره کرده که در کلیسای قسطنطنیه بوده است و در جشنها آن را در حجرهٔ ویژه‌ای از حجره‌های عبادت به نمایش می‌گذاشتند و از زیبایی و ملاحت آن درشگفت می‌ماندند (همانجا). یاقوت (۲۹/۹) نوشته است که ابوعلی در خط توقیع و ابوعبدالله برادرش در خط نسخ یگانه بوده‌اند، اما کمال از آن ابوعلی وزیر بود، زیرا که او حروف را هندسی کرد و در زیبا نوشتن آنها دقتی وافر داشت. بیشتر کسانی که شرح حال وی را نوشته‌اند او را نخستین مخترع و مبتکر رسم‌الخط بدیع و شیوهٔ جدید خط عربی دانسته‌اند (نک‍: ابن خلکان، ۱۱۷/۵؛ ابن طقطقی، ۲۷۰؛ هندوشاه، ۲۰۸؛ ذهبی، ۲۲۹/۱۵؛ صفدی، ۱۱۰/۴؛ قلقشندی، ۲۳/۳ـ۳۴). اگرچه بعضی نوشته‌اند که پیش از ۲۰۰ ق خطوطی بجز خط کوفی دیده شده است، اما اکثر دانشمندان ابن مقله را اولین مبتکر و مخترع خط عربی دانسته‌اند و پس از وی افرادی چون محمدبن سمسانی و محمدبن اسعد شیوهٔ او را فرا گرفتند و ابوالحسن علی بن هلال معروف به ابن بواب، این شیوه را از آن دو

آموخت و تکمیل و تنقیح کرد و بیشتر خطوطی که ابن مقله پدید آورده بود، وی آنها را کمال بخشید (همو، ۱۳،۱۱/۳). ابن مقله در مورد اندازهٔ حروف و اعتبار صحت آنها، کیفیت به دست گرفتن قلم و هنگام نوشتن و گذاردن برروی کاغذ، ترتیب تراشیدن قلم و ملاکهای زیبایی خط و مانند اینها، مطالبی بیان داشته است (همو، ۴۵۴/۲ـ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۳۳/۳ـ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۸، ۵۱).

ابن‌مقله ۱۲ قاعده بر زیبایی خط معین کرد که عبارتند از: ترکیب، کرسی، نسبت، ضعف، قوت، سطح، دور، صعود مجاز، نزول مجاز، اصول، صفا و شان (بهشتی، ۱۶۴). خطوطی که ابن مقله اختراع کرد، عبارتند از: محقق، ریحان، ثلث ریحان، توقیع، رقاع و نسخ که مدار آنها را بر دایره و سطح نهاد و چون خط کوفی پنج دانگ و نیم سطح و نیم دانگ دور بیشتر نداشت، وی در خط محقق یک دور به جهت زیبایی برآن افزوده و خط ریحان را تابع خط محقق قرار داد، جز اینکه خطوط مستقیم را بلند و سرآنها را اندکی متمایل ساخت و به حرف «ی» دور بیشتر داد. خط ثلث، چهار دانگ آن مسطح و دو دانگ آن مدور و خط توقیع، سه دانگ مسطح و سه دانگ مدور و خط رقاع خفی‌تر از توقیع است و به یکدیگر شباهت دارند و رقعه‌ها را بدان می‌نوشته‌اند و خط نسخ چهار دانگ آن دور و دو دانگ آن سطح است و مدار تعلیم این خطوط برنقطه است. وی خط نسخ را در ۳۱۰ ق در زمان المقتدر عباسی و وزارت ابن فرات اختراع و وضع کرد که به مناسبت سهولت در تحریر، ناسخ خطوط دیگر شد و از همین رو «نسخ» نام گرفت و از همان زمان در ممالک اسلامی شایع و رایج گردید. ابن مقله هرکدام از این خطوط را برای نوشتن مطلبی مخصوص تعیین کرد (*نامهٔ دانشوران*، ۷۳/۵ـ۷۴؛ ایرانی، ۹۱ـ۹۴). وی الف را مقیاس اساسی حروف می‌دانست (بابا، ۸۳).

آنچه از آثار ابن مقله دردست است، اینهاست: *رسالة فی علم الخط والقلم*، که در دارالکتب موجود است (*الفهرس التمهیدی*، ۵۴۸)؛ *رسالة فی میزان الخط*، که در مکتبهٔ عطارین تونس نگهداری می‌شود (بابا، همانجا)؛ مرقعی از خطاطان مختلف در کتابخانهٔ سلطنتی (سابق) در تهران (شم ۱۲۴) موجود است (آتابای، ۲۴۵) که انتساب قطعه‌ای از آن به ابن مقله قابل تأمل است. از وی چند نامه نیز برجای مانده که در مآخذ از آنها یاد شده است: نامه‌ای برای فرماندهان سپاه و حکام ولایات (قرطبی، ۱۴۹ـ۱۵۰)، نامه‌ای برای ابوعبدالله بریدی (ابوعلی مسکویه، ۳۲۹/۱) و نامه‌ای برای ابن فرات آنگاه که در زندان بوده و از او تقاضای بخشودگی کرده است (ابن تغری بردی، ۲۶۸/۳ـ۲۶۹).

برادر وی ابوعبدالله حسن (۲۷۸ـ۳۳۸ ق / ۸۹۱ـ۹۴۹ م) نیز از خطاطان و کاتبان معروف به شمار است و ظاهراً خط نسخ او از ابوعلی زیباتر بوده است (یاقوت، ۲۹/۹). او در زمان وزارت برادرش ابوعلی ریاست دیوان خاصه و بعضی دیوانهای دیگر را برعهده داشت، اما در زمان القاهر چون برادرش دستگیر شد، اموال او نیز مصادره گردید (همو، ۳۳/۹).

ابوالحسن علی فرزند ابن مقله (۳۰۵ـ۳۴۶ ق / ۹۱۷ـ۹۵۷ م) نیز چون دیگر افراد خانواده خطاط بود و کتابت می‌کرد (ابن ندیم، همانجا). وی در دوران زندگی پدرش ریاست بعضی دواوین را برعهده داشت و در ۳۳۱ ق به وزارت المتقی رسید، اما بعد از آنکه المتقی به وسیلهٔ ابوالوفاء توزون ترک دستگیر شد، ابوالحسن نیز گرفتار آمد (مسعودی، ۲۴۷/۴، ۲۴۹، ۲۵۰) و سرانجام براثر سکته درگذشت (یاقوت، ۳۰/۹).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمدبن علی، *الفخری*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمدبن علی، *تجارب الامم*، به کوشش هـ. ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴ م؛ ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، قاهره، ۱۳۴۵ ق؛ بابا، کامل، *روح الخط العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ بهشتی، حسین، «ابن مقله مخترع خط نسخ»، *جلوه*، تهران، مرداد ماه ۱۳۲۴ ـ آبان و آذر ۱۳۲۵ ش، س ۱ و ۲، شم ۲، ۳، ۴؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضرة واخبار المذاکرة*، به کوشش، د. س. مرگلیوث، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد، *ثمار القلوب*، قاهره، مطبعة الظاهر؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش ابراهیم زیبق وشعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، *الوزراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ صولی، محمدبن یحیی، *اخبار الراضی بالله والمتقی لله*، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ *العیون والحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ *الفهرس التمهیدی*، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ الطبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قلقشندی، احمدبن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۹ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یاقوت، *بلدان*.

علی رفیعی

اِبْنِ مَکانِس، عنوان چند تن از مشاهیر یکی از خاندانهای قبطی الاصل مصر که بعضی از آنان در عهد ممالیک برجی یا چرکسها، عهده‌دار مناصب مهم حکومتی بوده‌اند. القاب و عناوین آنان نشان می‌دهد که در مصر از مقام و منزلت اجتماعی ممتازی برخوردار بوده‌اند. مشهورترین افراد این خاندان اینانند:

۱. **فخرالدین ابوالفرج عبدالرحمن بن‌شمس‌الدین عبدالرزاق بن عَلَم‌الدین ابراهیم** (آخر ذیحجهٔ ۷۴۵ ـ ذیحجهٔ ۷۹۴ / مهٔ ۱۳۴۵ ـ نوامبر ۱۳۹۲)، شاعر، کاتب و وزیر. او در قاهره تولد یافت (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۸۵/۴). پدرش از دبیران دیوان بود. او نیز که کودکی باهوش بود، به ادب روی آورد و شعر را نزد برهان‌الدین قیراطی (د ۷۸۶ ق) و دیگران فرا گرفت و ملازمت بدرالدین محمدبن ابراهیم بشتکی را اختیار کرد (ابن حجر، *الدرر*، ۱۱۹/۳).

فخرالدین با همهٔ ضعفی که در عربیت داشت، در پرتو هوش و ذکاوت خدا داد، در نظم و نثر عربی مهارت یافت و در فن کتابت کارآزموده شد. به علاوه خط خوشی داشت و علم حساب نیز

می‌دانست، از این‌رو بارها به عنوان ناظر در دستگاههای دولتی به خدمت حکام برجی درآمد و نیز به مقام وزارت و دیگر مناصب عالی حکومتی دست یافت (ابن فرات، ۹ (۱) / ۲۳۷، ۹ (۲) / ۳۲۲؛ ابن حجر، همانجا، *انباء*، ۱۳۲/۳). در ۷۹۲ ق مورد خشم الملک الظاهر برقوق قرار گرفت، شکنجه شد و همهٔ دارایی‌اش مصادره گردید. او خود در دو بیت زیبا که به همین مناسبت سروده، انگیزهٔ این کار را جادوی شعر خویش و کینه‌توزی و حسادت بدخواهان یاد کرده است (همو، *الدرر*، ۱۲۰/۲؛ ابن تغری بردی، همانجا، *النجوم*، ۱۳۱/۱۲؛ ابن ایاس، ۲۹۳/۱). وی در ربیع‌الاول ۷۹۴ از سوی برقوق به وزارت سرزمین شام منصوب گردید و راهی دمشق شد (ابن فرات، ۹ (۲) / ۲۹۹) و هنگامی که برقوق به حلب عزیمت کرد، در رکاب وی بود. فخرالدین در حلب و دمشق در کنار امور حکومتی با فضلا و دانشمندان نیز مباحثاتی داشت (ابن حجر، همانجا). او در رمضان همان سال معزول گردید و همراه برادرش زین‌الدین و فرزندش مجدالدین به مصر احضار شد (ابن فرات، ۹ (۲) / ۳۰۷؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، همانجا؛ ابن ایاس، ۲۹۸/۱). گویند سلطان درنظر داشت منصب وزارت قاهره را به او تفویض کند، اما وی را در بین راه مسموم کردند و او از آن توطئه جان سالم به در نبرد (ابن حجر، *انباء*، همانجا؛ ابن تغری بردی، همانجا). ابن فرات مرگ او را، هنگام مراجعت از شام، براثر بیماری ذکر کرده است (۹ (۲) / ۳۲۳). در قاهره هیچ یک از اعیان و رجال در مراسم تشییع و تدفین او شرکت نکردند (همانجا).

در منابع موجود از فخرالدین‌ابن مکانس به عنوان شاعری مسلمان و حنفی مذهب یاد کرده‌اند (همو، ۹ (۲) / ۳۲۲؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ فروخ، ۸۲۶/۳)، حتی بعضی با استناد به دو بیت شعر او که در مدح حضرت علی (ع) سروده (علی‌خان، ۷۴/۵)، وی را شیعی مذهب دانسته‌اند (شوشتری، ۵۸۲/۲؛ امین، ۳۹۶/۸)، اما او گرچه اسلام اختیار کرده بود، ظاهراً مانند دیگر قبطیان مصر در مسیحیت خویش پایدار بوده و چندان رعایت حرمت مقدسات اسلامی را نمی‌کرده است و به هنگام وفات، چند دختر در خانه داشته که همه ترسا بوده‌اند (ابن تغری‌بردی، همانجا، به‌نقل‌ازمقریزی؛ ابن عماد، ۳۳۴/۶). شیخوباتوجه به همین‌دلایل، وی رایک‌شاعرمسیحی قلمدادکرده است (۴۲۴/۱-۴۲۵).

فخرالدین از شعرای برجستهٔ مصر در روزگار خود بود و هیچ‌یک از هم‌نژادانش در فضل و ادب و فصاحت و بلاغت به پای وی نرسیده‌اند (ابن تغری بردی، *النجوم*، همانجا). وی به شیوهٔ جمال‌الدین ابن‌نباته (د ۷۶۸ ق) شعر می‌سرود (ابن حجر، *الدرر*، ۱۱۹/۳؛ نواجی، ۸-۱۰؛ سلام، ۱۳۳/۱). شعر او با همهٔ صنعتگرایی، ساده و روان و مورد استقبال عموم بود. پس از وفات وی نیز نسخه‌های متعدد دیوانش تا دهها سال در میان مردم مصر دست به دست می‌شد (ابن تغری بردی، همانجا). فخرالدین در فنون مختلف مدح، حکمت، لغز، عتاب، وصف و خمریات شعر می‌سرود (همو، *المنهل*، ۸۵/۴-۸۷؛ نواجی، همانجا؛ فروخ، ۸۲۶/۳-۸۲۷). با توجه به قصیده‌ای که به تقلید از متنبی سروده (نواجی، ۳۵۲-۳۵۴) و ارجوزهٔ مشهور وی (شیخو، ۴۲۵/۱؛ نیز نک‍: آثار) و موشح ۵۱ بندی او (نواجی، ۳۰۸-۳۱۳؛ نیز نک‍: سلام، ۳۰۴/۱) و نمونهٔ جالبی از زَجَل (ترانه‌های عامیانه) که ابن تغری بردی (همان، ۸۷-۹۰) از او نقل کرده، پیداست که او، از هیچ یک از سبکهای رایج در آن زمان روگردان نبوده است (نک‍: شیخو، همانجا). اشعار وی از نظر صناعات بدیعی مورد توجه دانشمندان و ادبای پس از وی قرار گرفته است (نک‍: نواجی، ۹؛ علی‌خان، ۵۳/۲، ۸۰/۳، ۸۸، ۴۸/۵، ۷۳-۷۴، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۴). نثر شیوای او را نیز ابن حجر ستوده و با اشاره به قسمتی از رسالهٔ مفصل وی که به بدرالدین بشتکی نوشته (نک‍: آثار)، گفته است که تاکنون نثری نیکوتر از آن نشنیده است (*انباء*، ۱۳۲/۳-۱۳۳؛ قس: فروخ، ۸۲۶/۳).

فخرالدین با عده‌ای از شعرا و ادبای هم‌روزگارش مکاتبه داشت و قطعات منظوم و منثور رد و بدل می‌کرد که ابن حجهٔ حموی، بدرالدین ابن صاحب و شرف‌الدین عیسی بن حجاج العالیه از آن جمله‌اند (ابن حجه، ۳۸۱؛ سلام، ۱۱/۲، ۱۵، ۲۲۷-۲۲۸). ابن حجر نیز بارها با او دیدار کرده و از راویان شعر اوست (نک‍: *الدرر*، ۱۲۰/۳، *انباء*، ۱۳۲/۳).

آثار: ۱. *دیوان* او که فرزندش مجدالدین گرد آورده است (ابن عماد، ۱۵۶/۷). بروکلمان فهرستی از نسخه‌های خطی آن را معرفی کرده است (GAL, II/16; GAL, S, II/7). ضمناً نسخه‌ای عکسی نیز در کتابخانهٔ حکیم نجف (نجف، ۱۱۸/۱) و دارالکتب (سید، ۴۵۴/۱) وجود دارد که برگرفته از نسخهٔ ایاصوفیه (شم ۳۹۵۴) است. همچنین قصیده‌ای از فخرالدین در وین (فلوگل، I/475-476) و دو ارجوزه در لیدن (ورهووه، VII/424) موجود است (نیز نک‍: زیدان، ۱۳۵/۳؛ شیخو، همانجا). قصایدی از وی نیز در نسخه‌ای از *دیوان* عمری موصلی آمده است (نقشبندی، ۲۷۰). سیوطی (۵۷۲/۱)، زرکلی (۳۱۰/۳)، زیدان (همانجا) و دیگران اثری از او با عنوان *دیوان انشاء* یاد کرده‌اند، اما از آنجا که در فهرست هیچ یک از کتابخانه‌ها به چنین اثری اشاره نشده، احتمال می‌دهیم که مراد از *دیوان انشاء*، بخشی از *دیوان* وی بوده باشد (نک‍: شیخو، همانجا)؛ ۲. *رسالة*، گفت و گویی است میان ۵۴ نفر که هریک از ایشان حرفه‌ای جدا از دیگری دارد و شرط گفت و گو میان آنان این است که هرکدام فقط با عباراتی متناسب با حرفهٔ خود با دیگری صحبت کند. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب (خدیویه، ۳۱۴/۴) موجود است؛ ۳. *الرسالة للبشتکی*، نامه‌ای است خطاب به‌بدرالدین بشتکی (نک‍: ابن حجر، همانجا) که نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*آلوارت*، VII/456)؛ ۴. *عمدة الحرفاء وقدوة الظرفاء*، ارجوزه‌ای است در آداب ندیمی (خدیویه، همانجا). شیخ بهایی گزیده‌ای از آن را با اشاره به طولانی بودن آن نقل کرده و آن را به مجدالدین، فرزند مؤلف، نسبت داده است (۱۱۷/۱-۱۲۳؛ نیز نک‍: *آلوارت*، VII/84). علاوه بر نسخه‌هایی که بروکلمان معرفی کرده (GAL, II/17؛ GAL, S، همانجا)، می‌توان نسخهٔ موزهٔ عراق (نقشبندی،

۴۲۹) را نیز بدانها افزود؛ ۵. *اللطائم والاشناف*، ارجوزهٔ دیگری است مشتمل بر ۵۷۲ بیت که به شیوهٔ *الصادح والباغم* اثر ابن هَبّاریـه (ه م) به رشتهٔ نظم درآمده است (خدیویه، همانجا؛ نیز نک: GAL,S، همانجا)؛ ۶. مزدوجة، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب (خدیویه، همانجا) و برلین (*آلوارت*، VII/456) موجود است؛ ۷. *وصیة*، ارجوزه‌ای است در آداب ندیمی که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب (خدیویه، ۱۴۵/۷؛ GAL، همانجا) موجود است (نک: شم ۴).

بغدادی نیز اثری با عنوان *نبذة من الدرّ النظیم فی آداب الساقی والندیم* (۵۳۲/۱) به وی نسبت می‌دهد که در فهرست هیچ یک از کتابخانه‌ها دیده نشد.

۲. **کریم‌الدین عبدالکریم بن شمس‌الدین**، برادر فخرالدین. اطلاع ما از زندگی وی اندک است. وی نیز مانند برادرش نخست مسیحی بود و سپس اسلام آورد و به سمت قضا منصوب شد (شیخو، ۴۲۸/۱). در ۷۸۸ ق الملک الظاهر برقوق نظارت سپاه را به او سپرد (ابن ایاس، ۲۶۴/۱). در ۷۸۹ ق به دستور ملک او را به جرم برپا کردن مجالس لهو ولعب و شرابخواری دستگیر و مجازات کردند، اما پس از ۱۰ روز به سرکار خود بازگشت (ابن فرات، ۹ (۱) / ۵؛ ابن ایاس، ۲۶۶/۱؛ نیز نک: شیخو، ۴۲۹/۱). وی در ۷۹۱ ق در دستگاه دولت، عنوان مشیرالدوله یافت (ابن فرات، ۹(۱)/۹۵).

۳. **زین‌الدین نصرالله بن شمس‌الدین**، برادر دیگر فخرالدین که با لقب قاضی از او یاد شده است. وی در ۷۹۱ ق / ۱۳۸۹ م صاحب دیوان امیر یلبغا ناصری گردید (همانجا).

۴. **مجدالدین فضل‌الله** (۷۶۹-۸۲۲ ق / ۱۳۶۸-۱۴۱۹ م)، فرزند فخرالدین، شاعر و ادیب. وی ادبیات عرب را نزد پدر فرا گرفت و نحو و لغت و فقه حنفی را نیز آموخت (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۵۸/۱۴). به گفتهٔ سخاوی (۱۷۲/۶) هنوز خردسال بود که در سرودن شعر چیره دست شد (نیز نک: ابن عماد، همانجا). ابن تغری بردی (همانجا) از وی با عنوان شاعری نامدار یاد می‌کند. سخاوی (۱۷۳/۶) گوید: از مجدالدین اشعار فراوانی در دست است که در عقود مقریزی آمده است. مجدالدین پس از مرگ پدر دچار تنگدستی شد و مدتی روزگارش به سختی گذشت، اما پس از چندی در دیوان انشا به کار گمارده شد و از آن پس پیوسته در سمتهای گوناگون به کار مشغول بود. وی سلطان مؤید سیف‌الدین (حک ۸۱۵-۸۲۴ ق) را مدح گفت و مورد عنایت او قرار گرفت (ابن عماد، همانجا). ابن حجر عسقلانی که با وی دوستی و مصاحبت داشت، ضمن ستایش از نظم و نثر او گوید: بیشتر عمر مجدالدین در تنگدستی و بدحالی گذشت و سرانجام به بیماری طاعون درگذشت (سخاوی، همانجا، به نقل از ابن حجر).

از مجدالدین دیوان شعری برجای مانده است که نسخه‌ای از آن در اسکوریال (ESC², I/217) و برلین (بستانی، ۷۳/۴) و نیز در مونیخ با عنوان *دیوان الاشتیاق* (آومر، 228) موجود است. از این دیوان مختصری نیز با عنوان *بهجة النفوس الاوانس بمختصر دیوان المجدبن مکانس* در گوتا (پرچ، IV/303) وجود دارد.

مآخذ: ابن ایاس، محمدبن احمد، *بدائع الزهور*، بولاق، ۱۳۱۱ ق؛ ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، ج ۴، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *انباء الغمر*، به کوشش محمد عبدالمعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق؛ همو، *الدرر الکامنة*، به کوشش عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق؛ ابن حجهٔ حموی، علی‌بن محمد، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ خدیویه، *فهرست*؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ سلام، محمدزغلول، *الادب فی‌العصر المملوکی*، دارالمعارف؛ سید، خطی؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیخ بهائی، محمدبن حسین، *الکشکول*، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة بعد الاسلام*، بیروت، ۱۹۲۴ م؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ نجف، محمد مهدی، *مکتبة الامام الحکیم العامة فی النجف الاشرف*، نجف، ۱۳۹۸ ق؛ نقشبندی، اسامه ناصر وظمیاء محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نواجی، محمدبن حسن، *حلبة الکمیت*، بیروت، ۱۳۵۷ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Aumer,J.,Die arabischen Handschriften...,Wiesbaden, 1970; ESC²; Flügel, Gustav, *Die arabischen persischen und türkischen Handschriften... zu Wien*, Wien, 1865; GAL; GAL, S; *Pertsch*; *Voorhoeve*.

حمیدرضا شیخی

اِبْن مَکْتوم، ابومحمد احمد بن عبدالقادر بن احمد قیسی، ملقب به‌تاج‌الدین (ذیحجهٔ ۶۸۲-۲۷ رمضان ۷۴۹ / مارس ۱۲۸۴-۱۹ دسامبر ۱۳۴۸)، مفسر، ادیب و فقیه حنفی مصری. مکتوم نام نیای پدرش بود (ابن مکتوم، «ذیل»، ۶۰۷/۲). ابن رافع سلامی (ص ۵۹) به‌کنیهٔ ابوالعباس از او یاد کرده است. ابن مکتوم در قاهره به‌دنیا آمد (ابن ابی الوفاء، ۷۵/۱) و نزد تقی‌الدین صائغ، ابوحیّان اندلسی و نیز بنا به‌برخی از روایات نزد علی بن یوسف شطنوفی قرائت آموخت (ابن جزری، ۷۰/۱). در ادب از بهاءالدین ابن نحاس و در فقه از سروجی بهره گرفت (ابن حجر، ۲۰۴/۱) و از اصحاب نجیب‌الدین عبداللطیف بن عبدالمنعم و ابن علاق و طبقهٔ آنان اخذ حدیث نمود (همو، ۲۰۵/۱؛ صفدی، ۷۴/۷). ابن مکتوم از عالمان نحو و لغت به‌شمار آمده (ابن ابی الوفاء، همانجا)، ولی کمتر اثری از او در این زمینه به‌دست ما رسیده است. ملازمت طولانی او با ابوحیان (نک: ابن حجر، ۲۰۴/۱) و فراهم آوردن گزیده‌ای از تفسیر *البحر المحیط* وی شاید مهم‌ترین سبب ماندگاری یاد ابن مکتوم باشد. ابن حجر عسقلانی (۲۰۵/۱) گوید: من کمتر کتابی از کتب ادبی از شعر و تاریخ و مانند آن دیده‌ام که در آن شرح حال مصنف کتاب به‌خط ابن مکتوم نباشد. ابن مکتوم مدتی به‌نیابت در حکم (قضا) اشتغال داشته (ابن ابی الوفاء، همانجا) و پس از موسی بن علی قطبی در مصدر اقراء در جامع ظاهری مصر نشسته است (ابن جزری، همانجا). صفدی در ۷۴۵ ق در قاهره نزد او رسیده و اجازهٔ روایت گرفته است (صفدی، ۷۵/۷) و ابن رافع

سلامی نیز از او روایت کرده است (ابن رافع، همانجا). او سرانجام در مصر بر اثر طاعون درگذشت (صفدی، همانجا).

از آثار او *الدرّ اللقیط من البحر المحیط* که گزیدهٔ گفتار استادش ابوحیان در مورد نظرات نحوی دو مفسر مشهور زمخشری و ابن عطیه است (ابن مکتوم، «الدر»، ۶/۱ ـ ۸). این کتاب در حاشیهٔ *البحر المحیط* در ۱۳۲۹ ق در قاهره به‌چاپ رسیده است. نیز «ذیل» *معرفة القراء الکبار* شمس‌الدین ذهبی از آثار وی به‌همراه متن اصلی (صص ۶۰۴ تا ۶۳۲) در قاهره در ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م به‌چاپ رسیده است. همچنین یک نسخهٔ تلخیص وی از *اخبار النحویین واللغویین* قفطی در دارالکتب مصر (سید، ۱۸۰/۱) موجود است (برای آثار دیگر، نک: صفدی، ۷۴/۷؛ ابن حجر، ۲۰۵/۱؛ سیوطی، ۹۱/۱، جم؛ حاجی خلیفه، ۶۰۰/۱). ابن مکتوم در شعر نیز دستی داشته و قطعاتی از اشعار او را صفدی (۷۵/۷ ـ ۷۶)، و ابن حجر (۲۰۵/۱ ـ ۲۰۶) آورده‌اند (نیز نک: *آلوارت*، شم (2) 8158؛ نقشبندی، ۶۲۳).

مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر المضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به‌کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به‌کوشش عباس عزاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ ابن مکتوم، احمد بن عبدالقادر، «الدر اللقیط»، در حاشیهٔ *البحر المحیط* ابوحیان، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ همو، «ذیل» *معرفة القراء الکبار* ذهبی، به‌کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سید، خطی؛ سیوطی، عبدالرحمن، *المزهر*، به‌کوشش محمد احمد جاد المولی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، ویسبادن، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ نقشبندی، اسامة ناصر، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نیز: *Ahlwardt*.

محمدهادی مؤذن جامی

اِبْنِ مُکَرَّم، نک: ابن منظور.

اِبْنِ مَکّی، ابوحفص عمربن خلف بن مکی صِقِلّی (د ۵۰۱ ق/ ۱۱۰۸ م)، لغوی، نحوی، فقیه، خطیب و شاعر. در بعضی منابع نسبتهای حمیری، مازری و قرطبی نیز به دنبال نام وی آمده است (ابن دحیه، ۸۹؛ EI²). وی نیمی از عمر خود را در صقلیه (سیسیل) گذرانید و در سالهای آخر اقامتش در آنجا به قضا اشتغال داشت. به هنگام سقوط صقلیه به دست نورمانها، همزمان با ابن جراس (حواس) آخرین امیر مسلمان صقلیه، آنجا را به قصد تونس ترک کرد (ابن خلدون، ۴(۷)/۴۵۰؛ مدنی، ۲۱۴؛ EI²). ابن مکی در تونس علاوه بر سمت قضا منصب خطابت را نیز برعهده گرفت (عمادالدین، ۱۰۶/۱؛ قفطی، ۳۲۹/۲). قبول این سمت از طرف وی احتمالاً در حدود ۴۶۰ ق بوده است (نک: ابن خلدون، همانجا؛ قس: مطر، ۸).

از اشارات خود او برمی‌آید که از محضر استادانی چون ابن البرّ تمیمی لغوی مشهور، ابن رشیق قیروانی صاحب *العمدة* و عبدالحق بن محمدبن هارون سهمی فقیه مشهور صقلیه بهره برده است (ص ۴۷، ۶۶، ۲۰۴؛ نیز نک: مطر، ۸ ـ ۱۰). صفدی (ص ۴۱) به اختصار از او با عناوین محدث، فقیه، لغوی و نحوی یاد کرده است.

ابن مکی خطیب توانایی بوده است. گویند در تمام مدتی که در تونس خطیب جمعه بوده، هر هفته یک خطبهٔ تازه، از خود انشاء می‌کرده است (قفطی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۱۷۲). مهارت وی در فن خطابه مورد ستایش بسیار قرار گرفته و خطبه‌های او را هم‌طراز خطبه‌های ابن نباته و حتی برتر از آنها دانسته‌اند (عمادالدین، قفطی، همانجاها). وی شعر نیز می‌سرود. در کتاب *الدرة الخطیرة* ابن قطاع، دانشمند هم روزگارش که جنگی از اشعار سرایندگان بنام صقلیهٔ آن روزگار است، قطعاتی از اشعار او نقل شده است (EI²). عمادالدین کاتب نیز ۲۸ بیت از اشعار او را که بیشتر در مضامین پند اخلاقی است و شیوهٔ موعظه دارد، نقل کرده است (۱۰۷/۱-۱۰۹).

آثار: تنها اثری که از وی برجای مانده، کتاب *تثقیف اللسان وتلقیح الجنان* در لغت است که آن را پیش از مهاجرت به تونس تألیف کرده و مشتمل بر ۵۰ باب است و در آن به موضوعاتی چون تصحیف، تبدیل و غیره پرداخته است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب (ص ۴۱ ـ ۴۲) انگیزهٔ نگارش آن را شیوع فساد در زبان عربی و رواج یافتن غلطهای فراوان در میان خاص و عام عنوان کرده که احتمالاً تأثیرات لهجهٔ مغربی را در زبان محاورهٔ ساکنان صقلیه منظور نظر داشته است (EI²). وی در پایان مقدمه (ص ۴۷) متذکر شده است که پس از اتمام کتاب، آن را بر استادش ابن البر تمیمی عرضه داشته و آنچه را که مورد پسند استاد بوده، باقی گذاشته و بقیه را فرو نهاده است. ابن مکی سه بخش از کتاب را به غلطهای قرّاء، محدثان و فقیهان (ص ۲۴۲ ـ ۲۶۷) و بخش دیگری را به شرح وقواعد نگارش، با عنوان «باب من الهجاء» اختصاص داده که شبیه فصلی است کـه ابن قتیبه در *ادب الکاتب* با عنوان «تقویم الید» آورده است. این کتاب که بهترین گواه برای اثبات استقلال مکتب لغوی صقلیه است (نک: عباس، ۱۰۸ ـ ۱۱۱)، سالها راهگشای لغویان و مورد استناد دانشمندان بوده است (نک: خفاجی، ۲۰۴ـ ۲۰۵؛ ابن عماد، ۳۸/۳؛ سراج، ۱(۱)/۲۵۷، ۲۸۶، ۱(۲)/۴۱۰). قفطی (همانجا) و فیروزآبادی (ص ۱۷۱-۱۷۲) کتاب *تثقیف اللسان* را گویای کثرت دانش، حافظهٔ قوی و وسعت اطلاعات لغوی مؤلف دانسته‌اند.

این کتاب نخستین بار در ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م در قاهره به کوشش عبدالعزیز مطر و بار دیگر در ۱۹۶۷ م در همان شهر توسط همو همراه *لحن العامة* زبیدی و *تقویم اللسان* ابن جوزی به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دحیه، عمربن حسن، *المطرب*، به کوشش طه حسین، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن عماد، عبدالحیّ بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن مکی، عمربن خلف، *تثقیف اللسان وتلقیح الجنان*، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ خفاجی، احمد، *شفاءالغلیل*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ سراج، محمدبن محمد، *الحلل السندسیّة*، به کوشش محمد الحبیب الهیلة، تونس، الشرکة التونسیة؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *تصحیح التصحیف وتحریر التحریف*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ عباس، احسان، *العرب فی صقلیة*، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ عمادالدین کاتب، محمدبن محمد، *خریدة القصر* (قسم

شعراء المغرب)، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *البلغة فی تاریخ ائمة اللغة*، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ مدنی، احمد توفیق، *المسلمون فی جزیرة صقلیة وجنوب ایطالیا*، الجزایر، ۱۳۶۵ ق؛ مطر، عبدالعزیز، مقدمه بر *تثقیف اللسان* (نک: هم، ابن مکی) ؛ نیز: EI².

رحمت پور محمد شیرجو پشت

اِبْنِ مُلّا، نک: ابن‌منلا.

اِبْنِ مُلاعَنه، نک: لعان.

اِبْنِ مُلْجَم، عبدالرحمن مرادی (مق ۴۰ق/۶۶۱م)، مردی از خوارج و قاتل امام علی (ع). بلاذری (۴۸۸/۲) به نقل از کلبی او را عبدالرحمن بن عمروبن ملجم خوانده است. گفته‌اند تبار وی به اعراب حمیری می‌رسد. ابن‌ملجم از قبیلهٔ مراد بود که با بنی جَبَله از قبیلهٔ کنده هم‌پیمان بودند (ابن‌سعد، ۳۵/۳). برخی نیز او را از قبیلهٔ تجوب، یکی از قبایل حمیری و هم‌پیمان قبیلهٔ مراد خوانده‌اند (ابن حبیب، ۱۶۰؛ ابن‌منظور، ذیل مادهٔ تجوب)، اما بلاذری (۵۰۷/۲) گوید که تجوب جد او بوده است.

از زندگی ابن‌ملجم اطلاع روشنی در دست نیست، زیرا نامش تنها در آخرین روزهای زندگی و در نتیجهٔ به شهادت رساندن علی‌بن ابی‌طالب (ع) زبانزد شد. قدر مسلم این است که ابن‌ملجم از پیروان حضرت علی (ع) بود که پس از ماجرای حکمیت در جنگ صفین به خوارج پیوست. ابن‌حجر (*الاصابة*، ۱۰۰/۳) گوید که او جاهلیت را درک کرده است؛ همو (*لسان‌المیزان*، ۴۴۰/۳) از قول ابوسعید ابن یونس در *تاریخ مصر* آورده است که ابن‌ملجم در گشودن مصر شرکت داشت. عمروبن‌عاص، فرمانروای مصر، وی را که از سواران و قاریان بود و قرائت قرآن را از معاذبن جبل آموخته بود، از مقربان و همراهان خود قرار داد. گفته‌اند هنگامی که عمروبن‌عاص از خلیفه عمر دربارهٔ مشکلات *قرآن* یاری خواست، عمر طی نامه‌ای به وی فرمان داد که عبدالرحمن ابن‌ملجم را در کنار مسجد جای دهد تا او *قرآن* و فقه به مردم بیاموزد. عمرو خانه‌ای را در کنار خانهٔ ابن‌عدیس به ابن‌ملجم اختصاص داد (همانجا). اگر این دو روایت ابن‌حجر درست باشد، باید پذیرفت که ابن‌ملجم هنگام مرگ چندان جوان نبوده است. نیز روشن می‌گردد که وی در قرائت *قرآن* و معارف دینی آن روزگار چندان مهارت داشت که خلیفهٔ مسلمانان و عمروبن عاص او را رسماً به کار تعلیم *قرآن* گماردند (ابن‌سعد، ۴۰/۳).

دربارهٔ چگونگی شهادت امام علی (ع) و انگیزهٔ ابن‌ملجم، روایت مشهوری هست که تمامی مورخان و محدثان با تفاوتهایی آن را نقل کرده‌اند. به دنبال سرکوبی خوارج در نهروان، سه تن از آنان، عبدالرحمن ابن ملجم، بُرَک بن عبدالله تمیمی و عمروبن بُکَیر تمیمی در مکه گرد آمدند (نام دو همدست ابن‌ملجم به گونه‌های مختلف نقل شده است: مثلاً دینوری، ۲۱۳، آن‌دو را نزّال‌بن عامر و عبدالله‌بن مالک صیداوی نامیده است) و پس از رایزنی بر آن شدند که همزمان، علی (ع)، معاویه و عمروبن عاص را بکشند. عبدالرحمن کشتن علی (ع) را به عهده گرفت، برک و عمرو نیز تعهد کردند که معاویه و عمروبن عاص را بکشند. آنگاه هریک به سوی محل اجرای مأموریت خود رفتند. عبدالرحمن به کوفه آمد و با یارانش از خوارج دیدار کرد، اما هدفش را پنهان نگه داشت. روزی به تصادف زن زیبارویی به نام قطام دختر شجنة بن عدی (یا اخضربن شجنة: ابوالفرج، ۳۲) را که از تیم الرباب بود، دید و به او دل باخت و از او خواستگاری کرد. زن که پدر و برادرش در نهروان کشته شده بودند، این پیشنهاد را پذیرفت و یکی از شرایط ازدواج را کشتن علی (ع) قرار داد. پس از آن عبدالرحمن، شبیب‌بن بَجَرَهٔ اشجعی را دیدار کرد و او را با خود همراه ساخت (ابن‌سعد، ۳۵/۳ - ۳۶). بلاذری (۴۹۳/۲) گوید: شخصی به نام وردان‌بن مجالد تمیمی پسرعموی قطام نیز همراه او شد. در شب سوءقصد عبدالرحمن و شبیب در مسجد بیتوته کردند و چون علی (ع) برای نماز صبح به مسجد آمد، عبدالرحمن با شعار « لله الحکم یا علی لالک: ای علی فرمانروایی از آن خداست نه از آن تو»، شمشیر خود را برفرق وی فرود آورد، سپس شبیب باشمشیر بر علی(ع) حمله برد،ولی شمشیر او بر طاق فرود آمد. مردم ابن‌ملجم را دستگیر کردند، اما شبیب گریخت (ابن‌سعد، ۳۵/۳ - ۳۷). با وجود برخی اقوال نادر در مورد تاریخ این واقعه (مثلاً نک: مبرد، ۱۱۱۶/۳)، منابع شیعی ۱۹ ماه رمضان را شب ضربت خوردن آن حضرت دانسته‌اند (مثلاً نک: طبرسی، ۲۰۰).

در روایت ابن‌سعد، که دیگران نیز عمدتاً همان را نقل کرده‌اند، انگیزهٔ ابن‌ملجم در کشتن علی (ع) انتقام بوده است. اما ابن‌اعثم کوفی (۱۳۳/۴-۱۴۰) روایت دیگری آورده است که با گزارش پیشین تفاوت بسیار دارد و براساس آن ابن‌ملجم تنها از سر سودازدگی عاشقانه به کشتن علی (ع) دست یازید. بنا به نوشتهٔ ابن‌اعثم، پس از جنگ نهروان و پیش از رسیدن علی (ع) به کوفه، ابن‌ملجم به کوفه وارد شد و خبر کشته شدن خوارج را به هوادارانشان داد. او در کوفه به زنی به نام قطام دختر اضبع تمیمی دل باخت و از او تقاضای ازدواج کرد. این روایت کشتن علی (ع) را یکی از شرایط پذیرش ازدواج از سوی قطام بر شمرده است.

بنابراین روایت، عبدالرحمن در شب ۲۳ رمضان در خانهٔ قطام به‌سر برد و شراب نوشید و مست افتاد و چون بانگ اذان صبح برخاست، قطام او را بیدار کرد و به مسجد فرستاد و سرانجام چون علی (ع) خواست در رکعت دوم به سجده رود، شمشیر ابن‌ملجم بر سرش فرود آمد. در این روایت هیچ‌گونه توطئهٔ سازمان یافته و گروهی دیده نمی‌شود؛ ابن‌ملجم نیز بدون انگیزهٔ سیاسی و اعتقادی، و تنها برای دستیابی به وصال زن دلخواهش که در آتش انتقام گرفتن از علی (ع) می‌سوخت،دست به قتل می‌یازد. اما روایت مذکور با دیگر منابع تاریخی چندان سازگار نمی‌نماید. ظاهراً اینکه در جریان سوء قصد پای زنی انتقامجو در میان بوده، جای انکار ندارد، اما از یک سو خود این

زن به‌عنوان یکی از زنان متعصب خوارج جلوه می‌کند، به گونه‌ای که مشارکت وی در قتل علی (ع) بیشتر جنبهٔ اعتقادی و فرقه‌ای به خود می‌گیرد، و از سوی دیگر منش ابن‌ملجم و وابستگی او به خوارج و به‌ویژه تعصب شدید عقیدتی و ضدیت او با علی (ع) نشان می‌دهد که وی از انگیزه‌ای نیرومند و مستقل برخوردار بوده است.

پس از شهادت علی (ع) ابن‌ملجم را برای قصاص نزد حسن‌بن علی (ع) آوردند و حسن‌بن علی (ع) او را با یک ضربت شمشیر گردن زد (بلاذری، ۵۰۵/۲).

در مورد چگونگی کشته شدن ابن‌ملجم روایتی دیگر حکایت از آن دارد که او را پیش از کشتن مثله کرده، حتی در چشمانش میلهٔ گداخته فرو بردند (ابن‌سعد، ۳۹/۳-۴۰؛ ابن‌قتیبه، ۱۶۱/۱). روایت مذکور با اسناد تاریخی دیگر سازگار نیست. نیز نمی‌توان پذیرفت که فرزندان علی (ع) برخلاف وصیت صریح پدرشان اجازهٔ چنان کاری را داده باشند. شگفت اینکه چنین روایتی حتی در برخی از منابع شیعی (ابن‌طاووس، ۱۸؛ مجلسی، ۳۰۶/۴۲) راه یافته است.

ظاهراً جسد ابن‌ملجم در کوفه دفن شد. ابن‌بطوطه (ص ۲۲۰) گوید که در بخش غربی کوفه جای بسیار سیاه و تیره‌ای را در میدانگاه سفیدی دیدم، از احوال آن جویا شدم. گفتند آن گور ابن‌ملجم شقی است و مردم کوفه هرساله هیزم می‌آورند و به مدت ۷ روز بر گور او آتش می‌افروزند.

اخیراً نظر تازه‌ای ابراز شده که با منابع کهن تاریخی مغایر است. سلیمان‌بن داوود، یکی از عالمان اباضی الجزایری در کتاب *الخوارج هم انصار الامام علی* نظری یکسره دگرگونه دربارهٔ خوارج اظهار کرده است. به اعتقاد وی خوارج نه تنها دشمن علی (ع) نبودند، بلکه از یاران وفادار وی به‌شمار می‌آمدند، تا جایی که پس از شهادت علی (ع) نیز به وی وفادار ماندند (۲۸/۱)؛ نقشهٔ قتل حضرت علی (ع) را نیز اشعث‌بن قیس کندی ــ جاسوس و عامل معاویه در میان یاران علی (ع) ــ کشید (همو، ۱۹۴/۱) و ابن‌ملجم را به اجرای آن وادار ساخت. داستان گردآمدن سه تن از بازماندگان خارجی جنگ نهروان در مکه و طرح قتل سه شخصیت یاد شده به کلی بی‌اساس است (همو، ۱۹۵/۱-۱۹۷). به عقیدهٔ سلیمان‌بن داوود، ابن‌ملجم از خوارج نبود و حتی از قبیلهٔ او نیز کسی خارجی نبود. به نظر این مؤلف، ابن‌ملجم مانند اشعث از قبیلهٔ کنده بوده و عامل خویشاوندی نیز در تأثیر اشعث بر وی دخالت داشته است (۱۹۴/۱). مؤلف نامبرده ادلهٔ قابل ذکری برای اثبات مدعای خود اقامه نکرده است، به‌ویژه آنکه ابن‌ملجم بعدها به مثابه یک قهرمان و مؤمن واقعی مورد تکریم خوارج قرار گرفت و در مدح او شعر نیز گفته شد (مبرد، ۱۰۸۵/۳). اما این درست است که دست کم، اشعث از قتل علی (ع) آگاهی داشته است، در این‌صورت، می‌توان تصور کرد که اشعث و خوارج با هم نقشهٔ قتل را کشیده باشند، ولی این همدستی، با توجه به دشمنی انکار ناپذیر اشعث با خوارج (سلیمان بن‌داوود، ۱۸۸/۱) منطقی به نظر نمی‌رسد.

مأخذ: ابن‌اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباددکن، دائرة المعارف العثمانیة؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن‌حبیب، محمد، *اسماءالمغتالین*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۴۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الاصابة*، کلکته، ۱۸۳۵م؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباددکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن‌طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن مسلم، *الامامة والسیاسة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن‌منظور، لسان؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ بلاذری، احمدبن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ دینوری، احمدبن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ سلیمان‌بن داوود، *الخوارج هم انصار الامام علی*، الجزایر، ۱۴۰۳ق؛ طبرسی، فضل‌الله بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد والی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، *مروج‌الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ یعقوبی، احمدبن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

بخش تاریخ

اِبْنِ مُلَقِّن، ابوحفص سراج‌الدین عمربن علی‌بن احمدبن محمدبن عبدالله انصاری (۲۲ ربیع‌الاول ۷۲۳-۶ ربیع‌الاول ۸۰۴ ق / ۳۱ مارس ۱۳۲۳ - ۱۴ اکتبر ۱۴۰۱ م)، فقیه، محدث و رجالی شافعی مصری. وی به مناسبت تبحر پدرش در نحو، خود را ابن نحوی می‌خواند و در یمن نیز به همین کنیه شهرت یافت. در کودکی پدر خود را از دست داد. پدرش که اندلسی الاصل بود، قبل از فوت، او را به یکی از دوستان خود به نام شرف‌الدین عیسی مغربی که یکی از صلحای مغرب بود و در مسجد ابن طولون به کار تلقین *قرآن* (تدریس *قرآن* به نوآموزان) اشتغال داشت، سپرد. عیسی بعد از مرگ پدر عمر، با مادر او ازدواج کرد و به همین سبب عمر به ابن ملقن معروف شد، اما او خود از اشتهار به این کنیه خشنود نبود (ابن حجر، ۴۲/۵؛ سخاوی، ۱۰۰/۶). او ابتدا *قرآن* و سپس *عمدة الاحکام* مقدسی را از عیسی آموخت و آنها را حفظ کرد. آنگاه با راهنمایی همو که خود مالکی بود، بر مذهب مالک بار آمد؛ ولی با اشارهٔ ابن جماعه، یکی از یاران پدرش، عیسی کتاب *منهاج الطالبین* محیی الدین نووی، در فقه شافعی را نیز به او آموخت (سخاوی، همانجا).

ابن ملقن علاوه بر عیسی مغربی، فقه را از مشاهیر شافعی، مانند تقی‌الدین سبکی، جمال‌الدین اسنوی و عزالدین ابن جماعه؛ ادب عربی را از ابوحیان غرناطی، جمال‌الدین ابن هشام، شمس الدین ابن صائغ؛ قرائت را از برهان‌الدین رشیدی و حدیث را از ابوالفتح ابن سیدالناس، قطب‌الدین حلبی و دیگران فرا گرفت. آنگاه ملازمت زین‌الدین رجبی و علاءالدین مغلطای را اختیار کرد، تا اینکه در ۷۷۰ ق / ۱۳۶۹ م به منظور اخذ حدیث به دمشق سفر کرد و در آنجا از شاگردان فخرالدین ابن بخاری، مانند ابن امیله و جز او تحصیل علم کرد (ابن قاضی شهبه، ۵۳/۴-۵۴؛ سخاوی، ۱۰۰/۶-۱۰۱؛ ابن فهد، ۱۹۷-۱۹۸). در قاهره و دمشق از مزّی و شمس‌الدین عسقلانی و عده‌ای دیگر از علمای زمان خود اجازهٔ روایت کسب نمود (ابن فهد، ۱۹۷؛ سخاوی، ۱۰۱/۶).

منصب مهم و قابل ذکری که به وی محول شده باشد در زندگیش دیده نمی‌شود، جز آنکه در برهه‌ای سمت نیابت حاکم شرع را داشته و چندی بعد خواهان استقلال شده است. سیف‌الدین برقوق در نظر داشت او را به جای بدرالدین ابن ابی البقاء در منصب قضای قاهره بگمارد (ابن قاضی شهبه، ۵۴/۴؛ سخاوی، ۱۰۴/۶)، ولی ابن ابی البقاء از این موضوع آگاه شد و توطئه‌ای ترتیب داد که سبب شد ابن ملقن مورد خشم برقوق واقع شود. البته به وساطت عده‌ای از علما وی مورد بخشش سلطان قرار گرفت و در سمت نیابت باقی ماند، ولی بعد از مدتی از این شغل کناره گرفت و به تدریس اکتفا کرد (ابن فهد، ۱۹۸ ـ ۱۹۹؛ سخاوی، همانجا). ابن ملقن کتابخانه‌ای تشکیل داد و در آنجا کتابهای مهم و باارزش متعلق به خود و اوقاف مدارس به خصوص مدرسهٔ فاضلیه را گرد آورد. متأسفانه این کتابخانه با بسیاری از یادداشتهای خود او، در اواخر عمرش دچار آتش‌سوزی شد و اکثر آنها از بین رفت. بعد از این واقعه دچار اندوه بزرگی شد و فراموشی بر او مستولی گردید (سخاوی، ۱۰۵/۶). وی سرانجام در قاهره وفات یافت (ابن فهد، ۲۰۲).

آثار: شمار تألیفاتش را در حدود ۳۰۰ نوشته‌اند (ابن حجر، ۴۴/۵)، اما اکثر آثارش مستخرج از کتب سایر نویسندگان و شرح و تلخیص آثار آنان است. برخی از این آثار به شکل جزوه‌هایی است که از حدود ۶ـ ۷ صفحه تجاوز نمی‌کند و به طوری که خود می‌گوید، این تلخیص به منظور حفظ کردن به عمل آمده است. برخی گفته‌اند او در آثارش چندان تحقیق و تدقیق نداشته است (نک: ابن قاضی شهبه، ۵۶/۴ ـ ۵۷؛ ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، ۱۰۳/۶).

چاپی: ۱. *طبقات الاولیاء*، کتابی است دربارهٔ طبقات صوفیه که به کوشش نورالدین شریبه در قاهره (۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م) و بیروت (۱۹۸۶ م) چاپ شده است؛ ۲. *الکلام علی سنّة الجمعة قبلها وبعدها*. این اثر در ۱۳۱۴ ق در هند به چاپ رسیده است؛ ۳. *مختصر البدر المنیر فی تخریج احادیث الشرح الکبیر* یا *احادیث تتعلّق باحکام مختلفة المراتب*، که به کوشش کمال یوسف الحوت، در بیروت (۱۹۸۷ م) منتشر شده است.

خطی: ۱. *الاعلام بفوائد عمدة الاحکام*، شرحی است بر *عمدة الاحکام* جمّاعیلی، در ۳ جلد (سخاوی، ۱۰۱/۶؛ حاجی خلیفه، ۱۱۶۴/۲ ـ ۱۱۶۵) که نسخی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۴۰۹/۱)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۲۶۹/۱) و چستربیتی (*آربری*، شم 3249) نگهداری می‌شود؛ ۲. *اکمال التهذیب فی اسماء الرجال*، اختصار وذیلی بر *تهذیب الکمال* مزی، در این اثر به شخصیتهای مذکور در ۶ کتاب: مسند احمد، صحیح ابن خزیمه، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، سنن دارقطنی و سنن بیهقی نیز پرداخته شده است (ابن فهد، ۱۹۹ ـ ۲۰۰؛ سخاوی، ۱۰۲/۶). قسمتهایی از این کتاب در کتابخانهٔ قلیج علی موجود است (*فهرس*، ۲(۱)/۲۹)؛ ۳. *خصائص النبی(ص)*، نسخی ازآن در دارالکتب مصر (همان، ۲(۱)/۱۲۴ ـ ۱۲۵)، چستربیتی (*آربری*، شم (2)3902) و پاریس (دوسلان، شم (6)1567) نگهداری می‌شود که در پایان آن معجزات پیامبر اسلام را ذکر کرده و قید می‌کند که این اثر را در ۷۵۸ ق/ ۱۳۵۷ م به پایان رسانیده است (نیز نک: GAL.S,II/109)؛ ۴. *العقد المذهب فی طبقات حَمَلة المذهب*. این کتاب دربارهٔ طبقات شافعیان است و ابن ملقن در آن از *طبقات* اسنوی، سبکی و دیگر منابع پیشین بهره برده و مطالبی بر آنها افزوده است که از لحاظ ترتیب نواقصی دارد. در این اثر از ۱۰۷۰ شخصیت نام برده شده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های عارف حکمت در مدینه (کحاله، ۸۲)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۸۹/۵)، بانکیپور (*بانکیپور*، شم 774)، برلین (*آلوارت*، شم 10039) و جز آن موجود است (برای نسخ دیگر آثار خطی او، نک: ازهریه، ۴۲۶/۱، جم؛ سید، ۱۴۹/۱، جم؛ *آربری*، شم 3335، جم؛ TS، شم 2187، جم؛ GAL,II/113-114، جم؛ GAL, S,II/109-110، جم).

برای آثار یافت نشدهٔ وی، به ابن قاضی شهبه (۵۵/۴ ـ ۵۸)، ابن‌حجر (۴۳/۵ ـ ۴۴) و بغدادی (۷۹۱/۱ ـ ۷۹۲) مراجعه شود.

مآخذ: ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، *انباء الغمر*، حیدرآباددکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن فهد، تقی الدین محمد، *لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ*، بیروت، ۱۳۴۷ ق؛ ابن قاضی شهبه، احمدبن محمد، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، به کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ کحاله، عمر رضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; *Bankipore*; *De Slane*; GAL; GAL,S; TS.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ مَلَک، نک: فرشته اغلو.

اِبْنِ مَلْکا، نک: ابوالبرکات، هبةالله.

اِبْنِ مَمّاتی، ابوالمکارم اسعدبن مهذب بن زکریا بن ابی الملیح ممّاتی (۵۴۴-۶۰۶ ق/ ۱۱۴۹-۱۲۰۹م)، شاعر، ادیب، دبیر و از دیوانیان دورهٔ ایوبی در مصر. در برخی از منابع اختلافهایی در سلسله نسب وی دیده می‌شود (نک: ابن خلکان، ۲۱۰/۱؛ صفدی، ۱۹/۹-۲۰؛ ابن کثیر، ۵۸/۷؛ مقریزی، ۱۶۰/۲؛ ابن عماد، ۲۰/۵). خاندان وی از قبطیان مصر بوده و نیاکانش در اسیوط می‌زیسته‌اند (نک: یاقوت، ۱۰۳/۵؛ قفطی، ۲۳۱/۱). نیای بزرگ وی ابوالملیح در روزگار مستنصر خلیفهٔ فاطمی (حک ۴۲۷-۴۸۷ ق) کاتب بدرالجمالی، وزیر مستنصر و ممدوح برخی از شعرا بود. ابوطاهر ابن مکنسه نیز قصیده‌ای در رثای وی سروده است (یاقوت، ۱۰۷/۵؛ ابن خلکان، ۲۱۳/۱). مهذب، پدر شاعر که گویا در شعر نیز دستی داشته (عمادالدین، ۱۱۳/۱)، در واپسین دورهٔ حکومت فاطمیان و نیز در آغاز دورهٔ ایوبیان کاتب دیوان جیش بود (یاقوت، ۱۰۸/۵).

ممّاتی لقب ابوالملیح است. گویند وی در تحطی مصر، مردم و به خصوص کودکان مسلمان را اطعام می‌کرد و همانان او را ممّاتی خطاب

می‌کردند و از این روی به این لقب شهرت یافت (ابن خلکان، همانجا)، اما اصل و منشأ کلمه روشن نیست.

در روزگار ایوبیان مقام و منصب مهذب به سبب نصرانی بودن او به مخاطره افتاد و وی ناگزیر در حضور سلطان صلاح‌الدین یوسف بن ایوب(حک ۵۶۴ ـ ۵۸۹ ق/ ۱۱۶۹ ـ ۱۱۹۳م)و یااسدالدین‌شیرکوه‌وزیر العاضد فاطمی (۵۶۳ـ۵۶۴ ق) به همراه افراد خاندان خویش و از جمله فرزندش اسعد اسلام آورد (عمادالدین، همانجا؛ یاقوت، ۱۰۸/۵ـ۱۰۹). طباخ (۳۲۴/۴) اسلام آوردن این خاندان را به نیای آنان ابوالملیح، و زیدان (۱۱۹/۳) و سرکیس (۲۵۴/۱) به اسعد نسبت داده‌اند که درست به نظر نمی‌رسد.

از زندگی ابن مماتی تا ۳۳ سالگی او، یعنی تا هنگام درگذشت پدر وی در ۵۷۷ ق، آگاهی دقیقی در دست نیست. جز اینکه به گفتهٔ منذری (۱۸۰/۲) در اسکندریه نزد ابوطاهر احمدبن محمد اصفهانی و در قاهره نزد ابوالفضل محمدبن‌یوسف غزنوی و دیگران به فرا گرفتن دانش پرداخت. پس از مرگ پدر، مسئولیت دیوان جیش (قفطی، ۲۳۲/۱؛ دیوان اقطاعات) به وی سپرده شد و او زمانی دراز این منصب را در اختیار داشت و در دورهٔ سلطنت صلاح‌الدین و فرزندش عزیز (حک ۵۸۹ ـ ۵۹۵ ق/ ۱۱۹۳ ـ ۱۱۹۸م)،دیوان‌مالیه رانیز که‌ازمهم‌ترین دیوانهای مصر بود، در اختیار گرفت (یاقوت، ۱۱۲/۵ـ۱۱۳). ابن خلکان (۲۱۰/۱) برخلاف مآخذ کهن‌تر، از وی به عنوان ناظر دیوانها در سرزمین مصر نام برده است. همین مطلب در مآخذ پس از وی نیز تکرار شده است و ظاهراً این گفتهٔ عطیه (EI^2) نیز که وی در روزگار صلاح‌الدین و عزیز به دبیری همهٔ دیوانها ارتقا یافت، بر همین مأخذ استوار بوده است. در همین ایام وی ملازم قاضی فاضل و از مصاحبان نزدیک وی بود، اما در ایام سلطنت الملک‌العادل (حک۵۹۶ ـ ۶۱۵ ق/ ۱۱۹۹ـ۱۲۱۸م) و وزارت ابن شُکر از نفوذ و اعتبار وی کاسته شد، چه ابن شکر که روزگاری از زیردستان ابن مماتی بود، به سبب اهانتی که از او دیده بود، کینهٔ وی را به دل گرفت و آنگاه که به قدرت رسید، دست به آزار وی گشود، داراییهای وی را مصادره کرد و او را به تهمت خیانت، ملزم به پرداخت مال فراوان ساخت. او در ۶۰۴ق، پس از یک سال اختفا، ناچار به شام گریخت و سپس در حلب در خانهٔ جمال‌الدین اکرم پناه جست، اما چون الملک الظاهر، فرمانروای حلب (حک ۵۸۲ـ۶۱۳ ق/ ۱۱۸۶ـ۱۲۱۶م)، از ورود وی آگاه شد، او را بنواخت و برای وی مقرری تعیین کرد. سرانجام او پس از دو سال زندگی توأم با آرامش در همان شهر درگذشت و در کنار آرامگاه ابوبکر هروی به خاک سپرده شد (یاقوت، ۱۱۲/۵ـ۱۱۷).

ابن مماتی را شاعری نسبتاً توانا و ادیبی تیزهوش دانسته‌اند (عمادالدین، ۱۰۰/۱ ـ ۱۰۱،۱۰۳؛ قفطی، ۲۳۲/۱ ـ ۲۳۴). نمونه‌هایی که از نثر او در دست است (عمادالدین، ۱۰۹/۱ ـ ۱۱۲)، چیره‌دستی وی را در نویسندگی آشکار می‌سازد. عمادالدین کاتب (۱۰۰/۱ ـ ۱۱۳) که اشعار ابن مماتی را از خود وی شنیده، با حفظ جانب احتیاط آنها را ستوده و حدود ۱۴۰ بیت از آنها را نیز نقل کرده است. یاقوت که هوشمندی و هنر او را در نویسندگی ستوده (۱۰۰/۵ ـ ۱۰۱)، شعر او را منحط شمرده است (۱۲۵/۵)، با اینهمه بیش از ۴۰ بیت از سروده‌های وی را که در *خریدة القصر* دیده نمی‌شود، آورده است. ابن مماتی *سیرة السلطان صلاح الدین* اثر قاضی بهاءالدین‌بن شداد و *کلیله و دمنه* را به نظم کشیده (نک: ابن خلکان، ۲۱۰/۱، ۹۲/۴) و دیوان شعری داشته که ابن خلکان آن را به خط فرزند او دیده بوده است (همو، ۲۱۰/۱).

اشعار باقی مانده از وی در مدح، هجو، غزل و وصف است وگرچه برخی از آنها از اندیشه‌های شاعرانه تهی نیست، تکلف و تقلید و تکرار در آنها فراوان است. اهمیت او بیشتر در آثار منثور وی و نیز نظم *کلیله و دمنه* است. حدود ۲۷ کتاب از او یاد شده که به گفتهٔ یاقوت (۱۱۷/۵) بیشتر به تألیفات ثعالبی و امثال او شباهت داشته‌اند.

آثار چاپی:

۱. *الفاشوش فی احکام قراقوش*. این کتاب در ۱۳۱۱ ق در مصر به چاپ رسیده است. به روایت ابن خلکان (۹۱/۴ ـ ۹۲)، بهاءالدین قراقوش که مردی بلند همت و با کفایت بوده، در ایام سلطان صلاح‌الدین به نیابت از او ادارهٔ مملکت را به عهده داشته است و مردم احکامی عجیب در حل و عقد امور به او نسبت داده‌اند. ابن مماتی این احکام را در کتاب خود جمع آورده است و گویی در پس ظاهر آراستهٔ الفاظ، خواسته است احکام شگفت او را به ریشخند گیرد.

بستانی (۷۹/۴) و زرکلی (۳۰۲/۱) مدعی شده‌اند که این کتاب به اشتباه به سیوطی نسبت داده شده است، ولی سیوطی نیز کتابی در همین زمینه و ظاهراً با عنوان *کلام فی قراقوش* در پاسخ سؤال دربارهٔ قراقوش و وجود تاریخی او نوشته و در آن از ابن مماتی تأثیر پذیرفته و حکایاتی از کتاب وی را نیز در آن آورده است (عزالدین، ۱۰۰).

۲. *قوانین الدواوین*. این کتاب که مهم‌ترین اثر ابن مماتی است، نخستین بار در ۱۲۹۹ ق در قاهره چاپ شده و سپس در ۱۹۴۳ م به کوشش عزیزسوریال عطیه، بامقدمه وحواشی وتعلیقات وفهرستهای متعدد در قاهره به چاپ رسیده است. به گفتهٔ بستانی (همانجا) این اثر که در نوع خود نادرو بسیار باارزش است، در ۱۰ باب تألیف شده و مطالب آن به ۳ قسمت عمده تقسیم می‌شود: الف ـ جغرافیای مصر در عهد ایوبی: مؤلف در باب دوم به طور کلی از مصر و رودخانهٔ نیل و در باب سوم از شهرها، نواحی، آبادیها، مزارع، جزایر و بنادر و در باب پنجم دربارهٔ خلیجها، ترعه‌ها و پلهای مصر بحث کرده است؛ ب ـ اطلاعاتی دربارهٔ تشکیلات حکومتی در عصر ایوبیان: وی در باب هشتم وظایف مهم دولت و در فصلهای پایانی کتاب مشخصات برخی از دیوانها و نقش حکومت و مسائل مالی دولت را مورد بررسی قرار داده است؛ ج ـ مسائل مربوط به کشاورزی در مصر از قبیل انواع اراضی، فصول کشاورزی، نظام آبیاری، انواع محصولات کشاورزی، زمان کاشت و برداشت هر محصول، باغها، اوقات هرس درختان و

اطلاعات دیگر که به طور کلی چگونگی کشاورزی مصر را در آن ایام نشان می‌دهد.

مؤلف در این کتاب به بحث دربارهٔ آداب، سنن، مقررات و قوانین قبطیان نیز پرداخته و در باب هفتم متعرض روش مساحی اراضی و برخی مسائل هندسی شده است. اصل این کتاب ظاهراً بیش از ۱۰ باب داشته است، زیرا در نسخهٔ کتابخانهٔ استراسبورگ که آن نیز شامل ۱۰ باب است، فهرستی از ابواب این کتاب مشتمل بر ۵۱ باب آمده است (کسیبی، ۱۲۹).

آثار خطی: ۱. *لطائف الذخیرة* لابن بسام. این کتاب، خلاصهٔ کتاب *الذخیرهٔ* ابن بسام شنترینی (ه م) است و نسخه‌ای از آن با عنوان *لطائف الذخیرة وظرائف الجزیرة* به شمارهٔ ۲۶۳۶ در کتابخانهٔ ولی‌الدین استانبول موجود است (عبدالبدیع، ۲۲۴/۲). ۲. *المنتخل* (صفدی،۲۰/۹: *المنحل*)، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ اکسفورد موجود است (یاقوت، ۱۱۸/۵؛ بستانی، ۷۹). ۳. بخشی از منشآت وی که نسخه‌ای از آن با عنوان *نبذة من انشاء القاضی اسعدبن المهذب بن مماتی*، در کتابخانهٔ مسجد کبیر صنعا موجود است (صنعا، ۱۷۱۴/۴).

آثار یافت نشده: ۱. *اخایر الذخائر*؛ ۲. *اعلام النصر*؛ ۳. *باعث الجلد عند حادث الولد*؛ ۴. *ترجمان الجمان*؛ ۵. *تلقین التفنن* (صفدی، همانجا: *تلقین الیقین*)، در علم فقه؛ ۶. *تهذیب الافعال* لابن ظریف (یاقوت، ۱۱۷-۱۱۸)؛ ۷. *حجة الحق علی الخلق فی التحذیر من سوء عاقبة الظلم* (بغدادی، ۳۹۲/۱)، که کتابی بزرگ و مورد توجه و مطالعهٔ سلطان صلاح‌الدین بوده است (مقریزی، ۱۶۰/۲)؛ ۸. *الحض علی الرضی بالحظ*؛ ۹. *خصائص المعرفة فی المعمیات*؛ ۱۰. *درة التاج* (یاقوت، ۱۱۸/۵)؛ ۱۱. *دیوان شعر* (ابن خلکان، ۲۱۰/۱)؛ ۱۲. *روائع الوقائع فی التاریخ* (کحاله، ۲۴۹/۱)؛ ۱۳. *زواهر السدف وجواهر الصدف*؛ ۱۴. *سرّ الشعر*؛ ۱۵. *سیرة صلاح الدین یوسف بن ایوب*؛ ۱۶. *الشیء بالشیء یذکر*، که مؤلف آن را *سلاسل الذهب* نامیده و به قاضی فاضل عرضه کرده است؛ ۱۷. *علم النثر*؛ ۱۸. *قَرص العتاب*؛ ۱۹. *قرقرة الدجاج فی الفاظ ابن الحجاج*؛ ۲۰. *کرم النجار فی حفظ الجار*، که مؤلف آن را برای الملک الظاهر تألیف کرده و به وی تقدیم داشته است؛ ۲۱. *مذاهب المواهب*؛ ۲۲. *ملاذ الافکار وملاذّ الاعتبار*؛ ۲۳. *میسور النقد* (یاقوت، همانجا)؛ ۲۴. *نظم کلیله و دمنه* (ابن خلکان، همانجا).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، به کوشش احمد ابوالملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ بستانی؛ بغدادی، *ایضاح*؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة والمعربة*، مصر، ۱۹۲۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۲ م؛ صنعا، خطی؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ عبدالبدیع، لطفی، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، مطبعة السنة المحمدیة؛ عزالدین، یوسف، *مخطوطات عربیة فی مکتبة صوفیا*، بغداد، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ عمادالدین کاتب، *خریدة القصر*، قسم شعراء مصر، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ قفطی، علی بن یوسف، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ کسیبی، نزیه، *فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة ستراسبورغ*، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ مقریزی، احمدبن‌علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI².

محمد وکیلی

اِبْنِ مُنادی، ابوالحسین احمد بن جعفر بن محمد (۱۸ ربیع‌الاول ۲۵۶ - ۱۹ محرم ۳۳۶ق/ ۲۳ فوریهٔ ۸۷۰ - ۱۰ اوت ۹۴۷م)، محدث، مقری و فقیه حنبلی بغداد. منادی لقب پدربزرگش محمد بن عبیدالله بوده است (سمعانی، ۴۳۵/۱۲). او از جدش محمد و پدرش جعفر، ابوداوود سجستانی، عبدالله و صالح پسران احمد بن حنبل، محمد بن عبدالملک دقیقی و جمعی دیگر استماع نمود (نک: ابن ابی یعلی، ۳/۲؛ خطیب، ۶۹/۴؛ ذهبی، ۳۶۱/۱۵؛ علیمی، ۲۳۱/۱). او همچنین از حسن بن عباس رازی، سلیمان بن یحیی ضبّی، ادریس بن عبدالکریم و فضل بن مخلد دقّاق قرائت آموخت. ابوعمر ابن حَیّویه، محمد بن فارس غوری از او حدیث شنیده و ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی، عبیدالله بن ابراهیم عمری و جمعی دیگر نزد او قرائت فرا گرفته‌اند (ابن ابی‌یعلی، ذهبی، همانجاها؛ ابن‌جزری، ۴۴/۱). ابن ابی‌یعلی (۳/۲ - ۴) و خطیب (همانجا) او را با الفاظی چون ثقه و امین ستوده‌اند و ابوعمرو دانی او را در قرائت متقن خوانده است (ذهبی، همانجا). از ابن منادی برخی نظرات فقهی نقل شده که از آن جمله قول به صحت وضو گرفتن از ظروف طلا و نقره با وجود حکم به تحریم آن است (ابن ابی‌یعلی، ۶/۲). به گفتهٔ ابن‌ندیم (ص ۴۱) او بیش از ۱۲۰ اثر در علوم مختلف داشته که بیشترین آنها مربوط به علوم قرآنی بوده است. ابن ابی‌یعلی (۳/۲) و ابن‌جوزی (۳۵۸/۶) آثار او را حدود ۴۰۰ عنوان دانسته‌اند. با این وصف تنها اثر خطی شناخته شده از وی *متشابه‌القرآن* است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بلدیهٔ اسکندریه موجود است (نک: GAS,I/44). اثر دیگر ابن‌منادی *الملاحم*، در سدهٔ ۶ق توسط مؤلف شیعی *کشف‌المخفی فی مناقب المهدی (ع)* (نک: ابن‌طاووس، ۱۸۰) و پس از وی توسط مقدسی در *عقدالدرر* (ص۲۲، جم) و دیگران مورد اقتباس قرار گرفته است. برای چند اثر یافت نشدهٔ ابن‌منادی می‌توان به ابن‌ندیم (همانجا) و حاجی خلیفه (۱۹۲۱/۲) مراجعه کرد.

گفته شده سختگیری و تندخویی ابن‌منادی در متروک شدن روایات او مؤثر بوده است (ابن ابی‌یعلی، خطیب، همانجاها).

مآخذ: ابن ابی‌یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن‌جزری، محمد بن محمد، *غایة‌النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق / ۱۹۳۲م؛ ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن علی، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، *الطرائف*، قم، ۱۴۰۰ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام‌النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبق، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق /

۱۹۸۱م؛ علیمی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج‌الاحمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ مقدسی، یوسف‌بن یحیی، *عقدالدرر*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ نیز: GAS.

محمد هادی مؤذن جامی

اِبْنِ‌مُناذِر، ابوجعفر (ابوعبدالله، ابوذریح) محمدبن مناذربصری (د ۱۹۸ ق / ۸۱۴ م)، از موالی بنی صبیر بن یربوع تمیمی، شاعر دانشمند عهد برامکه. وی در خانواده‌ای عجم نژاد از مردم عدن به‌دنیا آمد و گویا به‌انگیزهٔ طلب علم به‌بصره کوچ کرد و در آنجا اقامت گزید و در محضر استادان بزرگ از جمله خلیل بن احمد عروضی و ابوعُبَیده مَعْمَر بن مُثَنّیٰ، در ادب و لغت به‌کمال رسید (ابن معتز، ۱۱۹؛ ابوالفرج، ۹/۱۷؛ یاقوت، ۵۶/۱۹؛ صفدی، ۶۴/۵؛ سیوطی، ۱۰۷).

دربارهٔ ابن مناذر، روایاتی نسبتاً متعدد و غالباً نکته‌آمیز در دست است که اگر ــ طبق معمول روایات عرب ــ تاریخچهٔ زندگی او را روشن نمی‌سازد، دست کم تا حدودی پرده از چهرهٔ شخصیت شگفت او برمی‌دارد. از سدهٔ اول تا ۵ و ۶ ق به‌عدهٔ بسیاری شاعر و نویسنده برمی‌خوریم که چهرهٔ دوگانهٔ آنان پیوسته محققان را دچار سرگردانی کرده است: از یک سو نمایندهٔ برخی پدیده‌های ناپسند اخلاقی و اجتماعیند و از سویی آثار اعتقاد پاک صادقانه چنان در وجودشان متجلی است که خواننده نمی‌داند این دو خصلت متناقض را چگونه در وجود یک مرد جمع آورد (نک: مثلاً ابن حجاج، نمونهٔ بارز «سخف»؛ ابونواس، نمایندهٔ «مجون»،...). شاید مطالعات جامعه شناختی گسترده روزی بتواند این امر را، خواه در وجود شعرا و نویسندگان، خواه در دربار خلفا، چنان باز شکافد که پژوهشگران دیگر نخواهند به‌هر نحو که شده از آن مردان شگفت یا پارسایانی متقی بسازند یا زندیقانی مفسد.

شاید یکی از جالب‌ترین شخصیتهای دو چهرهٔ سدهٔ ۲ ق، ابن مناذر باشد که هم به‌دین‌داری متصف است و هم به‌زشت‌ترین و مضحک‌ترین کارها متهم. حال اگر آمیزش این دو خصلت را در وجود او بپذیریم، دیگر نیاز نیست که زندگیش را به‌دو بخش کرده، بگوییم: نخست پارسا بود و آنگاه بر اثر دلدادگی و سپس مرگ محبوب (که پسری خوبروی بود) به‌هرزگی گراییده است (نک: ابن قتیبه، ۷۴۷/۲؛ ابن معتز، ابوالفرج، همانجاها).

ابن مناذر شاعری خوش قریحه و توانا بود. دیر زمانی از برکت مدایحی که برای برامکه و نیز خلیفه مهدی و هارون عباسی سرود (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن معتز، ۱۲۵؛ ابوالفرج، ۹/۱۷ ـ ۱۰؛ ابن خلکان، ۲۲۴/۶)، در آسایش و گشایش زیست وصله‌ای گران از هارون دریافت داشت (نک: ابوالفرج، ۱۷/۱۷، ۲۴). با اینهمه وی بیشتر شهرت خود را مدیون هجاهای گستاخانهٔ خویش است. حاضر جوابی، صراحت لهجه و بی‌آزرمی، همه موجب شده بود که آن هجاها سخت گزنده و آکنده به‌الفاظ رکیک شرم‌انگیز شود (قس: همو، ۱۱/۱۷ ـ ۱۲ ـ ۱۶ ـ ۱۹، ۲۲ ـ ۲۴). آنچنانکه حتی استادش ابوعبیده از گزند زبان وی در امان نماند (نک: زبیدی، ۱۷۷ ـ ۱۷۸). وی حتی در زمان مجاورت مکهٔ معظمه نیز (نک: دنبالهٔ مقاله) دست از این بدزبانی و ناسزاگویی نکشید (نک: ابن معتز، ۱۱۹ ـ ۱۲۰؛ ابوالفرج، ۲۱/۱۷ ـ ۲۲). بی گمان وی به‌چیره‌دستی خویش در این کار مغرور بود؛ هنگامی که جوانی خوبروی در پاسخ او شعری هم سنگ اشعار خود وی عرضه کرد، شگفت‌زده پرسید: «آیا تو ابونواسی؟».همین ماجرا آغاز آشنایی وی با شاعر بزرگ عباسی بود (همو، ۱۱/۱۷).

ابن مناذر شعر خود را از شعر شاعران قدیم برتر می‌دانست و از ادبای هم روزگارش انتظار داشت که بدون توجه بر تقدم و تأخر زمانی شعر او را با شعر امرؤالقیس و نابغه و زهیر مقایسه کنند و به‌انصاف رأی دهند (مرزبانی، ۲۶۷؛ قس: ابوهلال عسکری، ۳۱۱، ۳۱۶؛ ابوالفرج، همانجا). ارزیابی ادیبان و ناقدان پس از وی نیز غالباً به‌سود اوست. اشعار و اقوال او در آثار جاحظ (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م) نیز مقبول افتاده است (*البخلاء*، ۱۸۵/۲، *البیان*، ۳۲/۱ ـ ۳۳، ۱۷۰/۲ ـ ۱۷۱، *الحیوان*، ۴۰۲/۶ ـ ۴۰۳). مبرد از او به‌عنوان دانشمندی بزرگ، شاعری خوش قریحه و خطیبی توانا یاد کرده و ادب او را ستوده و شعرش را جامع استواری شعر گذشتگان و شیرینی نوخاستگان می‌دانست (۳۴۵/۱).

ابن معتز او را یکی از دانشمندان طراز اول بصره در فقه و حدیث و ادب معرفی می‌کند (ص ۱۱۹) و ابوالفرج اصفهانی اخبار و اقوال او را در مقام شاعری نکته سنج و دانشمندی بزرگ در لغت به‌تفصیل در کتاب خویش جای داده است (۹/۱۷ ـ ۳۰). با اینهمه آنچه امروز از آثار او باقی است، با همهٔ زیبایی و استواری، شایستهٔ این همه ستایش نیست. وی به‌قول ابوالعتاهیه (همو، ۱۱/۱۷، ۲۹) در سرودن شعر کند بود و همهٔ سعی خود را بر آن می‌نهاد که از عدی بن زید تقلید کند (اصمعی، ۱۱؛ ابوالفرج، ۱۲/۱۷؛ قس: پلا، 169). می‌توان از برخی هجاها، نکته‌ها و ناسزاهای ابن مناذر، با آنهمه صراحت و بی‌پروایی، برداشتهای انتقادی دربارهٔ شعرا و آثارشان کرد. مثلاً ابوالعتاهیه را از این ادعا که در هر شب ۱۰۰۰ بیت شعر می‌سراید، با پاسخی مستند و متین منفعل و شرمسار گردانید (مرزبانی، ۲۳۲؛ ابوالفرج، ۱۱/۱۷، ۲۹)؛ اشعار ابوحیهٔ نمیری را فاقد ارزش شعری خواند و او را سخت خشمگین ساخت (حصری، ۲۳۵/۱ ـ ۲۳۶؛ ابوالفرج، ۲۶/۱۷)؛ از سوی دیگر، قطعه شعری از ابونواس را چون شنید، بی‌آنکه بداند از آن کیست، بسیار ستود و پس از آنکه دانست از آن رقیبش ابونواس است، پشیمان شد (خطیب، ۴۴۵/۷). اما همو، ابوالعتاهیه را در زمینهٔ دیگری، به‌سبب چند نمونه از اشعارش، در میان نوخاستگان شاعری ممتاز به‌حساب آورده است (همو، ۴۴۴/۷). ابن مناذر معیار توانایی شاعر را آن می‌داند که در نسیب و تشبیب هرچه بیشتر بازیگری کند و چون به‌غرض اصلی خود می‌پردازد، هرچه جدی‌تر و استوارتر سخن گوید (همو، ۴۴۳/۷)، خود نیز چنین می‌کرد.

ابن مناذر، به‌حکم لغت دانی، در علم قرائت نیز استاد بود و از خود

قرائتی متفاوت با قرائات متواتر و مشهور و آرائی استثنایی ابراز می‌داشت (یاقوت، همانجا؛ ابن جزری، ۲۶۵/۲). وی حتی چندی به‌سبب اشتغال به‌قرائت قرآن و حدیث، سرودن شعر را ترک گفت و تشویق یحیی برمکی نیز در او مؤثر نیفتاد (ابوالفرج، همانجا؛ ابن حجر، ۳۹۳/۵).

بسیاری از بزرگان نزد او علم لغت آموخته‌اند (ابوالفرج، ۹/۱۷؛ یاقوت، همانجا). آگاهی وی در این باب چندان بود که سفیان بن عیینه محدث بزرگ هم روزگارش الفاظ غریب مندرج در احادیث را با او در میان می‌نهاد و ابن مناذر یکایک آنها را با شواهد متعدد برای او توضیح می‌داد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن معتز، ۱۲۱؛ ابوالفرج، همانجا). در آن زمان، لغت‌شناسان و زباندانان عرب هر یک می‌کوشیدند زبان بروبوم خود را، پاک‌ترین زبان و به‌کلام الهی نزدیک‌تر قلمداد کنند. ابن مناذر نیز زبان زیستگاه خود را (و نه خاستگاهش را) که بصره بود، از همه پاک‌تر می‌پنداشت و ادعا می‌کرد که زبان ادیبان بصره، از زبان اهل حجاز هم به قرآن کریم نزدیک‌تر است (جاحظ، *البیان*، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۷/۱۷؛ قس: پلا، 27).

وی چندان به‌شعرشناسی خود اعتماد داشت که در مقابل خلیل بن احمد نیز سر تسلیم فرود نمی‌آورد. روزی خلیل نزد او خود را ستود و ادعا کرد که سکان کشتی شعر است، شاعران همه از او پیروی می‌کنند و به‌داوری او ارجمند یا خوار می‌گردند. او برای آنکه ثابت کند به‌خلیل عروضی نیازمند نیست، قصیده‌ای زیبا در مدح هارون‌الرشید سرود و ۲۰,۰۰۰ درهم جایزه گرفت (همو، ۱۶/۱۷، ۱۷). بعید نیست که وی در قصیده‌ای که افاعیل عروضی وزن قصیده را هم در آن ذکر کرده، به‌خلیل تعریض کرده باشد (ابن قتیبه، ۷۴۸/۲؛ ابن معتز، همانجا).

ابن مناذر در روایت حدیث نیز دست داشت و محدثان از او نقل حدیث کرده‌اند (ابوالفرج، ۲۸/۱۷). اما با توجه به‌غلبهٔ هزل و مجون بر سخن او، یحیی بن معین که خود بسیاری از اخبار و اشعار را از او نقل کرده، روایت حدیث را از او منع کرده است (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۴۷/۴؛ صفدی، ۶۴/۵؛ ابن حجر، ۳۹۰/۵).

ابن مناذر غالباً حلقه‌های درس تشکیل می‌داده (ابوالفرج، ۱۶/۱۷، ۲۱-۲۲) و مدتی در مسجد بنی یربوع در بصره امامت نماز جماعت نیز می‌کرده و به نوافل سخت پای‌بند بوده است (نک: همو، ۹/۱۷-۱۱). اینک با توجه به این روایات، ابن مناذر را دانشمندی پاک دامن، پاک زبان و مؤمن می‌توان پنداشت، به خصوص که گذشتگان گاه براین امر تصریح کرده‌اند (ابن معتز، ۱۱۹؛ ابوالفرج، ۹/۱۷)، اما ناگهان عشق جوانی از مردم بصره، حال او را چنان دگرگون کرد که دست از همه چیز شست و سربه جنون گذاشت.

تردید نیست که ماجرای جوان بصری در زندگی او تأثیر بسیار داشته است، اما تقسیم زندگی اخلاقی و اجتماعی او به دو بخش متفاوت و متضاد، چنانکه اشاره شد، شاید چندان هم صواب نباشد. ما امروز قادر نیستیم تاریخ هجاهای گزنده و شرم‌انگیز او را معین کنیم و به قطع بگوییم که وی همه را بعد از عشق جوان بصری سروده؛ اگر وی را دهری (همو، ۱۰/۱۷) یا زندیق خوانده‌اند (همو، ۲۹/۱۷؛ ابن حجر، همانجا؛ قس: وایدا، 215)، یا اگر مردم از او که امامت مسجد را به عهده داشته، انتقاد می‌کنند و هجایش می‌گویند، اگر برای جوان خوب روی دیگری که اتفاقاً همان ابونواس بوده، شعر عاشقانه می‌نویسد (ابوالفرج، ۱۱/۱۷) و اگر با گروه هرزه‌گردان بصره معاشر است، همه می‌تواند دلیل برآن باشد که وی آنچنانکه در منابع آمده، پاک دامن و پارسا نبوده و حتی پیش از عشق به جوان بصری هم، زندگیش از مجون تهی نبوده است.

در هر حال، گویی نویسندگان میل دارند که همهٔ حوادث شگفت زندگی او را در دوران دوم زندگی او نهند: دلدادگی او، ظاهراً در ۶۰ سالگی، به عبدالمجید ثقفی که فرزند عبدالوهاب محدث بزرگ بوده، کار او را به پرده دری و هجوگویی و رسوایی کشاند، چندانکه از مسجد بیرونش راندند و او نیز نمازگزاران را به زشتی تمام هجو گفت و تنها بدان بسنده نکرد، بلکه در مسجد بصره عقرب رها می‌کرد و شبها در آب وضوخانه‌ها مرکب می‌ریخت تا سروصورت ایشان را به سیاهی بیالاید (همو، ۹/۱۷؛ یاقوت، ذهبی، همانجاها). موعظهٔ معتزلیان و حتی تهدید آنان نه تنها در او مؤثر نیفتاد، بلکه زبان به هجو آنان نیز گشود و باعث آبروریزیهای بسیار شد (ابوالفرج، ۱۰/۱۷؛ ابن حجر، ۳۹۱/۵؛ یاقوت، همانجا). از آن پس همهٔ نظرها از او برگشت، مذمت و بدگویی از او زبانزد خاص و عام گردید، او را زندیق و دهری خواندند و همه از او سخت دوری گزیدند. وی سرانجام از بیم جان به مکه گریخت و یا به قولی بدانجا تبعید شد (ابوالفرج، ۹/۱۷؛ ابن حجر، ۳۹۰/۵؛ گلدسیهر، 174) و شاید اگر پا در میانی بزرگان بنوریاح نبود، وی از چنگ معتزلیان جان سالم به در نمی‌برد (ابوالفرج، ۹/۱۷-۱۰). از روایت ابن معتز (همانجا) چنین پیداست که وی در مکه چندی به ظاهر از عادات ناشایست خود دست کشید و در مسجدالحرام به تدریس و روایت شعر و اخبار عرب پرداخت و برای شاعران، راویان و اهل علم مجالس املا برقرار ساخت، اما این امر دوامی نیافت و او باز به هرزه درایی روی آورد. این دو حالت، چنانکه گفتیم، موجب پیدایش اقوال متضاد در حق او شده است: برخی (خطیب، ۴۴۳/۷؛ ابن حجر، همانجا) او را عالم و زاهدی متعبد و دست شسته از گناهان و هرزگیهای گذشته معرفی می‌کنند و گروهی دیگر (ابوالفرج، ۹/۱۷)، فاسد و بی‌بندوبار.

وی ظاهراً نخست مدیحه گوی برمکیان بود (ابوالفرج، ۲۶/۱۷)، اما چنانکه گذشت، خلفای عباسی، مهدی و هارون الرشید را نیز مدح گفته و از هدایا و پاداشهای آنان بهرهٔ وافر برده است و حتی هارون گاه هدایا و جوایزی برایش به حجاز می‌فرستاد. وی ظاهراً بیشتر مدایح خود را در مکه سروده و گویا هرگز به دربار خلفا راه نیافته است. از میان تمام منابع تنها صفدی (۶۳/۵) یک بار رفتن او را به بغداد گزارش کرده است.

ابن مناذر در سفری که هارون الرشید پس از طرد برمکیان به حجاز کرد، به حضور او رسید تا قصیدهٔ شیوایی را که در مدح او سروده بود، تقدیم وی کند. هارون با خوشرویی از او استقبال کرد، اما همینکه وزیرش فضل بن ربیع وی را شاعر و مداح برمکیان خواند، به سختی برآشفت و از وی با خشم تمام روی برتافت و فرمود او را تازیانه زدند و از آنجا راندند. از آن پس ابن مناذر به تنگی معیشت گرفتار آمد، چندانکه از تهیهٔ غذای روزانه‌اش نیز عاجز ماند و سرانجام در نهایت فقر و تنگدستی و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود، در آنجا درگذشت (ابوالفرج، ۲۹/۱۷).

او در طول زندگی خود با برخی از شاعران معروف هم روزگارش از جمله ابونواس و ابوالعتاهیه نیز ارتباط داشت. از حدود آشنایی او با ابونواس چیزی جز یکی دو روایت در دست نیست: وقتی که ابن مناذر مورد بی‌مهری هارون واقع شد و فقر و تنگدستی گریبانش را گرفت، ابونواس با ۱۰۰ یا ۳۰۰ دینار به کمکش شتافت (همو، ۲۵/۱۷-۲۶).

چنانکه اشاره شد، اشعار وی عموماً مورد ستایش بسیار منابع کهن قرار گرفته است، اما شاید قصیده‌ای که در سوگ عبدالمجید سروده و در آن عواطف حزن‌آلود خود را برشمرده، زیباترین اثر او باشد.

این قصیده را در شمار مراثی بزرگ عرب نهاده‌اند و شیوایی الفاظ و بلندی معانی و استواری ترکیبهای آن را بسیار ستوده‌اند (ابن معتز، ۱۲۲ - ۱۲۴). هارون الرشید هم در سفر حج خود، از شاعر خواست که آن را در محضر او انشاد کند (ابوالفرج، ۱۲/۱۷). گویا از باب همان شعر است که برخی او را شاعر مرثیه خوانده‌اند (یاقوت، ۵۹/۱۹).

با اینهمه، چنانکه اشاره شد، ابن مناذر شهرت واقعی خود را مدیون همان هجاهای تند خویش است. ابیاتی که در هجو قاضی بصره، خالد بن طلیق و یا معتزلیان سروده (نک: ابوالفرج، ۱۰/۷ - ۱۱؛ ابن معتز، ۱۲۰) به راستی گزنده است، یا بیت شعری که در هجو ابوعبیده بردیوارهٔ محراب مسجد نوشته بود، موجب شد وی مجلس درسش را یک سال تمام تعطیل کند (زبیدی، ۱۷۸). وی دربارهٔ انگیزهٔ هجوسرایی خود می‌گوید که اعمال و رفتار سوء مردم نسبت به وی، او را وادار به هتاکی و زشت‌گویی می‌کند (ابن عبدربه، ۲۹۶/۵).

اثر ابن مناذر منحصر به دیوان شعر اوست (ابن ندیم، ۱۸۶) که آن هم متأسفانه در دست نیست. تنها نمونه‌ها و منتخباتی از شعر او به مناسبتهای گوناگون در منابع آمده است و از جمله ابوالفرج اصفهانی ۱۷۱ بیت از اشعار او را در *الاغانی* آورده است.

مآخذ: ابن جزری، محمدبن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، بیروت، ۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبدربه، احمدبن محمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معتز، *طبقات الشعراء*، مصر، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *لاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *کتاب الصناعتین*، به کوشش مفید قمحة، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ اصمعی، عبدالملک ابن‌قریب، *فحولة الشعراء*، به کوشش ش. توری، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البخلاء*، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، *زهرالآداب*، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ذهبی، محمدبن احمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفة؛ زبیدی‌اندلسی، محمدبن‌حسن، *طبقات النحویین واللغویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ مبرد، محمدبن یزید، *الکامل فی اللغة والادب*، بیروت، مکتبة المعارف؛ مرزبانی، محمدبن عمران، *الموشح*، به کوشش محیی الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, tr. C.R.Barder and S.M. Stern, London, 1967; Vajda, G., "Les zindiqs en pays d'islam au début de la période abbaside", RSO, Rome, 1938, vol. XVII; Pellat, Ch.,*Le milieu basrien et la formation de Gāḥiẓ*, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

اِبْنِ مُنَجِّم، نک: بنی منجم.

اِبْنِ مَنْجویه، ابوبکر احمدبن علی اصفهانی (۳۴۷ - محرم ۴۲۸ ق/ ۹۵۸ - اکتبر ۱۰۳۶ م)، محدّث ساکن نیشابور. از آنجا که برخی با نسبت یزدی نیز از او یاد کرده‌اند (خطیب، ۴۶۸/۱؛ فارسی، ۱۰۵)، می‌توان احتمال داد که نیاکان وی از یزد برخاسته‌اند. او در اوان جوانی برای تجارت از اصفهان به نیشابور رفت و با اینکه در آغاز قصد کسب علم نداشت، به نوشتن املائات دو شیخ نیشابور، ابوعمرو ابن نجید وابوالحسن سراج، برای همشهریان خود پرداخت. سپس به اصفهان مراجعت کرد و از ابوبکر ابن مقری در آن دیار حدیث شنید. از اینجا بود که وی به کسب دانش روی آورد و سفرهای علمی خود را آغاز کرد. او بار دیگر به نیشابور رفت و از ابوعمرو ابن حمدان و حاکم ابواحمد حافظ استماع حدیث نمود (فارسی، همانجا). وی افزون بر نیشابور به شهرهای ری، گرگان، نسا، بخارا، سمرقند و هرات نیز سفر کرد (فارسی، همانجا؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۰۸۶/۳). از جملهٔ شیوخ وی در حدیث می‌توان از ابوبکر اسماعیلی و ابوعبدالله ابن منده نیز نام برد (سمعانی، ۴۵۰/۱۲؛ ذهبی، *سیر*، ۴۳۹/۱۷).

حاکم نیشابوری در تاریخ خویش متذکر شده که ابن منجویه بعد از سال ۳۶۰ ق به کسب حدیث پرداخته است (نک: سمعانی، ۴۵۱/۱۲). وی سرانجام به نیشابور آمد و همانجا اقامت گزید و به تألیف پرداخت و پس از مرگ ابوحازم عبدوی در مدرسهٔ ابوسعد زاهد در نیشابور مجلس املا دایر کرد (فارسی، همانجا). جمع کثیری از وی حدیث شنیده و روایت کرده‌اند. از مشهورترین آنان خطیب بغدادی، ابوبکر بیهقی، ابوصالح مؤذن و عبدالرحمن بن منده شایان ذکرند (خطیب، همانجا؛ بیهقی، ۸/۱، جم؛ ذهبی، همانجا). شهرت ابن منجویه بیشتر به سبب تنها کتاب موجود او یعنی *رجال صحیح مسلم* است. وی چنانکه

خود در انتهای کتاب ذکر می‌کند، در شرح حال رجال از اطلاعات ابوالعباس سراج و عمروبن علی بهرهٔ بسیاری گرفته است. در این کتاب مؤلف پس از ذکر نام هر یک از محدثان، از آن گروه از مشایخ و راویان ایشان، که در *صحیح* مسلم یاد شده‌اند، سخن گفته است. ابن قیسرانی (هـ م) در کتاب *الجمع بین رجال الصحیحین*، *رجال صحیح* مسلم ابن منجویه و *رجال صحیح بخاری* کلاباذی را تلفیق کرده و در مقدمهٔ آن شیوهٔ کار ابن منجویه را ستوده است (ص ۳ـ ۴). کتاب *رجال صحیح مسلم* در دو جلد و به کوشش عبدالله لیثی در بیروت (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است. از دیگر آثار ابن منجویه مستخرجاتی است که وی بر صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداوود و سنن ترمذی نوشته است (ذهبی، *سیر*، ۱۷/ ۴۴۰) که در حال حاضر اطلاعی از نسخ آنها در دست نیست.

مآخذ: ابن قیسرانی، محمدبن طاهر، *الجمع بین رجال الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ بیهقی، احمدبن حسین، *السنن الکبری*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمدبن علی، *تلخیص المتشابه فی الرسم*، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ـ ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیسابور*، انتخاب ابواسحاق صریفینی، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق.

سیمین محقق

اِبْنِ مَنْدویه، ابوعلی احمدبن عبدالرحمن، پزشک و گیاه ـ داروشناس مشهور ایرانی سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱ م و صاحب آثار بسیار در طب. به‌رغم شهرت ابن‌مندویه، از زندگی و به ویژه تحصیلات و اساتید او آگاهی چندانی در دست نیست. گفته‌اند که از خاندانی بزرگ در اصفهان برخاست و پدرش عبدالرحمن از ادیبان برجستهٔ روزگار بود و برخی کتاب *الشعر والشعراء* ابن‌مندویه را به او نسبت داده‌اند (قفطی، ۴۳۸). وی ظاهراً شاگرد ابوماهر موسی بن یوسف بن سیّار شیرازی بود و از همین طریق شاگرد مکتب علی‌بن عباس اهوازی به شمار می‌رود (الگود، ۱۹۰).

به نظر می‌رسد که ابن‌مندویه چندان در طب شهرت داشته که وقتی عضدالدوله دیلمی بنای بیمارستان عضدی را به پایان برد (۳۷۲ق / ۹۸۲م) و از هر گوشه پزشکی ماهر می‌طلبید که در آنجا به کار گمارد، ابن‌مندویه را نیز از اصفهان به آنجا فراخواند (قفطی، همانجا؛ ابن ابی‌اصیبعه، ۳۱/۲). ابن‌مندویه در طب عملی دستی قوی داشت و افزون بر آن در علم طب نیز صاحب نظر بود. بسیاری از آثار او این مطلب را تأیید می‌کند، مانند رساله‌ای که برای ابومحمد عبدالله بن اسحاق پزشک نوشته و در آن بعضی از طرق معالجات او را رد کرده (ابن ابی‌اصیبعه، ۳۲/۲)، و رساله‌ای دیگر که برای یوسف بن یزداد پزشک در نفی یکی از اجزاء دارویی ترکیبی تألیف کرده است (صفدی، ۵۴/۷).

رساله‌هایی که وی برای طبیبان اصفهان و شاگردان خود می‌نگاشت، مورد استفادهٔ پزشکان قرار می‌گرفت (ابن ابی‌اصیبعه، ۳۱/۲ ـ ۳۲؛ قفطی، همانجا). وی در داروشناسی نیز اعتباری داشت و ابوریحان بیرونی در جای جای *صیدنه* به او استناد کرده است. ابن ابی‌اصیبعه از شخصی با عنوانِ «استاذ الرئیس» یاد می‌کند که ابن‌مندویه رساله‌ای طبی برای او نوشته و فرستاده است (۳۱/۲)، شاید بتوان گفت که مراد وی ابن‌سینا بوده است. یکی از کتابهای پزشکی ابن‌مندویه به نام *کفایة* چندان شهرت یافت که نظامی عروضی می‌گوید: طبیب «باید که از این کتب صغار که استادان مجرب تصنیف کرده‌اند یکی پیوسته با خویشتن دارد چون... *کفایة* ابن‌مندویه اصفهانی» (ص۷۱). ابن‌مندویه بر آن بود که پزشک به علم لغت نیز نیازمند است و رساله‌ای در همین باب نگاشت (ابن ابی‌اصیبعه، ۳۲/۲).

از تاریخ درگذشت ابن‌مندویه، همچون تاریخ ولادتش خبری به دست نیامد و دانسته نیست که برخی از معاصران براساس چه دلایل و قراینی ۴۱۰ق / ۱۰۱۹م (کحاله، ۲۶۹/۱) یا ۴۴۰ق / ۱۰۴۸م (فائق، ۲۹) را تاریخ درگذشت او دانسته‌اند.

آثار: نزدیک به ۵۰ رساله و کتاب به ابن‌مندویه منسوب است که نسخی از آنها در تهران، استانبول، حلب و چستربیتی موجود است و از آن میان می‌توان به این آثار اشاره کرد: *فی اصول‌الطب والمرکبات العطریه*؛ *فی اوجاع‌الاطفال*؛ *فی تدبیرالجسد*، شامل ۳ رساله خطاب به سه تن از پزشکان؛ *فی ترکیب طبقات العین*؛ *فی علاج ضعف البصر*؛ *الکافی فی الطب*، که به *قانون* کوچک نیز موسوم بوده است؛ *کفایة* که ذکر آن گذشت؛ رساله‌ای دربارهٔ نبض که آن را به ابن‌سینا منسوب کرده‌اند، ولی برخی انتساب آن را به ابن‌مندویه یا مسکویه درست‌تر شمرده‌اند (الگود، ۲۲۳؛ برای نسخ خطی آثار فوق و دیگر آثار ابن‌مندویه، نک: ابن ابی‌اصیبعه، ۳۱/۲، ۳۲؛ قفطی، ۴۳۸؛ GAS, III/328, 329).

مآخذ: ابن ابی‌اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیون‌الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م؛ ابوریحان بیرونی، *صیدنه*، ترجمهٔ کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش ایرج افشار و منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۸ش؛ الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ باهر فرقانی، ۱۳۵۶ش؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ فائق خطاب، فرات، *الکحالة عند العرب*، بغداد، ۱۳۹۵ق؛ قفطی، علی‌بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ کحاله، عمررضا، *معجم‌المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نظامی عروضی، احمدبن عمر، *چهارمقاله*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ نیز: GAS.

سیدجعفر سجادی

اِبْنِ مَنْده، عنوان افراد خاندانی از محدثان حنبلی مذهب ایرانی که از سدهٔ ۳ تا ۷ ق /۹ تا ۱۳م در اصفهان می‌زیسته‌اند. نسب آنان به استندار فیروزان بن چهار بُخت از صاحب‌منصبان لشکری ساسانیان می‌رسد که در فتح اصفهان اسلام آورد. شهرت منده از لقب ابراهیم بن ولید بن سَنده، نتیجهٔ (نسل سوم) بُطّه، پسر استندار فیروزان، گرفته شده است (ابونعیم، ۲۲۲/۲؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۰۳۱/۳). ابراهیم نخستین محدث از این خاندان محسوب می‌شود. او احادیث کمی روایت کرد و

در زمان خلافت معتصم عباسی (۲۱۸ ـ ۲۲۷ ق) درگذشت (ذهبی، همان، ۱۰۳۲/۳؛ سیر، ۱۸۸/۱۴). یحیی پسر ابراهیم با زنی از عبدیالیل به نام برّه ازدواج کرد و از این‌رو خاندان وی گاه عبدی نیز خوانده شده‌اند (نک: ابونعیم، همانجا؛ حازمی، ۸۹؛ ابن خلکان، ۲۸۹/۴). یحیی که ابونعیم (۳۵۹/۲) او را ثقفی خوانده، از عبدالله بن زبیر حُمَیدی حدیث شنید و ابوعلی صحاف از او نقل حدیث کرده است.

خاندان ابن‌منده محدثان بسیاری پرورد چنانکه ذهبی دربارهٔ آنان تألیف مستقلی نوشته است (نک: سیر، ۳۸/۱۷). معروف‌ترین افراد این خاندان بدین قرارند:

۱. **ابوعبدالله محمدبن یحیی بن منده** (ح ۲۲۰ ـ ۳۰۱ ق/۸۳۵ ـ ۹۱۴م). وی از خردسالی به تحصیل پرداخت و در اصفهان و عراق استماع حدیث کرد و سپس در شمار اصحاب احمدبن حنبل درآمد و از او روایت کرد (ابن ابی‌یعلی، ۳۲۸/۱؛ ذهبی، همان، ۱۸۸/۱۴). همچنین از ابوکریب همدانی، هنادبن سرّی، محمدبن بشار، ابوسعید اشجّ و دیگران بهره برد (همانجا). جمعی از محدثان مشهور از جمله ابوالشیخ اصفهانی، ابوالقاسم طبرانی، ابو احمد عسّال و نیز پسر خود وی اسحاق از او روایت کرده‌اند (نک: ابوالشیخ، ۳۴۸/۱، جم؛ ابن ماکولا، ۳۳۱/۱؛ ذهبی، *تذکرة*، ۷۴۱/۲، سیر، همانجا). ابن‌خلکان (همانجا) از کتابی با عنوان *تاریخ اصبهان* تألیف وی نام برده که در حال حاضر اثری از آن در دست نیست.

۲. **ابوعبدالله محمدبن اسحاق بن محمد** (۳۱۰ ـ آخر ذیقعدهٔ ۳۹۵ ق/۹۲۲ ـ ۷ سپتامبر ۱۰۰۵م)، از محدثان مشهور و نامدارترین فرد خاندان ابن منده. او از پدر و عموی پدرش عبدالرحمن بن یحیی حدیث شنید (ابن ابی‌یعلی، ۱۶۷/۲؛ ذهبی، تذکرة، ۱۰۳۲/۳) و نیز از جمعی دیگر از مشایخ اصفهان مانند: محمدبن قاسم کرّانی، محمدبن عمربن حفص و ابوعلی حسن بن محمد بن نَضْر استماع نمود (همو، سیر، ۲۹/۱۷). گفته شده است که ابن منده پیش از ۱۷ سالگی از ابن ابی‌حاتم (د ۳۲۷ ق) اجازهٔ روایت گرفت (همان، ۳۰/۱۷). در ۳۳۰ ق یا سالی پیش از آن (همو، *تذکرة*، ۱۰۳۳/۳)، در جست‌وجوی حدیث سفری را آغاز کرد که ۴۵ سال طول کشید. او خود گفته که شرق و غرب را دوبار زیر پا گذاشته است (ابن ابی‌یعلی، همانجا). ابن منده نخست به نیشابور رفت (ذهبی، همانجا). در آنجا از محمدبن حسین قطان، ابوعلی محمدبن احمد میدانی، ابوالعباس اصم، ابوعبدالله ابن اخرم و دیگران حدیث شنید (ابن منده، «الرد»، ۳۵۷، ۳۶۰؛ ذهبی، سیر، ۲۹/۱۷ ـ ۳۰). وی بجز نیشابور در دیگر شهرهای خراسان هم اقامت کرد. در بخارا نزد هیثم بن کُلَیب شاشی و دیگران، صحیح بخاری را استماع نمود (ابن ابی یعلی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۰/۱۷) و نیز از محمد جوزجانی و هارون بن احمد جرجانی حدیث شنید (ابن عساکر، ج عبدالله بن جابر ـــ...، ۱۲۱، ۳۹۱). همچنین، در سرخس از عبدالله ابن‌محمدبن حنبل و در مرو از محمدبن احمدبن محبوب استماع نمود (ذهبی، همانجا) و به بلخ نیز سفر کرد (همو، *میزان*، ۴۷۹/۳). احتمالاً اقامت اصلی ابن منده در نیشابور بود و همواره بدانجا بازمی‌گشت، چنانکه در ۳۳۹ ق/۹۵۰م از نیشابور عازم عراق شد (همو، سیر، ۳۶/۱۷) و چند سالی در نواحی عراق و شام به مسافرت پرداخت. در بغداد از اسماعیل بن محمد صفار نحوی و ابوجعفر ابن بُختَری رزّاز حدیث شنید (همان، ۳۰/۱۷). در ۳۴۴ ق در دمشق بود و از ابوالقاسم نصیبی بهره گرفت (یاقوت، ۷۸۹/۴). در ادامهٔ سفر خود در طرابلس شام از خیثمة بن سلیمان قرشی، در غزه از علی بن عباس غزی و در بیت‌المقدس از احمدبن زکریا مقدسی استماع نمود. احتمالاً وی پیش از سفرهایش به عراق و شام نخست به مکه رفته است، زیرا در آنجا پیش از ۳۴۰ ق از ابوسعید ابن اعرابی (د ۳۴۰ ق) استماع حدیث کرده و نیز در مدینه از جعفربن محمد علوی حدیث شنیده است (ذهبی، همان، ۲۹/۱۷).

ابن‌منده همچنین در ادامهٔ سفر به مصر رفت و در آنجا از ابوالقاسم حمزة بن محمد کنانی، احمدبن حسن بن عتبهٔ رازی، محمدبن سعد باوردی، ابوطاهر احمد مدینی و جز آنان حدیث شنید (ابن منده، «الرد»، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۷۱؛ ابن ابی یعلی، همانجا؛ ابن نقطه، ۲۰/۱؛ ابن صلاح، ۱۱۰؛ ذهبی، همان، ۳۰/۱۷). در اقامت چندسالهٔ خود در مصر به شهرهای مختلف از جمله اسکندریه (همو، *تذکرة*، ۱۰۳۵/۳)، تنّیس (همو، سیر، همانجا) و جزیرهٔ تونه (یاقوت، ۹۰۱/۱) برای استماع حدیث سفر کرد (نیز نک: ذهبی، همان، ۳۶/۱۷). به هر حال در ۳۶۱ ق ابن‌منده در بخارا بود و حاکم نیشابوری او را ملاقات کرد و در ۳۷۵ ق که ابن‌منده قصد بازگشت به اصفهان را داشت، همراه وی به نیشابور آمد (همو، *تذکرة*، ۱۰۳۳/۳). ابن‌منده چون به موطن خود بازمی‌گشت، چهل‌بار کتاب به همراه داشت که از ۱٬۷۰۰ تن از مشایخ کتابت حدیث کرده بود (نک: ابن‌نقطه، ۲۱/۱؛ ذهبی، همان، ۱۰۳۲/۳). در روایتی اغراق‌آمیز از قول ابن‌منده گفته شده که وی ۳۰هزار راوی حدیث را درک کرده و از هر یک حداقل ده حدیث ازبر داشته است (نک: همو، سیر، ۳۵/۱۷).

از دیگر مشایخ مهم ابن‌منده ابن حبان بستی، ابوعلی نیشابوری و ابوالقاسم طبرانی را می‌توان برشمرد (ذهبی، همان، ۳۰/۱۷). ابن‌منده در دوران سفر طولانی خود مجرد ماند و زن اختیار نکرد. چون به اصفهان بازگشت، اسماء دختر ابوسعد محمد شیبانی را به زنی گرفت و از وی صاحب چهار پسر شد و آنان را عبدالرحمن، عبیدالله، عبدالرحیم و عبدالوهاب نامید (همو، *میزان*، ۴۷۹/۳، سیر، ۳۷/۱۷، ۳۹).

گروه بسیاری از ابن‌منده روایت کرده‌اند و ذهبی (همان، ۳۰/۱۷ـ۳۲) نام بیش از ۵۵ تن از آنان را آورده است، اما در رأس آنان باید از مشایخ ابن‌منده و دوستان او یاد کرد: ابوالشیخ اصفهانی، ابواسحاق ابراهیم بن حمزهٔ اصفهانی، ابن مقری ابوبکر محمدبن ابراهیم، حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمدبن احمد بخاری و ابوسعد

احمدبن محمد ادریسی (ابن‌نقطه، ۲۰/۱) و سپس برخی چون ابونعیم اصفهانی و احمدبن فضل باطرقانی (ذهبی، همان، ۳۰/۱۷) و پسران خود او عبدالرحمن (ابن ابی‌یعلی، ۲۴۲/۲)، عبیدالله (ذهبی، همان، ۳۵۵/۱۸) و عبدالوهاب (ابن‌نقطه، ۱۳۹/۲). ابن‌منده در اصفهان به حرمت و جاه می‌زیست و پیداست که نفوذ بسیاری در مردم و اولیای امور داشته است (نک: ذهبی، همان، ۴۱/۱۷). چه معاصران او و چه محدثان بعد، او را بسیار ستوده‌اند. ظاهراً ستایشی که از ابن‌منده صورت گرفته و آنچه شخصیت علمی او را ساخته است، ناشی از وسعت آگاهی او در حدیث بوده که با اتکا به حافظه‌ای نیرومند شکل گرفته است. به گفتهٔ احمدبن جعفر که از افزون بر هزار تن حدیث نوشته، کسی را در میان آنان به‌قدرت حافظهٔ ابن منده ندیده بود (همو، *تذکرة*، ۱۰۳۴/۳). ذهبی نیز او را حافظ مشرق خوانده و اظهار داشته که کسی دیگر را نمی‌شناخته که به‌اندازهٔ او استماع حدیث کرده و به‌پایهٔ او حدیث گرد آورده باشد (سیر، ۳۸۲/۲۲؛ نیز نک: ابن جزری، ۹۸/۲). با اینهمه، ذهبی (همان، ۴۱/۱۷) معتقد است که ابن منده فقط در روایت حدیث استاد بود، اما چون به‌تبویب آن می‌پرداخت یا از خود سخنی می‌گفت، چیرگی لازم را نداشت. ابونعیم اصفهانی نیز با آنکه ابن منده را مردی بزرگ دانسته (نک: همو، *تذکرة*، ۱۰۳۳/۳)، معتقد است که وی در آخر عمر در نقل حدیث خلط می‌کرد و در *امالی* خود دچار لغزش و اشتباه می‌شد (۳۰۶/۲)، اما ذهبی (سیر، ۳۴/۱۷) سخن ابونعیم را رد کرده و بر خصومتی حمل نموده که میان ابونعیم و ابن منده وجود داشته است.

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الایمان*، که در ۲ مجلد به‌کوشش علی فقیهی در بیروت (۱۹۸۵ م) به‌چاپ رسیده است. در این کتاب ۱۰۸۹ حدیث در موضوع ایمان باب‌بندی شده که طولانی‌ترین آنها باب ۹۷ در وجوب ایمان به‌رؤیت خداوند است؛ ۲. *الرد علی الجهمیة*، ردی است بر جهمیه که قائل به‌تعطیل دربارهٔ صفات خداوند بودند. این اثر که شیوه‌ای نقلی دارد، به‌کوشش علی فقیهی در *مجلة الجامعة الاسلامیة* چاپ شده است؛ ۳. *فتح الباب فی الکنی والالقاب*، که بخشی از آن به‌کوشش س. ددرینگ در اوپسالا (۱۹۲۷ م) منتشر شده است؛ ۴. *مسند احادیث ابراهیم بن ادهم الزاهد*، که به‌کوشش مجدی سید ابراهیم در قاهره (۱۹۸۸ م) چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *الاسامی والکنی*، موجود در کتابخانهٔ چستربیتی (آربری، شم (2) 5165)؛ ۲. *الامالی*، که بخشهایی از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، حدیث، ۱۱۹؛ فهرس، ۱۸۴ ـ ۱۸۵، ۲۱۸، ۲۸۲)؛ ۳. *تسمیة المشایخ*، فهرستی از مشایخ بخاری در صحیح او، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (آربری، شم (1) 5165)؛ ۴. *التوحید ومعرفة اسماء الله تعالی*، موجود در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، همانجا؛ فهرس، ۳۱۳)؛ ۵. *ذکر عددما لکل واحد من الصحابة من الحدیث*، موجود در کتابخانهٔ ظاهریه (نک: GAS, I/215)؛ ۶. *معرفة الصحابة*، از معروف‌ترین آثار ابن منده که امروز از اصل آن فقط بخشهایی در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، مجامیع، ۲۶۸/۱ ـ ۲۶۹؛ تاریخ، عش، ۱۷۱) و نیز در کتابخانهٔ شیخ‌الاسلام در مدینه (نک: GAS، همانجا) در دست است. علاوه بر نسخ خطی، *معرفة الصحابة* از طریق نقل وسیع آن در *اسدالغابهٔ* ابن اثیر نیز باقی مانده است، زیرا یکی از چهار مأخذ اساسی ابن اثیر در تألیف این کتاب بوده است (نک: ابن اثیر، *اسد الغابة*، ۳/۱، ۴). ابن حجر هم در تألیف *الاصابة* از این کتاب بهره برده است (برای نمونه، نک: ۴۹/۵، ۶۸، جم). ابوموسی مدینی (هـ م) نیز بر این کتاب ذیلی نوشته است.

ج ـ آثار یافت نشده: ۱. *تاریخ اصبهان* (بغدادی، ۵۷/۲). این اثر مورد استفادهٔ یاقوت قرار گرفته است (نک: ۸۶۰/۴)؛ ۲. *دلائل النبوة* (سخاوی، ۱۶۶)؛ ۳. *الناسخ والمنسوخ* (ابن کثیر، ۳۳۶/۱۱).

۳. ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بن اسحاق (۳۸۱ـ۱۶ شوال ۴۷۰ ق / ۹۹۱ ـ ۲ مهٔ ۱۰۷۸ م)، پسر بزرگ محمدبن اسحاق. عبدالرحمن نخست از محضر پدر بهره برد و پس از آنکه در اصفهان از ابوبکر ابن مردویه، ابراهیم بن خُرَّشید، ابراهیم بن محمد جَلّاب، ابوذر ابن طبرانی، ابوجعفر ابن مَرزبان ابهری و جز آنان حدیث شنید (نک: ابن جوزی، ۳۱۵/۸؛ ابن ابی یعلی، ۲۴۲/۲؛ ابن نقطه، ۸۶/۲ ـ ۸۷؛ ذهبی، سیر، ۳۵۰/۱۸)، راهی سفر شد. به‌نظر می‌رسد که نخست در ۴۰۶ ق به‌سوی بغداد رفت (نک: ذهبی، همانجا). در آنجا از ابوعمرو ابن مهدی، ابومحمد ابن بیّع، ابن صلت اهوازی، ابواحمد فَرَضی و هلال حفار حدیث شنید (ابن صلاح، ۳۲۳؛ ذهبی، همانجا، *تذکرة*، ۱۱۶۵/۳) و آنگاه در سفرهایی که توالی آنها مشخص نیست به‌استماع حدیث پرداخت: در واسط از ابن خَرَّفهٔ واسطی، در مکه از ابوالحسن ابن‌جهضم صوفی و ابن نظیف فرّاء و در نیشابور از ابوسعید صیرفی و ابوبکر حیری (ذهبی، همانجاها). مشایخ دیگر او عبارتند از: ابوالحسن علی جرجانی، ابوعبدالله حسین بن فنجویهٔ دینوری، محمد ابن‌علی نقاش، محمدبن موسی بن فضل صیرفی (ابن نقطه، همانجا)، ابوعمر طلحی و محمد بن ابراهیم جرجانی (ذهبی، سیر، همانجا). وی به‌همدان (ابن نقطه، همانجا)، دینور و شیراز (ذهبی، *العبر*، ۳۲۸/۲) نیز مسافرت کرد.

ابن منده در روایت به‌اجازه بسیار اهمیت می‌داد و خود توانست به‌اخذ اجازه از حاکم نیشابوری، زاهر بن احمد سرخسی و دیگران نایل شود (همو، *تذکرة*، ۱۱۶۵/۳ ـ ۱۱۶۶؛ سیر، ۳۵۰/۱۸ ـ ۳۵۱). ابن منده نخست در ۴۰۷ ق، در حالی که هنوز بزرگان مشایخ او زنده بودند، به‌حدیث گفتن پرداخت (همان، ۳۵۴/۱۸). کسانی چون حسین ابن عبدالملک خلّال، ابونصر احمد غازی و ابوسعد احمد بغدادی از او روایت کرده‌اند (ابن نقطه، ۸۶/۲؛ ذهبی، همان، ۳۵۱/۱۸؛ ابن رجب، ۳۸/۱). وی مردم را به‌پیروی از سنت تحریض می‌کرد و با کسانی که آنها را اهل بدعت می‌خواند سرسختانه مقابله می‌نمود. ابن منده در امر به‌معروف و نهی از منکر نیز سختگیر بود و از کسی پروا

نداشت (ابن ابی یعلی، ابن جوزی، همانجاها). وی همچون پدر از مخالفان اشعریان بود، ازین رو از ابوبکر حیری که اشعری بود، حدیث شنید، اما از وی روایت نکرد (ذهبی، *تذکرة*، ۱۱۶۵/۳، *سیر*، ۳۵۰/۱۸). گرچه سعد بن محمد زنجانی او و خواجه عبدالله انصاری را در زمان خود از پیشگامان مبارزه با اهل بدعت به‌شمار آورده (نک: ابن جوزی، همانجا)، ولی به‌عللی که دقیقاً روشن نیست، خواجه عبدالله دربارهٔ ابن منده گفته بود که ضرر او برای اسلام بیشتر از سود اوست (ابن نقطه، ۸۸/۲). احتمالاً گفتهٔ خواجه عبدالله ناظر به نسبت تجسیم بود که گمان می‌رفت، ابن منده به آن اعتقاد داشته است (نک: ذهبی، *العبر*، همانجا). اما ذهبی (*سیر*، ۳۵۱/۱۸) به نقل از ابن منده آورده که وی خود را از اعتقاد به تجسیم بری می‌شمرده است. ابن اثیر (*الکامل*، ۱۰۸/۱۰) از گروهی در اصفهان به نام «عبد رحمانیه» یاد می‌کند که در اعتقادات، خود را به عبدالرحمن بن منده منتسب می‌دانسته‌اند، اما ابن رجب (همانجا) آنها را اهل بدعت می‌داند و ابن منده را از آنچه آنها می‌گویند و به او نسبت می‌دهند، مبرا می‌شمارد. سرانجام ابن منده در اصفهان وفات یافت و در تشییع جنازهٔ او خلقی کثیر گرد آمدند (ابن جوزی، ۳۱۵/۸؛ ذهبی، همان، ۳۵۴/۱۸).

آثار:

الف ـ خطی: ۱. *التاریخ المستخرج من کتب الناس للتذکرة والمستطرف من احوال الرجال للمعرفة* (کوپریلی، ۱۳۰/۱)؛ ۲. *الرد علی من یقول «الم» حرف لینفی الالف و اللام و المیم عن کلام الله عزوجل*، موجود در کتابخانهٔ ظاهریه (*فهرس*، ۵۳۱؛ ظاهریه، حدیث، ۱۲۰)؛ ۳. *الکفایة*، موجود در کتابخانهٔ ظاهریه (*فهرس*، ۲۲۴؛ ظاهریه، همان، ۱۲۱).

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *تاریخ اصبهان* (ابن اثیر، *الکامل*، همانجا)؛ ۲. *تاریخ مکة* (سخاوی، ۲۸۲)؛ ۳. *حرمة الدین* (ابن رجب، همانجا)؛ ۴. *صیام یوم الشک* (همانجا)؛ ۵. کتابی در وفیات که ذهبی آن را به جامعیت وصف کرده است (نک: سخاوی، ۳۳۴).

۴. ابوعمرو عبدالوهاب بن محمد بن اسحاق (۳۸۸ ـ ۱۹ جمادی الآخر ۴۷۵ ق/ ۹۹۸ ـ ۱۵ نوامبر ۱۰۸۲ م). وی از پدر حدیث بسیار شنید (ابن نقطه، ۱۳۹/۲؛ ذهبی، همان، ۴۴۰/۱۸) و نیز در موطن خود اصفهان از ابواسحاق ابراهیم بن خرشید، ابوعمر ابن عبدالوهاب سُلَمی، ابو محمد حسن بن یوه، جعفر بن محمد فقیه، محمد بن ابراهیم جرجانی و ابوبکر ابن مردویه، استماع حدیث کرد (ذهبی، همانجا)؛ فارسی (۵۳۹/۱) از یک سفر او به نیشابور یاد می‌کند. وی در آنجا از ابوسعید محمد صیرفی حدیث شنیده است (ذهبی، همانجا). فارسی (همانجا) به حدیث گفتن او در نیشابور نیز اشاره دارد. ظاهراً او مدتی هم در طوس اقامت کرد و در آنجا بود که ابن قیسرانی به دیدار او رفت (ابن نقطه، ۱۳۹/۲ ـ ۱۴۰). وی سفرهایی نیز به شیراز، همدان، مکه و ری داشته است و در این سفرها مانند پدرش تجارت هم می‌کرد (ذهبی، همانجا). پسرش یحیی بن عبدالوهاب، مؤتمن ساجی، اسماعیل بن محمد تیمی، ابونصر احمد غازی و برادرش خالد بن عمر، حسین بن عبدالملک خلال، حسن بن عباس رستمی، مسعود ثقفی و محمد بن احمد باغبان از او روایت کرده‌اند (ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۴۴۰/۱۸ ـ ۴۴۱). وی با فاطمه دختر شیبانی ازدواج کرد و از او صاحب پنج پسر و یک دختر شد (همان، ۴۴۱/۱۸).

آثار: خطی: ۱. *احادیث ابن منده*، ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ ظاهریه (*فهرس*، ۱۸۴؛ ظاهریه، حدیث، ۱۲۰) موجود است؛ ۲. *فوائد*، موجود در دارالکتب مصر و کتابخانهٔ ظاهریه (سید، ۱۹۰/۲؛ ظاهریه، مجامیع، ۲۵۰/۱، حدیث، همانجا).

۵. ابوزکریا یحیی بن عبدالوهاب بن محمد (۱۹ شوال ۴۳۴ ـ ۱۲ ذیحجهٔ ۵۱۱/ اول ژوئن ۱۰۴۳ ـ ۶ آوریل ۱۱۱۸)، محدث، فقیه، واعظ و مورخ. وی آخرین فرد نامدار از خاندان ابن منده است (ابن جوزی، ۲۰۴/۹؛ ابن نقطه، ۳۰۲/۲ ـ ۳۰۳). یحیی بسیار زود به استماع حدیث پرداخت (نک: ذهبی، سیر، ۳۹۵/۱۹). در آغاز از پدر و عموهایش عبدالرحمن و عبیدالله (ابن عساکر، ۱۸۵/۷؛ ذهبی، *تذکرة*، ۱۲۵۰/۴) و سپس از ابوطاهر ابن عبدالرحیم (ابن نقطه، ۳۰۳/۲؛ ذهبی، *العبر*، ۳۹۸/۲) و احمد بن محمد فضاض (همو، سیر، همانجا) حدیث شنید. چون به سفر پرداخت ظاهراً نخست به نیشابور رفت (همو، *العبر*، همانجا) و در آنجا از ابوبکر احمد بن منصور مغربی و ابوبکر احمد بن حسین بیهقی، سپس در همدان از ابوبکر محمدبن‌عبدالرحمن نهاوندی و در بصره از ابوالقاسم ابراهیم بن محمد شاهد و عبدالله بن حسین سعدانی استماع حدیث کرد (فارسی، ۷۴۷/۱؛ ابن خلکان، ۱۶۹/۶؛ ابن دمیاطی، ۲۵۶). در ۴۹۸ ق به قصد گزاردن حج در مسیر خود به بغداد وارد شد و در جامع منصور به املای حدیث پرداخت (ابن نقطه، ۳۰۳/۲؛ ابن خلکان، همانجا). شاگردان یحیی و راویان او بسیارند، از جمله: ابن عساکر، ابوموسی مدینی، ابوطاهر سلفی، ابوسعد سمعانی، عبدالقادر جیلی، ابن‌خشاب نحوی، ابوالحسین ابن‌طیوری و ابوالفضل ابن‌ناصر (ابن‌عساکر، ۱۸۵/۷، ۳۶۶؛ ابن‌نقطه، ابن‌خلکان، همانجاها؛ ذهبی، سیر، همانجا، *تذکرة*، ۱۲۵۱/۴؛ ابن عماد، ۳۲/۴).

ابن جزری ضمن اینکه نام او را در شمار مقریان آورده، یاد آور شده است که وی از شاگردان ابن حبش قرائت آموخت و ابوالعلاء همدانی نیز از وی روایت کرد (۳۷۴/۲). ابن دمیاطی از یحیی به عنوان شیخ حنبلیان و پیشوای آنان یاد کرده است (ص ۲۵۷).

آثار: ۱. زندگی‌نامهٔ طبرانی، که همراه جلد ۵ از چاپ اول *معجم الکبیر* طبرانی در بغداد به چاپ رسیده است؛ ۲. *احادیث ابن منده*، که نسخهٔ خطی آن، در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، مجامیع، ۲۹۱/۱، حدیث، ۱۱۸)؛ ۳. *الامالی*، در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (همانجا)؛ ۴. تعلیقات و اضافات ابن منده بر *الجزء الرباعی* عبدالغنی ازدی، در کتابخانهٔ برلین نگهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 1569)؛ ۵. *جزء فیه ذکر من عاش من الصحابة اکثر من مائة سنة*، در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعا موجود است (صنعا، ۱۷۵۶/۴؛ قس: سید، *فهرس*، ۲(۲)۱۵۱

ـ ۱۵۲)؛ ۶. *تاریخ اصبهان*. سمعانی در *الانساب* (۱۶۰/۱۱)، یاقوت در *بلدان* (مثلاً ۶۶/۱)، ابن خلکان در *وفیات* (۱۹۹/۳، ۴۴۵/۴)، ذهبی در *سیر* (مثلاً ۵۹۶/۱۷، ۷۳/۱۸) و ابن حجر در *الاصابة* (۱۷۹/۵، ۱۸۳) از این کتاب استفاده کرده‌اند. از این اثر بخشی کوتاه باقی مانده است که در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، حدیث، ۱۱۹، مجامیع، ۲۱۴/۱) نگهداری می‌شود (برای دیگر آثار، نک: ابن رجب، ۱۵۶/۱؛ سخاوی، ۳۰، ۱۷۵؛ بغدادی، ۵۲۰/۲؛ زرکلی، ۱۵۶/۸).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن اثیر، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن جزری، محمد ابن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد بن ایبک، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *الذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش هانری لائوست و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن صلاح، تقی الدین، *مقدمة*، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش مطاع طرابیشی و دیگران، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمن معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق؛ ابن منده، محمد بن اسحاق، «الردعلی الجهمیة»، *مجلة الجامعة الاسلامیة*، به کوشش علی فقیهی، مدینه، ۱۴۰۰ ق، س ۱۲، شم ۴۷ ـ ۴۸؛ ابن نقطه، محمد ابن‌عبدالغنی، *التقیید لمعرفة الرواة و السنن و الاسانید*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد، *طبقات المحدثین باصبهان*، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن، ۱۹۳۴ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حازمی همدانی، محمد، *عجالة المبتدی*، به کوشش عبدالله گنون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، ترجمهٔ صالح احمد العلی، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ صنعا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیسابور*، انتخاب صریفینی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ کوپریلی، خطی؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAS.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ مُنْذِر، ابوبکربن بدر، ملقب به بیطار ناصری (د ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰م)، سرپرست دامپزشکان ستورگاه ناصرالدین محمدبن منصور قلاوون، سلطان مملوک مصر. در مورد زندگی او اطلاعات زیادی در دست نیست. شهرت وی به مناسبت کتابی است که به پیشنهاد سلطان، دربارهٔ اسب نوشته و به او اهدا کرده است (دوسلان، 506). عنوان این کتاب را خود ابن منذر، *کشف الویل فی معرفة امراض الخیل*، یا *کاشف‌الویل*... انتخاب کرده بود، اما بعداً نام *کامل الصناعتین البیطرة والزرطقة* به خود گرفت و عموماً به نام کتاب *ناصری* شناخته می‌شود (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۳۶۸/۲ ـ ۱۳۶۹). کلمهٔ زرطقه که به معنی تربیت اسب است، در برخی از منابع به صورت زرطفه نیز ضبط شده است، ولی اغلب مآخذ کتاب‌شناسی آن را زرطقه نوشته‌اند. روسکا این کتاب را اقتباسی از کتاب *کامل الصناعتین (البیطرة والزرطقة)*، تألیف ابن اخی حزام یا ابن ابی خزّام دانسته است (EI^2,III/890)، در حالی که مآخذ کتاب‌شناسی از اثر ابن‌اخی حزام با عنوان *الفروسیة والبیطرة* یاد کرده‌اند (GAS, III/375).

کتاب *ناصری* مشتمل بر ۱۰ مقاله و هر مقاله چندین باب است که مؤلف در آن از بیان صفات، خصوصیات، انساب، تغذیه، روش شناختن اسب سالم و مریض، طرز معالجه و درمان، لوازم و اسباب و آلات مربوط به آن و هرچه برای یک سوارکار لازم و ضروری است، هیچ فروگذار نکرده است (*آلوارت*، 470 - V/469؛ دوسلان، همانجا؛ فلوگل، 552 - II/550).

نسخهٔ اصلی کتاب که به زبان عربی است،هنوز به چاپ نرسیده، ولی نسخ خطی متعددی از آن در کتابخانه‌های مهم جهان نگهداری می‌شود (نک: پرچ، IV/107-108؛ GAL, S, II/170؛ فلوگل، II/550؛ *آلوارت*، دوسلان، همانجاها؛ ظاهریه، ۴۰۶/۲؛ محمد عزت، ۳۶ـ۳۸). پرون این کتاب را در ۳ جلد، با تصاویر، به نام «ناصری» یا «رسالهٔ کامل در شناخت اسب و درمان آن نزد عربها[1]»، به فرانسه ترجمه کرده است (میلی، 264). جلد اول این ترجمه شامل دانستنیهای فراوان دربارهٔ اسب عربی و تربیت آن و نیز اشعار عربی دربارهٔ اسب در ۱۸۵۲م، جلد دوم مربوط به شناسایی اسب در ۱۸۵۹م و جلد سوم مربوط به بیماریهای اسب در ۱۸۶۰م در پاریس چاپ و منتشر شده است (فلوگل، II/552؛ دوسلان، GAL، همانجاها). همچنین ریشارد فرونر[2] قسمتی از ترجمهٔ پرون را به آلمانی برگردانده که در ۱۹۳۱م در لایپزیک منتشر شده است (میلی، همانجا).

مآخذ: حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ ظاهریه، خطی (طب)؛محمدعزت، عمر،*فهرس المخطوطات المصورة* (ملحق)، حلب، ۱۴۰۶ ق /۱۹۸۶م؛ نیز:
Ahlwardt; *De Slane*; EI^2; Flügel, Gustav, *Die arabischen,persischen, türkischen Handschriften*, New York, 1977; GAL, S; GAS; Mieli, Aldo, *La science arabe*, Leiden, 1966; *Pertsch*.

ابوالحسن دیانت

اِبْنِ مُنْذِر، ابوبکر محمدبن ابراهیم بن منذربن جارود نیشابوری (ح ۲۴۱ ـ ۲۹ شعبان ۳۱۸ ق / ۸۵۵ ـ ۲۶ سپتامبر ۹۳۰ م)، فقیه، محدث و مفسر مکی. ابواسحاق شیرازی (ص ۱۱۸) تاریخ وفات وی را در ۳۰۹ یا ۳۱۰ ق دانسته که صحیح نمی‌نماید (نک: ذهبی، *تذکرة*، ۷۸۳/۳). از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست؛ شاید او بخش آغازین تحصیلش را در نیشابور گذرانده باشد، ولی به هر صورت پیش از ۲۶۸ ق در مصر حضور یافته و در آنجا نزد شاگردان

---

1. A. Perron, *La perfection des deux arts ou traité complet d'hippologie et d'hippiatrie arabes.*
2. Richard Fröhner

شافعی چون محمدبن عبدالحکم (د ۲۶۸ ق) و ربیع بن سلیمان (د ۲۷۰ق) فقه و حدیث آموخته است. اقامت ابن منذر در مصر حدود ۸ سال به طول انجامیده و با رفتن وی به مکه پایان پذیرفته است. در آنجا در محضر محدثانی چون محمدبن اسماعیل صائغ (د ۲۷۶ ق) دانش آموخت (همان، ۷۸۲/۳) و تا پایان عمر مجاورت حرم گزید (نک: قرطبی، عریب، ۱۵۶؛ ذهبی، *سیر*، ۴۹۰/۱۴؛ فاسی، محمدعابد، ۲۵۱/۳، به نقل از نسخه‌ای از *الاقناع* ابن منذر). از دیگر مشایخ او محمدبن میمون، اسحاق بن ابراهیم دبری و علی بن عبدالعزیز (ذهبی، همانجا؛ یاقوت، ۵۴۵/۲ ـ ۵۴۶) و از شاگردان و راویانش کسانی چون محمدبن یحیی بن عمار دمیاطی، ابوبکر ابن مقری و ابوطاهر محمدبن ابراهیم اصفهانی (ابن عطیه، ۱۳۲؛ ابن حجر، *لسان*، ۲۸/۵) را می‌توان نام برد.

در باب مسائل فقهی، غالباً برآنند که ابن منذر از کسی تقلید نمی‌کرده است (نک: ذهبی، *تذکرة*، ۷۸۳/۳؛ اسنوی، ۳۷۴/۲؛ فاسی، محمدبن احمد، ۴۰۷/۱). همچنین سبکی (۱۰۲/۳) از وی در کنار محمدبن جریر طبری و محمدبن خزیمه که هر کدام خود صاحب مذهب بوده‌اند، به عنوان مجتهد مطلق یاد کرده است؛ چنانکه ذهبی (*سیر*، ۴۹۱/۱۴) و نووی (۱ (۲)/۱۹۷) به عدم التزام وی به مذهبی خاص تصریح کرده‌اند. این مطلب را با توجه به گفتهٔ سبکی (همانجا) می‌توان بدین گونه تبیین کرد که ابن منذر اگر چه در عداد فقهای شافعی به شمار می‌آید (مثلاً نک: ابن ندیم، ۱۶۹؛ عبادی، ۶۷؛ ابواسحاق شیرازی، همانجا)، اما در مواردی از رأی شافعی عدول کرده و خود مجموعه فتاوایی داشته که او را چون صاحب مذهبی خاص مطرح کرده است. مقدسی (ص ۹۶) به صراحت بیان می‌کند که مذهب ابن منذر در مَعافِر یمن رواج داشته است و این گفته برما معلوم می‌دارد که این مذهب دست کم تا اواخر سدهٔ ۴ ق/۱۰م دارای پیروانی بوده است، لیکن در مورد رواج مذهب وی بیش از این اطلاعی در دست نیست. برخی از آراء خاص او را نویسندگان شافعی چون عبادی (همانجا) و سبکی (۱۰۳/۳) مورد توجه قرار داده‌اند. اطلاع و احاطهٔ او بر اختلاف و اتفاق فقها در مسائل گوناگون، بی‌شک از جهات شایان توجه شخصیت فقهی اوست، تا حدی که نووی (همانجا) یادآور شده که علمای مذاهب مختلف، به گفتهٔ وی اعتماد داشته و نظر او در بیان آراء مذاهب گوناگون مورد قبول عامه بوده است. او در عین نقل آراء، به بررسی در آنها نیز می‌پرداخته، و در این باب کسی را یارای رقابت با وی نبوده است. کتاب *الاجماع* ابن منذر که دربارهٔ اتفاق نظر علمای مذاهب در مسائل فقهی تألیف شده، این گفته را مستند می‌سازد، و وجود نظرات فقیهانی چون: ابن ابی لیلی از اصحاب رأی، حسن بن صالح، اوزاعی و یعقوب بن ابراهیم از اصحاب حدیث (نک: ابن منذر، ۹۱، ۹۵، جم) مؤید آگاهی وی بر مذاهبی جز مذاهب چهارگانه است. او همچنین در اختلاف نظر فقها کتاب *الاشراف* را به رشتهٔ تحریر در آورده که ابن خلکان (۲۰۷/۴) آن را از کتب مشهور و مفید در این باب دانسته و ستوده است.

ابن منذر علاوه بر فقه، در حدیث نیز دست داشته است. اگر چه از زبان برخی چون عقیلی مطالبی در تضعیف ابن منذر نقل شده، اما این انتقادها چنان بی‌مورد می‌نموده که ذهبی (*میزان*، ۴۵۱/۳) و به تبع او ابن حجر (*لسان*، ۲۷/۵) به راحتی از آن گذشته و این انتقادها را نابجا شمرده‌اند. ابن منذر در کتاب *الاشراف* ضمن بیان مطالب فقهی، تبحر خویش را در حدیث نیز نشان داده است، چنانکه تحقیق دربارهٔ صحت ادلهٔ احکام و نقد احادیث مورد استناد در این اثر چنان تحسین برانگیز است که وی را در شمار محدثان چیره دست قرار می‌دهد (نک: نووی، همانجا). نام ابن منذر و احادیث منقول از او در بسیاری از کتب حدیث به چشم می‌خورد (نک: قرطبی، محمد، ۱۱۷/۱، ۱۲۵، جم؛ ابن حجر، *تلخیص*، ۱۰/۱، ۱۹، جم؛ ابن قدامه، ۱۱/۱، ۱۴، جم).

آثار:

الف ـ چاپی: ۱. *الاجماع*، که پیش از این بدان اشاره شد، کم حجم‌ترین اثر او در زمینهٔ فقه بوده و مشتمل بر ۷۶۵ مسأله است (قس: چاپ عمر بارودی که ۷۶۷ مسأله را در بردارد). این اثر بدون شک از نخستین کتب فقهی است که از بین نرفته است (قس: ابن ندیم، ۱۶۱، ۲۰۸، ۲۷۲، ۲۹۲). *الاجماع* بار نخست در ۱۹۸۵م به چاپ رسیده و سه چاپ انتقادی آن نیز توسط عبدالله عمر بارودی (بیروت، ۱۹۸۶م)، محمدعلی قطب (بیروت، ۱۹۸۷م) و فؤاد عبدالمنعم احمد (قطر، ۱۹۸۷م) منتشر شده است؛ ۲. *رحلة الامام الشافعی الی المدینة المنورة*، که در ۱۳۵۰ ق در قاهره چاپ شده است.

ب ـ خطی: ۱. *الاشراف فی اختلاف العلماء* یا *الاشراف علی مذاهب الاشراف (اهل العلم)*، که ابن خلکان (همانجا)، ذهبی (*سیر*، ۴۹۰/۱۴) و دیگران در اشاره به آثار ابن منذر بیش از همه به آن توجه کرده‌اند و این توجه خود نشانهٔ اهمیت آن نسبت به دیگر آثار اوست. در حال حاضر تنها بخشهایی از *الاشراف* در کتابخانهٔ توپکاپی (TS، شم 4286) و دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۹۳/۳) موجود است؛ ۲. *الاقناع*، در فقه که نسخه‌ای از آن در جامع قرویین فاس محفوظ است (فاسی، محمد عابد، شم ۱۱۶۷)؛ ۳. *تفسیر القرآن*، که ذهبی (*سیر*، ۴۹۲/۱۴) آن را نشانهٔ تبحر ابن منذر در تفسیر *قرآن* دانسته است. این اثر احتمالاً تا اواخر سدهٔ ۹ ق/۱۵م هنوز به طور کامل موجود بوده و سیوطی آن را در اختیار داشته است (نک: سیوطی، *طبقات*، ۲۸). این تفسیر یکی از منابع اساسی سیوطی در تألیف *الدر المنثور* بوده و آن را همواره در ردیف *تفسیر* طبری مورد استفاده و استناد قرار داده است (مثلاً نک: ۱۲/۱، ۳۸، جم). این کتاب یقیناً از همان آغاز به جهت وجود *تفسیر* طبری ــ معاصر ابن منذر ــ تحت الشعاع قرار گرفته و چندان توجهی بدان نشده است. امروزه نسخه‌ای از آن که فقط مشتمل بر تفسیر بخشی از *قرآن*: از آیهٔ ۲۷ سورهٔ بقره تا آیهٔ ۹۴ سورهٔ نساء است، در کتابخانهٔ گوتا نگهداری می‌شود (پرچ، شم 521؛ نیز نک: GAS,I/496)؛ ۴. *الاوسط*، (نک: نووی، ۱ (۲)/۱۹۶) که حاجی خلیفه (۲۰۱/۱ ـ

۲۰۲) با نام *الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف* از آن یاد کرده و آن را در حدود ۱۵ جلد معرفی کرده است. بخشهایی از این کتاب در کتابخانهٔ توپکاپی (TS، شم 4633) و ایاصوفیه وجود دارد (نک: GAL,S,I/306). همچنین نسخه‌ای از آن با عنوان *اختلاف العلماء* در فهرست خدیویه (۲۶۲/۱) معرفی شده که محتمل است با *الاشراف* بی‌رابطه نباشد. در میان آثار یافت نشدهٔ ابن منذر عناوین *اثبات القیاس*، *المبسوط* و *المسائل فی الفقه* به چشم می‌خورد (ابن ندیم، ۲۶۹ ؛ ابن خلکان، ۲۰۷/۴؛ قس: پرچ، II/358-359).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عطیه، *فهرس*، به کوشش محمد ابواجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن قدامه، عبدالله بن محمد، *المغنی*، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ ابن منذر، *الاجماع*، به کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، قطر، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ـ۱۳۳۴ ق؛ همو، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمدبجاوی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۶۸م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، *طبقات المفسرین*، به کوشش مورسینگ، لیدن، ۱۸۳۹م؛ عبادی، محمدبن احمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش گوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ فاسی، محمدبن احمد، *العقد الثمین*، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، فاس، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ قرطبی، عریب بن سعد، *صلة تاریخ طبری*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قرطبی، محمدبن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ مقدسی، محمدبن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نووی، محیی الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
GAL,S; GAS; *Pertsch*; TS.

فرامرز حاج منوچهری

اِبْنِ مُنْذِر، ابوالولید محمد بن عمر بن منذر (د۵۵۸ق/۱۱۶۳م)، از سیاست پیشگان و بزرگان شِلب در غرب اندلس و از رهبران قیام مریدون وی از مولدون ــ مسلمانان بومی اندلسی ــ بود و از کودکی در اشبیلیه به‌تحصیل پرداخت و در ادبیات و فقه مهارت یافت. از ابومحمد عبدالوهاب بن محمد لخمی حدیث شنید و از وی روایت کرد. به‌عضویت خطة الشوری (هیأت مشاوران قضائی امیر) در شهر شلب درآمد. سپس به‌زهد گرایید و در رباط ریحانه در ساحل دریا گوشه‌نشینی اختیار کرد (ابن ابار، *الحلة السیراء*، ۲۰۲/۲ ـ ۲۰۳، *التکملة*، ۴۴۵/۱).

ملاقات و مصاحبت ابن منذر با ابن قسی رهبر نهضت مریدون در غرب اندلس، سبب شد که وی مردم شلب را به‌این نهضت دعوت کند. آنگاه با همکاری دوست خود ابومحمد سیدرای ابن وزیر که قبلاً در یابُره در غرب اندلس قیام کرده بود، به‌جانب دژ مرجیق ــ در شرق شلب ــ که مرابطون آن را در اختیار داشتند، حرکت کرد و بر آنها غلبه یافت و دژ را به‌تصرف در آورد و با کمک نیروهایی که ابن وزیر در اختیارش گذاشته بود، شهر باجه را نیز گشود و در ربیع الآخر ۵۳۹ در دژ میرتُلّه به‌حضور ابن قسی رسید و با وی بیعت کرد و ابن قسی او را به‌عنوان فرمانروای شلب و اطراف آن منصوب کرد. در دیدار بعدی میان آن دو پیمان همکاری تجدید شد و ابن منذر از سوی ابن قسی ملقب به‌العزیز بالله شد (همو، *الحلة السیراء*، ۲۰۳/۲ ـ ۲۰۴).

ابن‌منذر با همکاری یوسف‌بن احمد بطروحی، از رؤسای نهضت مریدی، وَلبه و لَبلَه را گشود و مرابطون را از آنجا بیرون راند، و آن را بر قلمرو خود افزود. آنگاه در صدد بر آمد که اشبیلیه را نیز بگشاید، پس دژهای قصر طلیاطه و زاهر در غرب را گشود و در خارج طریانه (اطریانه) با لشکریان ابوزکریا یحیی‌بن علی غانیه سردار مرابطون که از قرطبه برای مقابله با او آمده بود، مواجه گشت. در جنگی که میان آن دو در گرفت جمعی از یاران ابن‌منذر کشته شدند و او با بقایای نیروهای خود شبانه به لبله فرار کرد. سپس یوسف بطروحی را برای دفاع از شهر لبله گمارد و خود به شلب بازگشت (همان، ۲۰۴/۲ ـ ۲۰۶). شورش ابن‌حَمْدین در قرطبه سبب شد که ابن‌غانیه از جنگ با یاران ابن‌منذر منصرف شود و بعد از سه‌ماه توقف در اطراف شهر لبله به اشبیلیه باز گردد. ابن‌قسی پس از آگاهی از شورش قرطبه ابن‌منذر را مأمور فتح آنجا کرد، ولی به سبب حوادثی ابن‌منذر موفق به فتح قرطبه نشد و به شلب بازگشت. پس از آنکه روابط ابن‌قسی با هم پیمان سابقش ابن‌وزیر، فرمانروای باجه تیره شد، وی ابن‌منذر را به جنگ ابن‌وزیر فرستاد (همان، ۲۰۷/۲؛ ابن‌خطیب، ۲۵۱). او در این نبرد شکست خورد و شلب را از دست داد و خود اسیر شد و به دستور ابن‌وزیر کور و زندانی گردید (ابن‌ابار، همانجا؛ عنان، ۳۲۷/۱ـ۳۲۸). سپس در شعبان ۵۴۰ ابن‌وزیر میرتله، جایگاه ابن‌قسی را گشود و او را از رهبری مریدون بر کنار کرد و مردم را به تبعیّت ابن‌حمدین فرمانروای قرطبه فرا خواند (ابن‌خطیب، همانجا؛ عنان، ۳۱۰/۱). ابن‌منذر در زندان بود تا اینکه موحدون، غرب اندلس را در ۵۴۱ ق گشودند و او که در باجه (ابن‌ابار، همان، ۲۰۷/۲) یا در بطلیوس (عنان، ۳۳۰/۱) زندانی بود، آزاد شد و به شلب بازگشت.

به سبب فتح اندلس ابن‌قسی دیگر بار به زمامداری شلب رسید. وی که اطاعت از موحدون را پوششی برای دعوت خود قرار داده بود، به مسیحیان روی آورد، در نتیجه مردم شلب در صدد قتل او بر آمدند. ابن‌منذر، دوست و هم‌پیمان سابق ابن‌قسی، رهبری این طرح را برعهده داشت. در جمادی‌الاول ۵۴۶ ابن‌قسی به قتل رسید و ابن‌منذرِ نابینا فرمانروای شلب شد (ابن‌ابار، همانجا؛ ابن‌خطیب، ۲۵۱؛ عنان، ۳۳۰). احتمالاً در همین موقع بود که ابوبکربن مُنْخَل به عنوان وزیر ابن‌منذر انتخاب شد (ابن‌ابار، همان، ۲۰۸/۲).

در اینکه آیا ابن‌منذر به عنوان رهبر مریدون فرمانروای شلب شد یا به عنوان حاکمی که به موحدون وفادار بود، اختلاف هست. ابن‌ابار (همان، ۲۰۷/۲) می‌گوید ابن‌منذر مردم را به مهدویت یعنی همان دعوت

ابن‌قسی فرا خواند، ولی براساس نظریهٔ عنان (همانجا)،با کشته شدن ابن‌قسی ریاست مریدون به پایان رسیده است. مدت زیادی از فرمانروایی ابن‌منذر نگذشته بود که ابن‌وزیر شلب را بر قلمرو خود افزود و برای اینکه ابن‌منذر مجدداً قیام نکند او را به اشبیلیه برد و در آنجا تحت نظر قرار داد. ابن‌منذر از اشبیلیه به مراکش رفت و در سَلا اقامت گزید تا اینکه در ۵۵۸ ق درگذشت (عنان، ۳۳۱/۱). ابن‌منذر شعر نیز می‌سروده و ابن‌ابار (همان، ۲۰۸/۲ ـ ۲۱۰) اشعاری از وی نقل کرده است.

مآخذ: ابن‌ابار، محمدبن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن‌خطیب، محمدبن عبدالله، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ عنان، عبدالله، *عصر المرابطین والموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴م.

مهدی جلیلی

اِبْنِ مَنْظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرَّم رُوَیْفِعی افریقی (محرم ۶۳۰ ـ شعبان ۷۱۱/ اکتبر ۱۲۳۲ ـ دسامبر ۱۳۱۱)، لغوی، ادیب و قاضی مصری، مؤلف *لسان العرب*. بیشترمآخذکهن او را ابن مکرم خوانده‌اند. کنیهٔ مشهور وی برگرفته از نام هفتمین جدش منظور بن معافی است. ابن منظور نسب خود را با ۱۸ واسطه به رویفع ابن ثابت انصاری (د ۵۶ ق)، صحابی پیامبر اکرم (ص) که از جانب معاویة بن ابی سفیان در ۴۶ ق امارت طرابلس غرب را عهده‌دار شد، رسانیده است (*لسان*، ۲۶۳/۱ ـ ۲۶۴). ذهبی (معجم، ۲۸۸/۲) زادگاه وی را مصر نوشته است، اما از منابع قدیم دربارهٔ مولد و سالهای نخستین زندگی او آگاهی دقیقی به دست نمی‌آید. وی در قاهره کاتب دیوان انشا بود و پس از آن منصب قضا را در طرابلس غرب به عهده گرفت (صفدی، *الوافی*، ۵۵/۵؛ ابن شاکر، *فوات*، ۳۹/۴). به گفتهٔ ابن حجر (۱۵/۶) و سیوطی (۲۴۸/۱؛ حسن، ۴۶۷) از آنجا که وی عمر خود را به خدمت در دیوان انشا گذرانده و به گفتهٔ ابن شاکر (عیون، ۱۴۵) مدفن او در قرافه، نزدیکی قاهره، بوده است، می‌توان گفت که وی در اثنای اقامت طولانیش در مصر به قضای طرابلس منصوب شده است. شدیاق (ص ۸۰) نسبت «افریقی» را که منابع کهن به وی داده‌اند، دلیل بر تونسی بودن او می‌داند. برخی نیز (زاوی، ۳۰۱ ـ ۳۰۲؛ حسن، ۴۶۶ ـ ۴۶۷) به استناد اینکه رویفع تا پایان عمر، امیر طرابلس بوده و خاندان ابن منظور، معروف به آل مکرم تا سده‌های اخیر در آن ناحیه شهرت داشته است، زادگاه وی را طرابلس پنداشته‌اند و بعید دانسته‌اند که او پیش از تصدی قضای طرابلس در قاهره به سر برده باشد؛ اما نظر به گزارشی که از صفدی و ابن شاکر نقل شد و با توجه به آنچه در پژوهش ابوالقاسم محمد کرو دربارهٔ مهاجرت نیای او نجیب‌الدین علی از تونس به مصر آمده است (نک: کیلانی، ۱۶۹)، دلیلی قاطع بر ترجیح این نظر بر قول ذهبی که مصر را زادگاه او دانسته است، وجود ندارد (نیز نک: ابیاری، «ل، م»).

مقریزی (۲(۱)/۱۱۴) ابن منظور را از فقهای برجستهٔ شافعی شمرده است، درحالی که دیگران وی را شیعی دور از تعصب دانسته‌اند (صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، *فوات*، همانجا). ابن مقیّر، عبدالرحمن بن طفیل، یوسف بن مخیلی و صابونی از مشایخ وی در روایت حدیثند (صفدی، ذهبی، همانجاها). نیز به گفتهٔ ذهبی (همانجا، نیز سیر، ۱۲/۲۳) وی حضوراً از مرتضی بن حاتم روایت کرده است، گرچه وی وفات ابن حاتم را در ۶۳۴ ق، یعنی در ۴ سالگی ابن منظور، نوشته است. بسیاری هم از وی حدیث شنیده‌اند که از آن جمله ذهبی و تقی‌الدین سبکی را می‌توان نام برد (همو، معجم، ۲۸۸/۲ـ۲۸۹؛ سیوطی، همانجا). وی از قریحهٔ شعری نیز بهره داشت. قطعاتی چند از سروده‌های او را به نقل صفدی (همان، ۵۵/۵ ـ ۵۶) در دست داریم.

آثار: ابن منظور نویسنده‌ای پرکار بود و به سبب کتابت مدام در آخر عمر نابینا شد (همو، نکت، ۲۷۶). صفدی (*الوافی*، ۵۷/۵) از قول فرزند وی قطب‌الدین دست‌نوشته‌های بازماندهٔ او را ۵۰۰ جلد نوشته است (قس: سیوطی، همانجا).

لسان العرب: مایهٔ عمدهٔ شهرت ابن منظور لغت‌نامهٔ بزرگ *لسان العرب* است. این کتاب از حیث تفصیل و کثرت مواد لغات و فراوانی شواهد و توجیهات زبانی در میان قاموسهای زبان عربی بی‌همتاست (نک: درویش، ۱۰۱؛ هیوود، 81). ابن منظور این اثر را برمبنای *تهذیب اللغة* ابومنصور ازهری (د ۳۷۰ ق)، *المحکم والمحیط* ابن سیده (د ۴۵۸ ق)، *الصحاح* جوهری (د ۳۹۳ ق)، *حواشی* ابن بری (د ۵۸۲ ق) بر *الصحاح* و *النهایة فی غریب الحدیث والاثر* ابن اثیر (د ۶۰۶ ق) تألیف کرده است (نک: *لسان*، مقدمه؛ نصار، ۵۶۷/۲ ـ ۵۷۰). ابن حجر (۱۵/۶)، سیوطی (همانجا) وزبیدی (*تاج العروس*، مقدمه، ۳) گویا بنابر آنکه ابن منظور در مواردی از *جمهرهٔ* ابن درید (د ۳۲۱ ق) نقل کرده است، جمهره را نیز از منابع *لسان* شمرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که وی مستقیماً از جمهره بهره نبرده، بلکه منقولات او از ابن درید به طور غیر مستقیم و از منابع دیگر بوده است و از این رو شاید نتوان جمهره را از منابع *لسان* به شمار آورد (نک: نصار، ۵۶۸/۲ ـ ۵۶۹).

از دیدگاه ابن منظور هیچ‌یک از لغت‌نویسان پیشین دو جنبهٔ گردآوری و سامان‌دهی را یک جا به کمال نرسانده‌اند (*لسان*، مقدمه). او ویژگی آثار لغوی دیگر را تأکید بر مآخذ و روایتهای شفاهی می‌دانست و تازگی کار خود را درتکیهٔ کامل بر کتب لغت می‌دید. ابن منظور به عقیدهٔ خویش توانسته است آراء پراکندهٔ لغویان مشرق و مغرب را گرد آورد و جامعیتی به *لسان* دهد که گذشتگان به سبب عدم نقل تمام از سایر لغت‌نامه‌ها، به آن نرسیده بودند (نک: همانجا؛ قس: حمزاوی، ۱۱۳ ـ ۱۱۴، ۱۴۱ ـ ۱۴۶). با اینهمه به سبب آنکه منابع اصلی وی محدود به آثار یاد شده است، نمی‌توان *لسان* او را لغت‌نامهٔ کامل زبان عربی دانست (نک: نصار، ۵۷۱/۲ ـ ۵۷۲). وی روی هم رفته، چنانکه خود می‌گوید (همانجا)، در نقل از منابع امین است، جز آنکه غالباً مأخذ قول را ذکر نکرده و گاهی در نقل از متن اصلی عبارتی را انداخته است (نک: EI^2؛ حمزاوی، ۱۰۸ ـ ۱۰۹). همچنین کثرت

لغات و شواهد و عدم تلفیق نقلهای گوناگون، در مواردی سخن او را به آشفتگی و تکرار کشانده است.

در این کتاب، ابن منظور ریشه‌های لغات را به پیروی از جوهری بر پایهٔ نظام قافیه ترتیب داده است. برحسب این نظام، ملاکِ ترتیبِ الفبایی ریشه‌ها در مرتبهٔ اول، حرف پایانی و سپس به ترتیب، حرف نخست و سرانجام حرف میانی است (دربارهٔ نظام قافیه، نک: هیوود، 71-74, 79-80).

لسان العرب نخست در بولاق (۱۲۹۹ - ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۸۱ - ۱۸۹۰ م) در ۲۰ جلد با مقدمهٔ احمد فارس شدیاق و بعد از آن بارها به چاپ رسیده است، از جمله در بیروت (۱۳۷۴ - ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ - ۱۹۵۶ م) در ۱۵ جلد و نیز در همانجا (۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م) در ۳ جلد بزرگ زیر عنوان *لسان العرب، المحیط* با پیوستی از اصطلاحات علمی جدید. درچاپ اخیر و برخی از چاپهای تازه‌تر، ریشه‌ها را مطابق شیوهٔ رایج به ترتیب حروف نخستین آنها نظم داده‌اند. از میان کارهایی که در نقد و اصلاح این اثر صورت گرفته است، دو کتاب با عناوین *تصحیح لسان العرب* از احمد تیمور (قاهره، ۱۳۳۴ و ۱۳۴۳ ق) و *تحقیقات و تنبیهات فی معجم لسان العرب* از عبدالسلام هارون (بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م) قابل ذکرند (دربارهٔ مقالات، نک: عبدالرحمن، ۱۹۱/۴ - ۱۹۳). *لسان العرب* از آنجا که شامل انبوهی از شواهد شعری است، پیوسته مورد توجه محققان قرار داشته است. در حدود ۱۹۶۰ م، حمیدالله همهٔ شواهد شعری آن را استخراج و برحسب قوافی منظم کرد و دست‌نویس‌مجموعهٔ‌آنهارا به‌صورت‌نسخ‌تصویری در اختیار محققان فرانسوی قرار داد. سپس در ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م خلیل احمد عمایره فهرستی مفصّل از این کتاب در ۷ جلد تدوین کرد و ۳ جلد اول آن را به فهرست آیات، احادیث، روایات و اعلام و ۴ جلد آخر را به شواهد شعری اختصاص داد. این کتاب در بیروت به چاپ رسیده است.

دیگر آثار: ابن منظور به مختصر کردن کتابهای مفصل علاقه داشت (ابن حجر، همانجا). از سخن مبالغه‌آمیز صفدی (*الوافی*، ۵۶/۵) که گفته است: «در میان کتب مفصل ادبی چیزی نمی‌شناسم که وی آن را مختصر نکرده باشد»، به فراوانی تلخیصهای او می‌توان پی برد. بجز *لسان*، آنچه از آثار وی نام برده‌اند، در همین زمینه و به شرح زیر است:

الف - چاپی: ۱. *سرور النفس بمدارک الحواس الخمس*، گزیده‌ای از *فصل الخطاب* احمدبن یوسف تیفاشی است که در بیروت (۱۹۸۰ م) به کوشش احسان عباس به چاپ رسیده است. جزء نخست این کتاب نیز با عنوان *نثار الازهار فی اللیل والنهار واطائب اوقات الاصائل والاسحار*... جداگانه در استانبول (۱۲۹۸ ق) و بعد از آن با حواشی احمد عبدالفتاح تمام در بیروت (۱۹۸۸ م) چاپ شده است؛ ۲. *مختار الاغانی فی الاخبار والتهانی*، گزیده‌ای از *الاغانی* ابوالفرج اصفهانی است. این اثر به کوشش جمعی از محققان در قاهره (۱۳۸۴ - ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۴ - ۱۹۶۵ م) در ۸ جلد و پس از آن در بیروت (۱۳۸۶ - ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۶ - ۱۹۶۷ م) و دمشق (۱۹۷۱ م) در ۱۲ جلد به چاپ رسیده است. ابن منظور دراین کتاب، فصلی دراز در استدراک اخبار ابونواس افزوده است که به گفتهٔ خود او (*مختار*، ۵/۳) ابوالفرج آن را از قلم انداخته یا بعدها از نسخه‌های کتاب افتاده بوده است. چاپهای جداگانه‌ای از این بخش در قاهره (۱۹۲۴ م) با حواشی محمد عبدالرسول و در بغداد (۱۹۵۲ م) به کوشش شکری محمد احمد صورت گرفته است؛ ۳. *مختصر تاریخ دمشق* ابن عساکر، که در آن علاوه بر حذف بیشتر اسانید، به تلفیق اخبار پرداخته است. بخشهایی افتاده از نسخه‌های کتاب ابن عساکر را دراین اثر می‌توان یافت (نحاس، ۹). چاپ این کتاب از ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م به کوشش عده‌ای از محققان در دمشق آغاز شده و تاکنون مجلداتی از آن انتشار یافته است.

ب - خطی: ۱. *اختصار کتاب الحیوان* جاحظ (ESC[2]، شم 901)؛ ۲. *لطائف الذخیرة*، تلخیصی از *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرهٔ* ابن بسام. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بایزید استانبول موجود است (نک: تیمور، ۱۹ - ۲۰)؛ ۳. *مختار الطبقات الکبیر* ابن سعد ازهری، نسخه‌ای از آخرین جزء آن به خط ابن منظور در دارالکتب موجود است (نک: سید، ۲۴/۳)؛ ۴. *مختصر الجامع لمفردات الادویة والاغذیهٔ* ابن بیطار. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (نک: همو، ۲۹/۳)؛ ۵. *مختصر ذیل تاریخ بغداد*، خلاصهٔ ذیل سمعانی بر *تاریخ* خطیب بغدادی (ورهوره، 371). صفدی (همانجا) اختصار *تاریخ بغداد* و *ذیل* ابن نجار بر آن را به ابن منظور نسبت داده است؛ ۶. *مختصر نشوار المحاضرة واخبار المذاکرهٔ* قاضی تنوخی. نسخه‌ای از آن در آمبروزیانا موجود است (نک: نحاس، ۱۵)؛ ۷. *المنتخب والمختار فی النوادر والاشعار* (آربری، شم 5032).

در میان آثار دیگر او از اختصار *زهرالآداب* حصری، *صفة الصفوهٔ* ابن جوزی، *یتیمة الدهر* ثعالبی (صفدی، همانجا، نکت، ۲۷۶) و نیز اختصار *العقد الفرید* ابن عبدربه (سیوطی، همانجا) یاد شده است که در فهرستهای موجود از آنها نشانی نیست.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ همو، *مختار الاغانی فی الاخبار والتهانی*، ج ۱، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، همان، ج ۲، به کوشش عبدالعلیم طحاوی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ همو، *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*، به کوشش روحیه نحاس و دیگران، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابیاری، ابراهیم، مقدمه بر *مختار الاغانی* (نک: هم، ابن منظور)؛ *تاج العروس*؛ تیمور، احمد، *المختار من المخطوطات العربیة فی الآستانة*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ حسن، علی الفقیه، «جمال الدین بن منظور»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م، شم ۳۲؛ حمزاوی، محمدرشاد، *من قضایا المعجم العربی قدیماً و حدیثاً*، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ درویش، عبدالله، *المعاجم العربیة*، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *معجم الشیوخ*، به کوشش محمد حبیب هیلة،

طائف، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زاوی، طاهر احمد، *اعلام لیبیا*، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ سید، خطی؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شدیاق، احمد فارس، *الجاسوس علی القاموس*، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ صفدی، خلیل‌بن ایبک، *نکت الهمیان*، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ عبدالرحمن، عبدالجبار، *کشاف الدوریات العربیة* (۱۸۷۶ ـ ۱۹۸۴ م)، بغداد، ۱۹۸۹ م؛ کیلانی، عبدالعزیز بن یوسف، «قرائة تحلیلیة لمقدمة الشدیاق علی لسان العرب»، *فی المعجمیة العربیة المعاصرة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیادة، قاهره، ۱۹۴۱ م؛ نحاس، روحیه و دیگران، مقدمه بر *مختصر تاریخ دمشق* (نک: هد، ابن منظور)؛ نصار، حسین، *المعجم العربی نشأته وتطوره*، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Arberry; EI²; ESC²; Haywood, John A., *Arabic Lexicography*, Leiden, 1965; *Voorhoeve*.

محمدجواد انواری

اِبْنِ مَنْفَلوطی، ابوعبدالله ولی‌الدین محمد بن احمد بن ابراهیم بن یوسف عثمانی دیباجی ملّوی (۷۱۳ ـ ۷۷۴ ق/۱۳۱۳ ـ ۱۳۷۲ م)، مفسر، فقیه، صوفی و اصولی. دربارهٔ زادگاه وی چیزی گفته نشده، اما می‌دانیم که در دمشق رشد یافته است. ابن منفلوطی ابتدا سفری به آسیای صغیر کرد، سپس به طور مداوم بین قاهره و شام در سفر بود، تا اینکه در دوران زمامداری سلطان حسن بن محمد بن قلاوون به مصر انتقال یافت و در مدارس قاهره، مثل مدرسهٔ منصوریه و مدرسهٔ سلطان حسن، به تدریس علوم دینی، ازجمله تفسیر اشتغال ورزید و تا پایان عمر در آنجا ماند (ابن قاضی شهبه، *طبقات*، ۱۱۲/۳ ـ ۱۱۳؛ ابن حجر، ۳۳/۵). از مشایخ ابن منفلوطی می‌توان به پدر وی، حجار، اسماء بنت صصری و نورالدین اردبیلی اشارة کرد (همانجاها) و شاگردان و راویان وی خلیل بن فرج قلعی، سلیمان بن یوسف بن مفلح و اسماعیل بن احمد بارینی قاضی قدس بوده‌اند (ابن قاضی شهبه، *تاریخ*، ۲۲۷/۳، ۲۲۸، ۵۹۴).

آثار: از ابن منفلوطی چند اثر خطی به دست ما رسیده که عبارتند از: ۱. *اعراب ام الکتاب*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (ظاهریه، ۳۷/۲)؛ ۲. تفسیر *سورة التحریم*، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (تیموریه، ۷۸/۱)؛ ۳. *حل الخباء فی الدعاء برفع الوباء*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ کوپریلی استانبول وجود دارد (کوپریلی، ۲۵۱/۲). حاجی خلیفه (۶۴/۱) نیز از اثری با عنوان *ارشاد الطائف الی علم اللطائف* یاد کرده است.

مآخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ظاهریه، خطی (علوم القرآنی)، خیمی؛ کوپریلی، خطی.

مهدی سلماسی

اِبْنِ مُنْقِذ، نک: اسامة بن منقذ.

اِبْنِ مَنْگَلی، نک: محمد منگلی.

اِبْنِ مُنْلا، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد حَصْکَفی (۹۳۷ـ۱۰۰۰ یا ۱۰۰۳ ق/ ۱۵۳۱ـ۱۵۹۲ یا ۱۵۹۵م)، ادیب، نحوی و عالم شافعی مذهب. شهرت وی را برخی منابع متأخر و معاصر، ابن ملّا نوشته‌اند (مثلاً حاجی خلیفه، ۱۰۲۱/۲؛ طباخ، ۱۳۸/۶؛ زرکلی، ۲۳۵/۱؛ GAL, II/29). منلا و ملا هر دو تصحیف کلمهٔ مولی است (نک: دوزی، II/616؛ برای برخی منلاهای دیگر، نک: تیموریه، ۲۹۲/۳ـ۲۹۴).

خانوادهٔ ابن منلا در اصل از حصن کیفا بودند و نسبت حصکفی وی نیز از همین جاست (ابن حنبلی، ۱(۱)/ ۲۳۹). احمدبن یوسف نیای بزرگ وی نیز در آن شهر قاضی بود (همو، ۱(۱)/۲۰۲)، اما ابن منلا خود در حلب به دنیا آمد و نخست نزد پدر که از اعیان شهر بود، دانش آموخت و چون پدرش متولی اوقاف مدرسهٔ سلیمیهٔ دمشق شد، با او به دمشق رفت و از محضر گروهی از استادان آن شهر بهره برد (همو، ۱(۱)/ ۲۳۹؛ غزی، ۱۰۹/۳؛ محبی، ۱۱/۱؛ بورینی، ۱۸۰/۱). برجسته‌ترین استاد او در حلب ابن حنبلی (ه‌م) بود که فهرستی دقیق از کتابهایی که ابن منلا نزد خود او یا دیگران خوانده، به دست داده است (نک: ۱(۱)/ ۲۳۹ـ۲۴۷، ۲۶۶ـ۲۶۸؛ بورینی، ۱۸۱/۱). این کتابها علوم مختلفی از ادب و بلاغت و تفسیر و ریاضیات را دربر می‌گیرند، با اینهمه جنبه‌های ادبی بر آنها غالب است. از میان استادان وی که ضمناً مشایخ اجازهٔ او نیز بودند، می‌توان به محمدبن علوان، برهان‌الدین عمادی و شیخ ابراهیم ضریر دمشقی اشاره کرد (ابن حنبلی، ۱(۱)/ ۲۴۱، ۲۴۲).

ابن منلا دوبار به دمشق سفر کرد (همو، ۱(۱)/ ۲۴۳). سفر نخست که سفری دراز بود، چنانکه گفتیم، به همراه پدر انجام یافت (بورینی، همانجا). در آن شهر نزد دو استاد ایرانی به نامهای صوفی محب‌الله تبریزی و ابوالفتح شبستری ادب و تفسیر و حدیث خواند و از بدرالدین غزی کسب علوم و معارف کرد (ابن حنبلی، ۱(۱)/ ۲۴۳ـ۲۴۴). در ۹۵۸ ق به قسطنطنیه رفت و در آنجا اصول اسطرلاب را نزد غرس الدین حلبی آموخت و از عبدالرحیم عباسی نیز اجازهٔ روایت صحیح بخاری را گرفت و او را مدح گفت (همو، ۱(۱)/ ۲۴۷ـ۲۴۸). در همین سفر مفتی دارالسلطنهٔ عثمانی را در قصیده‌ای ستود. مفتی آن مدیحه را در سراسر «روم» (قسطنطنیه) بپراکند و به واسطهٔ آن به مقامهای بلندی که می‌خواست، رسید (بورینی، همانجا). در بازگشت به حلب رساله‌ای به استادش ابن حنبلی عرضه داشت که به تقلید یکی از رساله‌های استاد، متضمن ۲۰ مسأله در ۲۰ دانش مختلف بود (ابن حنبلی، ۱(۱)/ ۲۴۸) و حکایت از مهارت یافتن او در دانشهای رایج زمان داشت. استاد نیز با سرودن شعری بدین مناسبت، توانایی ابن منلا را ستود (نک: همو، ۱(۱)/ ۲۴۸ـ۲۵۰). ابن منلا در ۹۶۴ ق، در عین حال که به مجلس درس ابن حنبلی می‌رفت، در مدرسهٔ نوساز بلاطیهٔ حلب به تدریس نیز مشغول شد (همو، ۱(۱)/ ۲۶۸). دوستی و نزدیکی آن دو، تا مرگ استاد ادامه یافت و پس از آن، ابن منلا بود که به گردآوری *دیوان* وی پرداخت (هـ د، ۳۷۳/۳). ابن منلا در

اواخر عمر، به سبب ناملایماتی که ناشی از چیرگی نااهلان بر مدارس بود، تدریس را ترک گفت و با رها کردن مناصب خود، به روستایی در نزدیکی حلب (محبی، ۲۸۰/۱) که از موقوفات خانوادگی وی بود، کوچید و در آنجا انزوا اختیار کرد و با درآمدی که از همین موقوفات به دست می‌آورد، گذران می‌کرد و تنها در بعضی فصول سال در حلب حضور می‌یافت و اعیان شهر به مجلسش درمی‌آمدند (بورینی، ۱۸۰/۱ـ۱۸۱؛ طباخ، ۱۴۹/۶). در روستا طبعاً مرجعی برای رفع مشکلات مردم به شمار می‌رفت و عاقبت هم جان بر سر این کار نهاد: یک بار کسی از او خواست که دختری از اعیان آن ناحیه را برای وی خواستگاری کند. ابن منلا پذیرفت. پدر دختر نیز به احترام وی با آن ازدواج موافقت کرد، اما این موضوع خشم پسرعموی دختر را که خود خواستگار او بود، برانگیخت،چندانکه با گروهی بر خانهٔ ابن منلا هجوم برد و او را در حال مطالعه به قتل رساند (بورینی، ۱۸۱/۱ـ۱۸۲).

از ابن منلا دو پسر باقی ماند که هر دو اهل فضل و از شمار بزرگان حلب بودند (همو، ۱۸۲/۱): ابراهیم که همچون پدر به ادب متمایل بود، پس از آنکه تحصیلات خود را به پایان آورد، از مردم کناره جست و یکسره به مطالعه و تلاوت قرآن و تألیف مشغول شد (محبی، ۱۱/۱). محمد پسر دیگر او نیز تاریخی برای حلب نوشت که متضمن شرح حال فرمانروایان حلب از زمان فتح آن به دست مسلمانان، تا دورهٔ ابراهیم پاشا بود (همو، ۳۴۸/۳). وی گویا با زبان فارسی نیز آشنایی داشته، زیرا محبی (۳۴۹/۳) در اشاره به یکی از رباعیات او، آن را ترجمه از فارسی دانسته است.

آثار:

الف ـ خطی: ۱. *منتهی امل الاریب من الکلام علی مغنی اللبیب*، که شرحی است بر *مغنی اللبیب* ابن هشام در دو جلد. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های سپهسالار تهران (ابن یوسف، ۳۷۹/۲)، اوقاف حلب (اشتر، ۳۰۷)، مانیسا (زرکلی، همانجا) و چند کتابخانهٔ استانبول (طباخ، ۱۵۱/۶) موجود است. طباخ از قول شیخ محمد طیب مغربی نقل کرده که این کتاب (پیش از ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶م) در تونس به چاپ رسیده و در آنجا متداول بوده است، اما منابع جدیدتر از جمله بروکلمان (GAL, II/29) و زرکلی (همانجا) آن را خطی شمرده‌اند؛ ۲. *مبحث علی موضع من انوار التنزیل* بیضاوی. نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (تیموریه، ۲۹۳/۳)؛ ۳. *متعة الاذهان من التمتع بالاقران*. نسخه‌ای از این اثر که گزیدهٔ *التمتع بالاقران* تألیف محمدبن‌طولون ودربارهٔ‌رجال‌سده‌های ۹ و ۱۰ق است، دربرلین موجود دارد (*آلوارت*، IX/358)؛ ۴. *مجموع من الابیات المختارة فی المعانی*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ فاتح ترکیه موجود است (ششن، ۷۷/۳)؛ ۵. *ملخص تاریخ الاسلام* ذهبی، در ۸ جلد و چند پاره. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ اوقاف بغداد (طلس، ۲۳۱) و حلب (*المنتخب*، ۲۸۷/۴ـ۲۹۲) موجود است؛ ۶. گزیده‌ای از *تاریخ جنابی*، در احوال دولت عثمانی که به سال ۹۹۶ ق تألیف شده است. این نسخه به دست ابراهیم بن منلا از دست نوشتهٔ خود ابن منلا رونویس شده و ابراهیم حاشیه‌هایی به آن افزوده است. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*آلوارت*، IX/241-242)؛ ۷. *النشر العابق من اقتطاف الشقائق*، که ذیلی بر *الشقائق النعمانیهٔ* طاش کوپری زاده است و به خط مؤلف در کتابخانهٔ سوهاج قاهره موجود است (*الفهرس*، ۴۴۳).

ب ـ آثار یافت نشده: ۱. *الروضة الوردیة فی الرحلة الرومیة* (ابن حنبلی، ۱(۱)/ ۲۵۱؛ حاجی خلیفه، ۹۳۳/۱)؛ ۲. *شرح الشافیهٔ* ابن‌حاجب (همو، ۱۰۲۱/۲)؛ ۳. *شرح العزی فی التصریف*، تألیف عزالدین زنجانی (همو، ۱۱۳۹/۲)؛ ۴. *شرح الکافیهٔ* ابن حاجب (همو، ۱۳۷۱/۲)؛ ۵. *شکوی الدمع المراق (المهراق) من سهام قسی الفراق* (همو، ۱۰۵۹/۲)؛ ۶. *طالبة الوصال من مقام ذاک الغزال* (همو، ۱۰۹۱/۲). دو اثر اخیر از رساله‌های ادبی اوست (ابن حنبلی، ۱(۱)/۲۵۰)؛ ۷. *عقود الجمان فی وصف نبذة من الغلمان* (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۱۵۵/۲)؛ ۸. *غرر الاحکام* (همو، ۱۲۰۰/۲)؛ ۹. *فرائض* (همو، ۱۲۴۵/۲).

مآخذ: ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، *درّ الحبب*، به کوشش محمود حمد فاخوری و یحیی زکریا عبّاره، دمشق، ۱۹۷۲م؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۶ـ۱۳۱۸ ش؛ اشتر، صالح، «ابن هشام انحی من سیبویه»، *المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م، شم ۴۰؛ بورینی، حسن بن محمد، *تراجم الاعیان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۹م؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ زرکلی، *اعلام*؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶م؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ غزی، محمدبن محمد، *الکواکب السائرة*، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۸م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ محبی، محمدامین بن فضل‌الله، *خلاصة الاثر*، مصر، ۱۲۸۴ ق؛ *المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ نیز:

Ahlwardt; Dozy, R.,*Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; GAL.

محمد مهدی مؤذن جامی

اِبْنِ مُنیر، ابوالحسین احمدبن منیر طرابلسی، ملقب به مهذب‌الدین و عین‌الزمان (۴۷۳ ـ ۵۴۸ق / ۱۰۸۰ـ۱۱۵۳م)، شاعر هجوسرای شیعی. وی در طرابلس شام به دنیا آمد. پدرش که به رفوگری اشتغال داشت (تدمری، ۳۴ ـ ۳۵)، چندان به خاندان اهل بیت (ع) عشق می‌ورزید که اشعار عونی شاعر شیعی را در ستایش خاندان پیامبر (ص) در بازارهای طرابلس به صدایی خوش می‌خواند (نک‍ : ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۷۸۸/۲، *التاریخ الکبیر*، ۹۷/۲). احتمالاً ابن‌منیر چندی شغل پدر را پیشهٔ خود ساخته بود، چه‌گاه وی را شاعرِ «رفّاء» (رفوگر) نامیده‌اند (همانجاها؛ ذهبی، *سیر*، ۲۲۴/۲۰، *العبر*، ۵/۳). با این حال وی به تحصیل پرداخت و سپس شاعری پیشه کرد. از استادان وی آگاهی نداریم، اما احتمالاً نزد استادان دارالعلم طرابلس، از جمله ابوعبدالله طلیطلی، دانش آموخت (تدمری، ۱۱ ـ ۱۲). گویند هم آنان بودند که وی را به رفض و غلو در تشیع رهنمون

شدند (ابن‌فضل‌الله، ۵۱۸/۱۵ـ۵۱۹)، اما بی‌شک جامعهٔ شیعی مذهب طرابلس آن روزگار در این امر تأثیر فراوان داشته است (نک: ناصرخسرو، ۱۷؛ تدمری، ۲۵). وی لغت و ادب را نیک فرا گرفت، قرآن کریم و جمهرهٔ ابن‌درید را از بر کرد (ابن‌عساکر، همانجاها؛ ابن‌عدیم، ۱۴۷) و چندان دانش آموخت تا به استادی رسید و حلقهٔ درسی پیرامون او تشکیل گردید (ابن‌مستوفی، ۲۹۱/۱).

با آنکه دو تن از نخستین کسانی که به شرح زندگی وی پرداخته‌اند، خود با وی دیدار کرده‌اند (سمعانی، ۳۰۰/۱؛ ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۷۸۹/۲، *التاریخ الکبیر*، ۹۸/۲)، باز آگاهیهای ما دربارهٔ نخستین دورهٔ زندگی وی اندک است. ظاهراً وی ۳۰ سال نخست زندگی خویش را در طرابلس گذراند و پس از سقوط آن شهر به دست صلیبیان (۵۰۳ق / ۱۱۰۹م)، احتمالاً به همراه گروهی از مردم شهر به دمشق رفت (همانجاها؛ عمادالدین، قسم شعراء الشام، ۷۷/۱؛ تدمری، ۱۴). با ورود به دمشق، زندگی پرکشاکش وی آغاز شد. او که به سبب مذهب و نیز زبان گزنده‌اش، مورد کینهٔ رقیبان بود، اتابک طغتکین را مدح گفت تا شاید به او نزدیک گردد، اما بدخواهان از نادانی سلطان ترک زبان بهره جستند و همان مدیحه را وسیلهٔ سعایت قرار دادند (ابن‌عدیم، ۱۴۹ ـ ۱۵۰). طغتکین بر وی خشم گرفت و در صدد مجازاتش برآمد، اما یوسف بن فیروز که حاجب حرم بود (ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۷۸۸/۲ ـ ۷۸۹، *التاریخ الکبیر*، ۹۷/۲)، وی را از مهلکه رهانید و همراه کاروان برید به بغداد فرستاد (ابن عدیم، ۱۴۹). گویند دلیل خشم سلطان، تغزل ابن‌منیر به یکی از نزدیکان وی بوده است، اما احتمالاً، بنا به گفتهٔ ابن‌عدیم (ص ۱۴۹ ـ ۱۵۰) این هر دو عامل در این امر تأثیر داشته است.

ابن منیر در بغداد با بسیاری از بزرگان علم و سیاست، از جمله شریف موسوی، نقیب علویان که برخی وی را با شریف رضی و نیز شریف مرتضی اشتباه کرده‌اند (ابن‌حجه، ۳۲۷؛ انطاکی، ۳۶۳/۱؛ صنعانی، ۷۹/۱؛ بحرانی، ۴۲۶/۱)، فقیه عبدالوهاب‌بن عبدالواحد، شیخ حنبلیان و معروف به شرف‌الاسلام (ابن‌رجب، ۲۳۷/۱، ۲۳۹) و نیز ابن‌صدقه وزیر المسترشدبالله دوستی و پیوند یافت و در قصیده‌ای ابن‌صدقه را ستود (تدمری، ۳۵، ۱۳۴ ـ ۱۳۶). دوستی وی با نقیب علویان سپس موجب پدید آمدن ماجرایی گردید که تذکره‌نویسان را به برداشتهای گوناگون کشانید (نک: ادامهٔ مقاله). پس از مرگ طغتکین (۵۲۲ق / ۱۱۲۸م) ابن‌منیر بار دیگر به دمشق بازگشت و ظاهراً کوشید تا ضمن تقرب به تاج‌الملوک بوری‌بن طغتکین (ابن‌منیر، ۱۷۲)، با ریشخند و هجا از دشمنان خویش انتقام کشد، اما بخت با وی یار نشد و سلطان به جرم هجو بزرگان دمشق او را به زندان افکند و فرمان به قطع زبان وی داد. این بار نیز یوسف بن فیروز در برابر سلطان به شفاعت برخاست و سلطان از وی درگذشت، اما فرمان داد که دمشق را ترک گوید. پس از این تبعید ابن‌منیر به حلب رفت (ابن‌عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۷۸۹/۲، *التاریخ الکبیر*، همانجا) و گویا در همین روزگار بود که با ابن‌قیسرانی (ه‌م) شاعر هم‌روزگار خویش آشنایی یافت و بین آن دو پیوندی رقابت‌آمیز پدید آمد که تا پایان عمر آنان استوار بود (عمادالدین، همان، ۷۶/۱؛ ابن‌خلکان، ۱۵۶/۱؛ صفدی، ۱۹۳/۸). پس از مرگ تاج‌الملوک (۵۲۶ق / ۱۱۳۲م) و آغاز فرمانروایی اسماعیل ابن‌بوری، دلبستگی ابن‌منیر به دمشق، بار دیگر وی را بدانجا کشانید، اما این‌بار نیز گرفتار خشم اسماعیل‌بن بوری شد، چندانکه سلطان بر مصلوب کردن وی عزم کرد. وی ناچار در مسجد «وزیر» پنهان شد و باز از دمشق گریخت (ابن‌عساکر، صفدی، همانجاها)، چندی در حماه، شیزر و حلب سرگردان بود، تا آنکه در ۵۲۹ق / ۱۱۳۵م پس از مرگ اسماعیل، بار دیگر به دمشق بازگشت، اما این‌بار نیز از ترس ابن‌صوفی وزیر مجیرالدین آبق باز به شیزر گریخت (عمادالدین، همان، ۹۱/۱) و کینهٔ آن دو را سخت به دل گرفت و در موقع مناسب خشم خویش را بر آنان فرو ریخت (نک: ادامهٔ مقاله). در همین هنگام بود که فقیه زین‌الدین ابن‌حلیم در شیزر با وی دیدار کرد و از وی خواست تا به دمشق باز گردد و به خدمت معین‌الدین اُنُر که از بزرگان حکومت دمشق و مردی نیک و بخشنده بود، در آید و سپس طی نامه‌ای دعوت خود را تکرار کرد (عمادالدین، همانجا)، اما ابن‌منیر که از دمشق خاطره‌هایی بس دردناک داشت، این‌دعوت را نپذیرفت، زیرا وی در این هنگام اگرچه پیری سپیدموی بود (همان، ۹۴/۱)، ستارهٔ اقبالش خوش درخشیده بود و نزد ابوالعساکر سلطان بن منقذ منزلتی داشت، چندانکه شاعران جویای نام را برای تقرب به بنومنقذ به توصیهٔ او نیاز می‌افتاد (همان، ۹۱/۱؛ همو، قسم شعراء المغرب، ۲۹۹/۱). اندکی پس از آن نیز (احتمالاً ۵۳۴ق) به خدمت عمادالدین زنگی درآمد و قصیده‌های بسیاری در ستایش او و پیروزیهایش بر صلیبیان سرود (نک: ابن‌منیر، ۱۹۴ ـ ۲۰۳). این اشعار که بخش بزرگی از سروده‌های برجای ماندهٔ اوست، برای تشویق مسلمانان در جنگ با صلیبیان سخت به کار می‌آمد (هرفی، ۲۶۷) و از این روی در ممدوح نیز کارگر می‌افتاد و برای ابن‌منیر مقام و احترامی شایسته به ارمغان می‌آورد. وی دست کم در دو نبرد عمادالدین با صلیبیان در رکاب وی بود (نک: ابن‌منیر، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۷ ـ ۱۹۸؛ رکابی، ۵۰).

پس از عمادالدین، وی به فرزند او نورالدین پیوست و تا پایان عمر در خدمت او بود، یک بار نیز از سوی وی به سفارت فرستاده شد (عمادالدین، قسم شعراء الشام، ۷۸/۱). در ۵۴۶ ق / ۱۱۵۱ م نورالدین دمشق را به سبب سازش مجیرالدین آبق با صلیبیان، محاصره کرد و ابن منیر در این هنگام در حماه در بستر بیماری بود، اما این امر مانع از آن نشد که وی قصیده‌هایی در مدح نورالدین و هجای دشمنان خویش بسراید و در آنها سلطان را به پیروزی برآنان تشویق کند (نک: ابوشامه، ۷۷/۱ـ۷۹؛ هرفی، ۲۷۵ـ۲۷۹)، اما ظاهراً در محاصرهٔ دوم دمشق وی حاضر بود و با پیروزی و سرفرازی وارد دمشق شد و سپس همراه سپاه نورالدین به حلب بازگشت و چندی بعد در همانجا درگذشت (ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، همانجا، *التاریخ الکبیر*، ۹۷/۲ـ۹۸).

اگرچه برخی احتمال داده‌اند که درگذشت وی در دمشق روی داده باشد (ابن خلکان، ۱/۱۶۰)، اما گزارشهای مکرر تذکره نویسان، تردیدی در این امر برجای نمی‌گذارد (نک‍: ابن قلانسی، ۳۲۲؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، همانجا، *التاریخ الکبیر*، ۲/۹۸؛ یاقوت، ۶۵/۱۹؛ ابن جوزی، ۸ (۱) / ۲۱۸).

شعر: همهٔ مآخذ کهن، توانایی و ذوق ابن منیر را در شعر ستوده و گاه وی را در فصاحت با زهیر و در ظرافت با ابن حجاج (ﻫ م) قیاس کرده‌اند (مثلاً نک‍: ابن عدیم، ۱۵۲)، اگرچه او به عنوان شاعری هجاگوی و «خبیث اللسان» (ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۲/۷۸۸، *التاریخ الکبیر*، ۲/۹۷؛ ابن خلکان، ۱/۱۵۶؛ ابن وردی، ۲/۸۵؛ صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، ۱۲/۴۶۷) که آبروی دیگران را به بازی می‌گرفته، شهرت یافته است. چنین می‌نماید که وی نیز چون بسیاری از همگنان خویش دارای شخصیتی دوگانه بوده است. از سویی شعر او موردپسند بزرگان دین بوده است و حتی برخی از آنان در شمار راویان شعر وی درآمده‌اند (نک‍: عمادالدین، همان، ۱/۷۹ـ۸۰، ۸۵ـ۸۷؛ عبدالقادر قرشی، ۱/۳۳۵؛ تدمری، ۱۵ـ۱۷) و از سوی دیگر بسیاری به سرزنش وی پرداخته‌اند. وی با تکیه بر پیروزیهای مسلمانان بر صلیبیان به ستایش ممدوحان خویش پرداخته و اشعار خود را به انواع صنعتهای بدیعی آراسته است (هرفی، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۶؛ تدمری، ۵۱). در اشعار تغزلی نیز به شیوهٔ هم روزگاران خویش بیشتر به وصف خط و خال و زیباییهای ظاهری، آنهم در چهرهٔ امردان و غلامان، پرداخته است (نک‍: عمادالدین، همان، ۱/۸۰، ۸۳، ۸۴).

ابن منیر در مدیحه‌های خود در کنار شاعرانی چون ابن حیوس و ابن خیاط (ﻫ م م) که با وی هم‌روزگار بوده‌اند، قرار می‌گیرد، وی در این اشعار به ویژه در مدایحی که تقدیم عمادالدین و نورالدین زنگی می‌کرد (نک‍: ابوشامه، ۱/۶۹ـ۹۵)، شاعری جدی و با وقار جلوه می‌کند، چنانکه حتی هجوهای او نیز از متانتی ویژه برخوردار است (هرفی، ۲۷۴ـ۲۷۸). با اینهمه، وی در برخی از هجویه‌ها، در چهرهٔ مردی‌بدزبان وکینه‌جو آشکار می‌شود (نک‍: ابن‌منیر، ۱۳۷، ۱۴۶ـ۱۴۹). در این اشعار، هجو چندان با سخافت درآمیخته است که برخی، از جمله ابن شاکر از کتابت شعرهای وی طلب بخشایش کرده‌اند (نک‍: تدمری، ۱۴۹). در سنت هجوسرایی شعر عرب، وی را نمی‌توان با شاعران پیشین در یک صف نهاد، چه وی در آغاز گویی آهنگ هجوسرایی نداشت، اما از هنگام ورود به دمشق، از آنجا که آیین شیعه داشت، موردکین بدخواهان قرار گرفت. این امر از اشارات ابن عدیم (ص ۱۴۹ـ۱۵۰) دربارهٔ بسیاری دشمنان وی و نیز در سعایت آنان نزد طغتکین آشکار است. شاید نالیدن وی از مردم روزگار (ص ۱۲۷) و نیز برخی اشارتها به همدستی روزگار و مردم برضد او (عمادالدین، همان، ۱/۷۷، ۷۹)، بی‌ارتباط با این رویدادها نبوده است. در مآخذ نیز «خبیث اللسان» بودن وی را با شیعه بودنش درآمیخته‌اند (ابن عساکر، *التاریخ الکبیر*، ۲/۹۷؛ ابن فضل الله، ۱۵/۵۱۸؛ نیز نک‍: امینی، ۴/۳۳۲) و با قرار دادن وی در برابر ابن قیسرانی به عنوان سنی پرهیزگار (برای نمونه، نک‍: عمادالدین، همان، ۱/۷۶؛ ذهبی، سیر، ۲۰/۲۲۴)، براین نکته تأکید ورزیده‌اند؛ رؤیایی نیز که پس از مرگ وی دربارهٔ کیفر دیدن او در جهان دیگر نقل کرده‌اند، در تأیید همین مطلب است (نک‍: ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، ۲/۷۸۹، *التاریخ الکبیر*، ۲/۹۹).

به وی تهمت بی‌احترامی به صحابه نیز زده‌اند (ابن فضل الله، همانجا؛ ابن خلکان، ۴/۴۵۸)، اما در *دیوان* او شعری که چنین معنایی از آن برآید، دیده نمی‌شود، وانگهی وی فرمانروایان سنی را به عنوان مسلمانانی که در برابر صلیبیان پایداری می‌کرده‌اند، بسیار ستوده است (نک‍: ابوشامه، همانجا). از این‌رو، می‌توان گفت که ابن منیر هنگامی که در دمشق مورد آزار قرار می‌گرفت، خشم خویش را با سرودن هجاهای تند بردشمنانش فرو می‌ریخت، شاید از همین رو در گزارش سفر نخست وی به دمشق نشانه‌ای از سرودن اشعار هجوآمیز دردست نیست. هجاهای او بردوگونه است: برخی از آنها چنانکه گفته شد، بسیار سخیف است و ظاهراً این اشعار همانهاست که وی در هجو دشمنان خویش می‌سروده و در همین سروده‌هاست که او به گفتهٔ ابن عساکر از واژه‌های عامیانه سود جسته است (*تاریخ مدینة دمشق*، ۲/۷۸۸، *التاریخ الکبیر*، ۲/۹۷) و در برخی دیگر از این اشعار، مثلاً هجو مردی بخیل (نک‍: ص ۹۵؛ عمادالدین، همان، ۱/۹۰)، غرض وی نوعی شوخی و مطایبه است که گویا از ویژگیهای شخصیت او بوده است، چنانکه حتی در برابر فرمانروایان نیز از اینگونه شوخیها پرهیز نمی‌کرده است (برای نمونه، نک‍: ابن عدیم، ۱۵۷: شوخی وی با عمادالدین زنگی در پاسخ پرسش نظر او دربارهٔ شیخین). ماجرای او با نقیب علویان نیز از این گونه است: یک بار وی غلام خوش سیمایی از آن خویش را فرستاد تا پیشکشی تقدیم نقیب کند، اما نقیب به گمان آنکه غلام نیز بخشی از پیشکش است، از بازگرداندن او خودداری کرد. ابن منیر در قصیده‌ای طولانی، ضمن تغزل به غلام خویش، نقیب را بیم داد که اگر غلام را بازنگرداند، وی از عقاید شیعی خود دست برداشته، همه را تکذیب خواهد کرد و در روز رستاخیز نیز نقیب را مسبب گمراهی خویش خواهد خواند (نک‍: ابن حجه، ۳۲۷ـ۳۳۳). برخی از نویسندگان کهن و نیز برخی از متأخران و معاصران، این قصیده را دلیل بازگشت وی از مذهب خود دانسته‌اند (همو، ۳۲۷؛ انطاکی، ۲۶۳ـ۲۶۸؛ علی خان مدنی، ۳/۲۲۴؛ نک‍: تدمری، ۱۵۸ـ۱۵۹، ۱۷۱؛ هرفی، ۲۵۷)، اما برخی اشارتها در همین قصیده نشان می‌دهد که وی بیشتر قصد شوخی داشته و نقیب نیز نکته را به خوبی دریافته است (همانجاها)، چنانکه برخی از نویسندگان شیعه نیز این تغییر مذهب را رد کرده و آن را دلیل پایداری وی بر مذهب شیعه دانسته‌اند (خوانساری، ۱/۲۶۳ـ۲۶۴؛ حر عاملی، ۱/۳۵ـ۳۸).

برخوردهای وی با ابن قیسرانی نیز بیشتر آمیخته به طنز و شوخی بوده است. این دو با یکدیگر دوستی داشتند (نک‍: ابن ظافر، ۲۵۷)، اما چنانکه عمادالدین کاتب با هوشمندی اشاره کرده است، چونان دو

اسب میدان مسابقه با یکدیگر به رقابت برخاسته بودند (همان، ۷۶/۱). این رقابت و هم چشمی که آن را با رقابتهای جریر و فرزدق قیاس کرده‌اند، همواره با نوعی هجو و سرزنش متقابل همراه بوده است (عمادالدین، همان، ۷۹/۱؛ یاقوت، ۱۹/۶۴-۶۵؛ ابن خلکان، ۱۵۸/۱-۱۵۹؛ تدمری، ۳۱-۳۲). با این حال، این دو ظاهراً چندان به یکدیگر وابسته بودند که نبودن یکدیگر را نیز تاب نیاوردند و به فاصلهٔ اندکی از یکدیگر چشم از جهان فرو بستند (عمادالدین، یاقوت، همانجاها).

دیوان ابن منیر را، چنانکه تدمری (ص ۶) اشاره کرده است، باید از دست رفته تلقی کرد، اما مجموعه‌ای از اشعار وی که در مآخذ گوناگون پراکنده است، نخستین بار به کوشش سعود محمود عبدالجابر در کویت به چاپ رسیده است. در ۱۹۸۶ م نیز عمر عبدالسلام تدمری مجموعهٔ کامل‌تری از این اشعار را گردآوری و با مقدمه‌ای عالمانه به چاپ رسانده است.

مآخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق؛ ابن حجه، ابوبکر بن علی، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، *ذیل علی طبقات الحنابلة*، به کوشش هنری لائوست وسامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن شاکر کتبی، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل السامر ونبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عدیم، احمدبن هبة الله، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ همو، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فضل الله عمری، احمدبن یحیی، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن قلانسی، ابویعلی حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی بن السید خماس الصقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ابن منیر، احمد، *دیوان*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمدرفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ انطاکی، داوود، *تزیین الاسواق فی اخبار العشاق*، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بحرانی، یوسف، *الکشکول*، نجف، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ تدمری، مقدمه و حاشیه بر دیوان (نک: هم، ابن منیر)؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، قم، ۱۳۹۰ ق؛ ذهبی، محمدبن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط ومحمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ رکابی، جودت، *الادب العربی من الانحدار الی الازدهار*، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ صنعانی، یوسف بن یحیی، *نسمة السحر فی ذکر من تشیع وشعر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ عمادالدین کاتب، *خریدة القصر وجریدة العصر*، قسم شعراء الشام، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، همان، قسم شعراء المغرب، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش نادر وزین‌پور، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ هرفی، محمدبن علی، *شعر الجهاد فی الحروب الصلیبیة*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ یاقوت، *ادبا*.

محمد سیدی

اِبْنِ مُنَیِّر، ابوالعباس ناصرالدین احمدبن محمد بن منصور بن قاسم بن مختار جُذامی جَروی (۳ ذیقعدهٔ ۶۲۰ - اول ربیع الاول ۶۸۳ق/ ۲۸ نوامبر ۱۲۲۳ - ۱۸ مهٔ ۱۲۸۴ م)، فقیه مالکی، مفسر، خطیب و قاضی اسکندریه. وی در اسکندریه زاده شد (ابن فرات، ۱۲/۸) و همانجا نزد پدر خود و ابوبحر عبدالوهاب ابن رواج و یوسف ابن مخیلی حدیث فرا گرفت (صفدی، ۱۲۸/۸). او به فراگیری علوم دیگر نیز علاقه داشت، چنانکه در فقه مختصر ابن حاجب را آموخت و بعدها با مؤلف آن دیدار داشت و از وی اجازهٔ افتا گرفت (ابن فرحون، ۲۴۴/۱-۲۴۵). او در رشته‌های گوناگون از فقه و اصول، علوم قرآنی و ادبیات عرب مهارت داشته و شخصیت علمی و اجتماعی وی مورد ستایش مؤلفان قرار گرفته است (ذهبی، *العبر*، ۳۵۲/۳؛ ابن شاکر، عیون، ۴۰۹/۹، *فوات*، ۱۴۹/۱؛ ابن فرحون، ۲۴۳/۱-۲۴۴).

ابن منیر در مدارس متعددی از جمله در جامع جیوشی تدریس کرد (سیوطی، ۳۸۴/۱)، ولی در منابع، از شاگردان وی تنها شمار اندکی چون ابن راشد قفصی و ابوحیان نام برده شده‌اند (همانجا؛ مخلوف، ۱۸۸). ابن قرمس نیز به گفتهٔ خویش مشیخهٔ ابن منیر را استخراج نموده و نزد خود وی قرائت کرده است (ابن فرحون، ۲۴۴/۱).

ابن منیر در دوران زندگی خود مناصب مختلفی داشته، چنانکه مدتی تصدی «دیوان نظر» را به عهده داشت و در ۶۵۱ق به نیابت از قاضی ابن تنسی به قضا پرداخت. در ۶۵۲ ق مستقلاً به این مقام منصوب شد و در ضمن عهده‌دار مقام خطابه نیز گردید. اما در ۶۸۰ ق براثر سعایت جمعی از دشمنانش نزد سلطان از این مقام برکنار شد. وی پس از برکناری به قاهره رفت و نزد امیر علم‌الدین شجاعی و سلطان قلاوون صالحی از خود دفاع کرد و بار دیگر به قضای اسکندریه منصوب شد، ولی دیری نپایید که مجدداً معزول گردید (ابن فرات، همانجا؛ ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن فرحون، همانجا). ابن منیر در ۶۳ سالگی در اسکندریه درگذشت و در مقبرهٔ پدرش در جامع غربی به خاک سپرده شد (ابن فرات، همانجا؛ ذهبی، *دول*، ۳۸۱). مسجدی که وی در آن مدفون شده، هم‌اکنون باقی است و به جامع المنیر معروف است.

ابن منیر دارای آثار متعددی بوده که از آن میان تنها *الانصاف فیما تضمّنه الکشّاف من الاعتزال*، بارها از جمله در ۱۹۶۶ م در حاشیهٔ *الکشاف* زمخشری در قاهره به چاپ رسیده است. ابن منیر این کتاب را در عنفوان جوانی نوشته و کسانی چون عزالدین ابن عبدالسلام و شمس‌الدین خسروشاهی برآن تقریظ نوشته‌اند (ابن فرحون، ۲۴۵/۱). دو اثر وی نیز به صورت خطی موجود است: ۱. *البحر الکبیر فی نخب التفسیر*، در تفسیر قرآن که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ گوتا (پرچ، شم 534) و دارالکتب مصر (سید، ۲۱/۱) موجود است؛ ۲. *تحریر التنزیه*

و*تحذیر التشبیه*، در مبحث صفات الهی که نسخه‌هایی از آن در برلین (*آلوارت*، شم 2308) و در حلب (*المنتخب*، ۲۲۳ـ۲۲۴) یافت می‌شود (برای عناوین دیگر آثار او، نک: ابن‌شاکر، *فوات*، ۱۴۹/۱؛ ابن‌فرحون، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۸۲/۱، ۱۳۶، ۵۱۷؛ بغدادی، ۵۷۷/۲). گویا خطب ابن منیر در دیوانی گرد آمده بود (نک: ابن شاکر، همانجا). برخی از اشعار او نیز در منابع نقل شده است (ابن شاکر، همانجا؛ صفدی، ۱۲۹/۸؛ مقریزی، (۱(۲) / ۵۵۳ـ۵۵۴).

مآخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ فیض الله افندی، شم ۲۹۲۲؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن فرات، محمدبن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین رزیق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیباج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمدبن احمد، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، *بغية الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ مخلوف، محمدبن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقریزی، احمدبن علی، *السلوک*، به کوشش مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ *المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ نیز:
Ahlwardt; Pertsch.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِبْنِ مَواعینی، نک: ابن خیره.

اِبْنِ مُوَقِّت، نک: ابن امیر حاج، ابوعبدالله محمد بن محمد.

اِبْنِ مَولی، ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن مسلم (د ح ۱۷۰ ق / ۷۸۶م)، شاعر عصر اموی و عباسی. وی از بردگان آزادشدهٔ قبیلهٔ عمروبن عوف بود. در قُبا (جنوب مدینه) به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (ابوالفرج، ۲۸۶/۳؛ مرزبانی، ۳۴۲؛ خطیب تبریزی، ۳۵۷/۲). وی عمری دراز یافت (مرزبانی، همانجا) و چنانکه از روایات ابوالفرج (۳۰۱/۳) برمی‌آید، وی ظاهراً نخستین مدایح خود را به عبدالملک بن مروان (د ۸۶ ق /۷۰۵م) ــ حتی پیش از آنکه به دیدار وی نایل شود ــ تقدیم داشته است. اما دانسته نیست که پس از آن هم خلفای اموی را مدح گفته است، یا نه؟ وی شاید به آن سبب که از دربار خلفا مأیوس شده بود، به مدح امیران پرداخت و به یزیدبن حاتم که از ۱۴۴ ق از سوی منصور خلیفهٔ عباسی حکومت مصر را برعهده داشت، روی آورد. شاعر این‌بار نیز بی‌آنکه او را دیده باشد، مدیحه‌ای به وی تقدیم کرد (همو، ۲۹۱/۳) و سپس برای ملاقات با او از مدینه به مصر رفت و مدتی نسبتاً طولانی در خدمت او به سر برد و از هدایا و جوایز بسیاری بهره‌مند شد (خطیب تبریزی، ۳۵۷/۲؛ ابوالفرج، همانجا). به روایت ابوالفرج (۲۹۰/۳) یزیدبن حاتم، در مقابل یک مدیحه ۲۰۰۰۰ دینار موجودی خزانه را به او بخشید. ابن مولی یک‌بار دیگر نیز زمانی که یزید بر اهواز حکم می‌راند، بر او وارد شد و او را مدح گفت (همو، ۲۹۵/۳). وی علاوه بر یزیدبن حاتم، والیان مدینه جعفربن سلیمان (حک ۱۶۱ ـ ۱۶۳ ق) و حسن‌بن زید (حک ۱۵۰ ـ ۱۵۵ ق) و نیز قثم بن عباس حاکم یمامه را که همه از حامیان شعر و ادب بودند، مورد مدح و ستایش قرار داده است (نک: زبیری، ۳۳؛ جاحظ، ۲۴۵/۲؛ ابوالفرج، ۲۹۰/۳، ۲۹۳ ـ ۲۹۴؛ مرزبانی، همانجا). از میان خلفای عباسی وی تنها مهدی (حک ۱۵۸ ـ ۱۶۹ ق) را مدح گفته است. مهدی هنگامی که به خلافت رسید، او را به دربار خود فرا خواند و بسیار گرامی داشت. از آن پس ابن‌مولی با پاداشهای گزاف خلیفه، زندگی آسوده‌ای برای خود فراهم ساخت و خانه‌ای در مدینه بنا کرد (ابوالفرج، ۲۹۳/۳، ۲۹۸).

ابن مولی شاعری پاکدامن بود و از تغزل به زنان سخت پرهیز می‌کرد، اما این را نیز به خوبی می‌دانست که «محبوبیت شاعر در گرو غزلیات اوست». به همین جهت از بیم اینکه مبادا با تغزل به زنان به گناه افتد، غزلیات خود را خطاب به کمانش که لیلی نام نهاده بود، می‌سرود (همو، ۳۰۱/۳ـ۳۰۲؛ صفدی، ۲۹۶/۳؛ فروخ، ۸۷/۲). برای برخی غزلیات دلنشین وی آهنگهایی نیز ساخته بودند که گروهی از خنیاگران از جمله ابن عایشه آنها را به آواز می‌خواندند (ابوالفرج، ۲۱۸/۲، ۲۹۲/۳). ابن ندیم (ص ۱۸۴) مجموعهٔ اشعار او را حدود ۳۰ ورقه ذکر کرده است که از آن جز قطعاتی پراکنده (حدود ۲۰۰ بیت) که در آثار ابوتمام (۳۵۷/۲ـ۳۵۸)، زبیری (ص ۳۳)، جاحظ (۲۴۵/۲) و ابوالفرج اصفهانی (۲۱۸/۲، ۲۸۵/۳ ـ ۳۰۲) آمده، اثری بر جای نمانده است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس طائی، *دیوان الحماسة*، شرح خطیب تبریزی، دمشق، مکتبة النوری؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق /۱۹۶۳م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *رسائل الجاحظ*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق /۱۹۶۵م؛ خطیب تبریزی، *شرح بر دیوان الحماسة* (نک: هم، ابوتمام)؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، *کتاب نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م؛ فروخ، عمر، *تاریخ‌الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *معجم‌الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق /۱۹۶۰م.

رضوان مساح

اِبْنِ مُؤَیَّد، نک: مؤیدزاده.

اِبْنِ مِهْران، ابوبکر احمد بن حسین بن مهران نیشابوری (۲۹۵ ـ ۳۸۱ ق/ ۹۰۸ ـ ۹۹۲ م)، مُقری مشهور خراسان و اولین مؤلف در بارهٔ قرائات دهگانه. در منابع متقدم اشارتی بر اینکه وی به شهر دیگری غیر از نیشابور منسوب بوده، دیده نمی‌شود. تنها ابن عساکر در *تاریخ دمشق* بدون ذکر سند گفتار خود، یادآور شده که اصل ابن مهران از اصفهان بوده و نیشابور اقامتگاه او بوده است (ابن منظور، ۵۵/۳؛ قس: یاقوت، ۱۲/۳)؛ اما با توجه به اینکه منبع اساسی ابن عساکر در معرفی ابن مهران گفته‌های حاکم نیشابوری است (سمعانی، ۴۹۱/۱۲؛ خلیفهٔ نیشابوری، ۷۶)، و نسبت اصفهانی در آن دیده نمی‌شود، می‌توان در صحت این انتساب تردید کرد. این احتمال وجود دارد که منشأ

افزودن این نسبت، خلط بین ابن مهران با مقری دیگری به نام ابوبکر احمد بن محمد بن مهران اصفهانی بوده باشد (برای شرح حال او، نک: ابن جزری، *غایة*، ۱۲۸/۱).

ابن مهران از نوجوانی در نیشابور آغاز به طلب علم کرد و از شیوخی چون ابوبکر ابن خزیمه، ابوالعباس سراج ثقفی و ابوالعباس ماسَرجِسی حدیث آموخت (یاقوت، ۱۳/۳، به نقل از حاکم). از استادان متأخرتر او در حدیث می‌توان مکی بن عبدان (د ۳۲۵ ق) را نام برد (ذهبی، *سیر*، ۴۰۶/۱۶). ابن مهران مدتی را نیز در سمرقند گذرانید و به فراگیری قرائت از استادان آن دیار چون ابوبکر محمد بن محمد بخاری و ابوعلی محمد بن احمد صفار پرداخت (ابن مهران، ۱۴، ۲۱؛ اندرابی، ۷۱؛ ابن جزری، همان، ۶۱/۲). سپس برای ادامهٔ تحصیل رهسپار غرب شد و از مقریان بزرگ عراق و شام بهره گرفت. از جمله در بغداد از ابوبکر محمد بن حسن نقاش، ابوالحسین احمد بن عثمان بن بویان، ابوبکر محمد بن حسن بن مقسم و قاضی ابوبکر ابن کامل و در کوفه از زید بن علی عجلی و ابوعلی حسن بن داوود نقار استفاده برد (ابن مهران، ۸، ۴۲، جم). همچنین در دمشق از ابوالحسن محمد بن نضر بن اخرم، ابوسهل صالح بن ادریس بغدادی و در صور از ابوبکر محمد بن نعمان صوری قرائت آموخت (همو، ۲۱، ۳۸، ۴۰؛ برای فهرستی از مشایخ او، نک: ابن جزری، همان، ۴۹/۱-۵۰). با توجه به سالهای وفات این استادان می‌توان زمان سفر عراق و شام را در حدود دههٔ ۳۰ از سدهٔ ۴ ق تخمین زد.

ابن مهران پس از بازگشت به نیشابور، به عنوان قطبی در قرائت خراسان شناخته شد و به تدریس و تألیف در این زمینه پرداخت (نک: سمعانی، همانجا، به نقل از حاکم؛ خلیفهٔ نیشابوری، همانجا؛ صریفینی، ۷۰۸) و جمعی از جمله ابوالحسن علی بن محمد فارسی، ابوسعد احمد بن ابراهیم مقری، مهدی بن طرارا و علی بن احمد بستی از او قرائت آموختند (اندرابی، ۴۱؛ صریفینی، ۱۱۷، ۷۰۸؛ ابن جزری، همان، ۵۰/۱). حاکم نیشابوری نیز در ۳۵۵ ق/۹۶۶ م در بخارا نزد او قرائات عشر را آموخت (سمعانی، همانجا). در حدیث نیز کسانی چون ابواسحاق ثعلبی، ابوسعد گنجرودی، ابوعثمان صابونی و ابوعبدالله اسماعیل بن محمد تفلیسی و دیگران از او روایت کرده‌اند (صریفینی، ۳۲، ۱۰۹، ۱۷۶، ۱۸۳، ۴۳۶، ۵۷۵؛ ذهبی، *سیر*، ۴۰۷/۱۶). او سرانجام بر اثر بیماری در نیشابور درگذشت (سمعانی، همانجا؛ ابن جزری، *النشر*، ۸۹/۱).

ابن مهران و قرائات عشر: پس از آنکه در حدود ۳۰۰ ق ابن مجاهد (ﻫ م) قرائات هفتگانه را رسمیت بخشید و نظریهٔ او در این زمینه تا حدود نیم قرن ــ گاه تا حد تقدس ــ بر عالم قرائت حاکم بود، ابن مهران با تألیف آثار خود و مطرح ساختن قرائات عشر این جوّ موجود را درهم شکست. البته قابل تصور است که اقدام او بدین کار، به ویژه در خراسان، بدون زمینهٔ پیشین صورت نگرفته باشد، ولی آثار وی ــ در حد اطلاع ما ــ اولین آثار تألیف شده در قرائات دهگانه به شمار می‌رود (نیز نک: برگشترسر، 225). در واقع شکستن سد قرائات سبع توسط ابن مهران در خراسان، بر مطرح شدن قرائات هشتگانه توسط مصریان ــ به عنوان یک بازنگری در نظریهٔ قرائات هفتگانهٔ ابن مجاهد ــ پیشی داشته است (قس: ﻫ د، ابن غلبون، طاهر). البته ابن مهران در کتاب *الغایة فی القراءات*، در کنار قرائات عشر، اختیار ابوحاتم سجستانی را نیز مورد عنایت قرار داده است (ابن جزری، *غایة*، ۱۴۶/۱؛ قس: اندرابی، ۱۵۱) و تصور نمی‌رود که او قصد آن داشته است تا بر عدد «ده» (عشر) در شمار قرائات قابل قبول، تکیه نماید؛ بلکه در مکتب خراسان که وی خود از بانیان آن بود، عدم پای‌بندی به عدد خاص آشکارا دیده می‌شود. به عنوان مثال منصور بن احمد عراقی شاگرد او نیز، به تبع کتاب *الغایة*، در کتاب *الاشارة* خود قرائت ابوحاتم را به ده قرائت دیگر افزود (نک: پرتسل، 35؛ قس: ابن جزری، همان، ۳۱۱/۲) و اندرابی در *الایضاح* قرائت ابن محیصن و ابوعبید را بر این یازده علاوه کرد (نک: صص ۷۵، ۱۴۲).

کتاب *الشامل* در قرائات دهگانه که چندی پیش از ۳۵۵ ق تألیف شده (نک: سمعانی، همانجا)، ظاهراً بر دیگر تألیفات ابن مهران در این زمینه پیشی داشته و چند گاهی در حیات مؤلف به عنوان متن تدریس می‌شده و مورد مطالعه بوده است (مثلاً نک: ابن جزری، همان، ۵۰/۱)، تا آنجا که ابن مهران به درخواست خوانندگان، با نوشتن کتاب *المبسوط* به شرح و بسط پیچیدگیهای آن پرداخته است (نک: ابن مهران، ۷)، اما *الشامل* با تألیف کتاب *الغایة*، گویا رونق خود را از دست داد و شاگردان جوان‌تر ابن مهران *الغایة* را به عنوان متن درسی پذیرفتند، از جملهٔ اینان، ابوسعد احمد بن ابراهیم مقری، *الغایة* را در خراسان رواج داد و بعدها این متن به روایت او به دست مقریان دیگر بلاد از قزوین و همدان و عراق و شام و مصر رسید و قرنها تدریس می‌شد (صریفینی، ۱۱۷؛ رافعی، ۲۴۷/۲، ۲۸۴؛ ۱۴۵/۳؛ ذهبی، *معرفة*، ۲۷۹/۱؛ ابن جزری، همان، ۳۶/۱، ۳۹، ۱۴۶، جم، *النشر*، ۸۹/۱-۹۰). راوی دیگر *الغایة* از ابن مهران، ابوالوفا مهدی بن طرارا قائنی است که این متن را در کرمان ترویج کرد و آن را از طریق شاگردش هذلی به مقریان بزرگی چون ابوالعز قلانسی، سبط خیاط و ابوالیمن کندی رسانید (همو، *غایة*، ۳۱۵/۲، *النشر*، ۹۰/۱).

کتاب *الغایة* همچنین به عنوان منبع اساسی مورد تکیهٔ برخی مؤلفان بعدی چون هذلی در *الکامل* (نک: ابن جزری، همانجا)، اندرابی در *الایضاح* (ص ۴۱، جم؛ ابن جزری، *غایة*، ۵۷۲/۱)، ابوالعلاء همدانی در *غایة الاختصار* (همان، ۴۹/۱؛ قس: رافعی، ۲۴۷/۲) و مؤلف کتابی در قرائات سبع که از شاگردان ابن مهران بوده (هدایت حسین، شم 115، بدون تصریح به نام *الغایة*) قرار گرفته است.

بر کتاب *الغایة* شروحی نیز نوشته شده که مهم‌ترین آنها از آنِ شاگرد ابن مهران، ابوالحسن علی بن محمد قهندزی است که نسخهٔ آن تاریخ ۴۱۳ ق را دارد. نسخهٔ نیمهٔ اول این شرح در دارالکتب قاهره و نیمهٔ دوم آن در کتابخانهٔ بارودی بیروت نگهداری می‌شود (پرتسل،

GAS, I/15;29,30؛ برای رواج این شرح در ایران در سده‌های مختلف، نک‌: رافعی، ۱/ ۱۳۰ـ۱۳۱، ۳۰۱، ۴۶۴/۲، ۱۰۷/۳، ۲۲۰؛ ابن جزری، همان، ۱/ ۴۰۰).

پس از قهندزی نیز کسانی چون ابوزید احمد بن ابی بکر ضریربغوی در شرح مشکلات *الغایة*، محمود بن حمزة بن نصر کرمانی در *الهدایة* (نک‌: دانش پژوه، *فهرست*، ۸۰؛ ابن جزری، همان، ۲۹۱/۲) وابوالمعالی فضل بن طاهر بن سهل حلبی (نک‌: حاجی خلیفه، ۱۱۸۹/۲) این کتاب را شرح کرده‌اند و نیز محمدبن محمود بن ابی بکر طوسی درحدود ۶۲۰ ق در *بستان المهتدی* آن را مختصر کرده است (ابن جزری، همان، ۲۵۹/۲).

از سه اثر یاد شدهٔ ابن مهران در قرائات عشر تنها *المبسوط* است که براساس یک نسخهٔ خطی محفوظ در کتابخانهٔ ظاهریه به چاپ رسیده است. از کتاب *الغایة* نیز یک نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ عارف حکمت مدینه (زرکلی، ۱۱۵/۱؛ دانش پژوه، *نسخه‌های خطی*، ۴۴۱/۵) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ رشید افندی (GAS، همانجا) وجود دارد. بروکلمان با تردید نسخه‌ای از *الشامل* را در لیدن با شمارهٔ ۱۶۳۴ نشان داده است (GAL, S, I/330؛ قس‌: ورهووه، 2).

دیگر آثار: حاکم نیشابوری در *تاریخ نیسابور* نزدیک به بیست اثر از ابن مهران در علوم قرآنی نام برده (نک‌: یاقوت، ۱۳/۳ـ۱۴؛ عبدالجلیل، ۶۱۲) و ابن جزری در *غایة النهایة* (۴۹/۱) چند عنوان دیگر بر آنچه حاکم یاد کرده، افزوده است؛ با این وصف از آثار او جز چند مورد نشانی در دست نیست (برای دو اثر دیگر با عناوین *سجود القرآن* و *فوائد*، احتمالاً در حدیث، نک‌: اسنوی، ۴۰۰/۲؛ صریفینی، ۵۹۹).

گفتنی است رساله‌ای به فارسی در رسم الخط مصحف به صورت خطی در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی (آستان، ۱۶۶/۶ـ۱۶۷) و جامع گوهرشاد مشهد (فاضل، ۱۲۳۵/۳) وجود دارد که به وی منتسب است و احتمال دارد که ترجمهٔ یکی از نوشته‌های او بوده باشد. درمورد دو اثر خطی با عناوین *تحفة الانام فی التجوید* که بروکلمان نسخهٔ آن را در کتابخانهٔ آصفیه نشان داده (GAL, I/203؛ قس‌: GAS، همانجا) و کتابی در قرائات سبع که سزگین نسخهٔ آن را در کتابخانهٔ بنگال معرفی کرده (همانجا)، باید گفت مورد اول محل تردید است و مورد دوم با مراجعه به فهرست کتابخانهٔ مزبور (هدایت حسین، 45) پذیرفتنی نیست و به تصریح همین فهرست، نسخهٔ مزبور توسط یکی از شاگردان ابن مهران تألیف شده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفی محمد؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ اندرابی، احمد بن ابی عمر، *قراءات القراء المعروفین* (بخشی از *الایضاح*)، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد بن محمد، *تلخیص تاریخ نیشابور*، تهران، ۱۳۳۹ ق؛ دانش پژوه، محمد تقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، مجموعهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو و ایرج افشار، *نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، *التدوین*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، *تاریخ نیشابور* (*منتخب السیاق* عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ عبدالجلیل رازی، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فاضل، محمود، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گوهرشاد مشهد*، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Bergsträsser, G.& O. Pretzl, "Die Geschichte des Korantexts", *Geschichte des Qorāns*, von Th. Nöldeke, Leipzig, 1938, vol. III; GAL; GAL, S; GAS; Hidayat Hosain, M., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1939; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, 1934, vol. VI; *Voorhoeve*.

احمد پاکتچی

اِبْنِ مَیّاده، ابوشُرَحْبیل (شَراحیل) رَمّاح بن اَبرد بن ثوبان مُرّی (د ۱۳۶ یا ۱۴۹ ق/ ۷۵۳ یا ۷۶۶ م)، از خاندان بنو مرّة بن عوف، شاعر اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی. به گفتهٔ برخی ولادت او به تخمین در ۷۵ ق/ ۶۹۴ م بوده است (بلاشر، ۶۳۴). سلسله نسب او را به قبایل کهن بنی غَطَفان رسانده‌اند که به قیس بن عیلان بن مُضَر می‌رسد (ابن معتز، ۴۳۲؛ ابن درید، ۱۴۵/۲؛ ابن حزم، ۲۵۲، ۲۵۴؛ ابوالفرج، ۲۶۱/۲). وی متعلق به خاندان بزرگی است که شاعران بنامی همچون نابغهٔ ذبیانی، کعب بن زهیر و خنساء از آن برخاسته‌اند، از همین‌رو گفته‌اند که او هنر شاعری را از اعمام خود به ارث برده است و آنان نیز از جدّ خود گرفته‌اند (جاحظ، *البیان*، ۲۰۸/۳؛ ابوالفرج، ۲۶۷/۲ ـ ۲۶۸، ۲۶۹؛ GAS, II/229). مادرش کنیزکی به نام جیداء از جملهٔ کنیزان بربر یا صقلبی بود (حداد، ۱۰، به نقل از بلاذری) که بنوثوبان او را از بازارهای شام خریده و به حجاز آورده بودند و در آنجا به میّاده (تاب خورنده) معروف شد و سبب شهرت شاعر به «ابن میّاده» از همین جاست (ابوالفرج، ۲۶۱/۲، ۲۶۴ـ ۲۶۵؛ ابن عساکر، ۳۲۸/۵). با اینکه بسیاری از معاصران ابن میاده، بر صقلبی بودن مادرش تأکید دارند (ابوالفرج، ۲۶۴/۲)، اما او خود در ابیاتی، مادرش را بانویی از نژاد خسروان ایران می‌داند و به اینکه پدرش از اعراب اصیل و مادرش از نسل خسروان است، افتخار می‌کند (ص ۲۲۷؛ ابوالفرج، ۲۶۱/۲ ـ ۲۶۲؛ صفدی، ۱۴۴/۱۴). بی‌شک ادعای ابن میاده را نباید چندان جدی تلقی کرد، زیرا می‌دانیم که در آن روزگار انتساب به کنیزان و بردگان مایهٔ ننگ و عار بود و چه بسا ابن میاده که از طریق پدر متعلق به خاندانی اصیل و پرآوازه بود، برای رهایی از این امر ونیز در امان ماندن از هجوهای تلخ و گزندهٔ رقیبان، مادرش را از نسل خسروان که در آن زمان انتساب به آنان مایهٔ مباهات بود، دانسته است (قس‌: حداد، ۲۱ ـ ۲۲)،مخصوصاً که خود

وی در بیتی (نک: ابوالفرج، ۲/۳۲۴ـ۳۲۵)، علت محرومیت از فضایل و افتخارات اجدادی خود را، اصیل نبودن مادر دانسته بود.

پدرش ابرد مردی تنگدست و بی‌ارج بود و از ذوق شعری نیز بهره‌ای نداشت (همو، ۲/۲۶۵، ۲۶۷).

ابن میاده یکی از سه شاعر بنی غطفان است که به مادرانشان منسوب‌اند (ابوعبید بکری، ۱/۳۰۶؛ قس: ابن حبیب، ۳۰۸). وی چنانکه خود در یکی از اشعارش می‌گوید، در حرهٔ لیلی (بر سر راه مدینه) سرزمین اجدادی خود پرورش یافت (ابوالفرج، ۲/۳۱۰؛ یاقوت، *بلدان*، ۲/۲۵۰).

منابع موجود دربارهٔ زندگی ابن میاده از شماری روایت که بیشتر به داستان عشق او مربوط است، فراتر نمی‌روند. در سدهٔ ۳ق، دو کتاب در شرح احوال او نوشته شده بوده که یکی از آنِ زُبَیر بن بَکّار و دیگری از آنِ ابن ابی طاهر طیفور بود (نک: ابن ندیم، ۱۲۴، ۱۶۴)، اما این دو کتاب اینک از دست رفته‌اند. منابع سدهٔ ۳ ق(ابن قتیبه، بلاذری، ابن معتز) چیزی جز اطلاعاتی مختصر نداده‌اند و عمدهٔ آگاهی ما از *الاغانی* سرچشمه می‌گیرد که گویا مؤلف آن، اثر زبیربن بکار را در اختیار داشته است. سپس در سده‌های ۵، ۶ و ۷ق، بکری، ابن عساکر و یاقوت و دیگران روایاتی اندک بر آنها افزوده و غالباً برخی اشعار که در منابع کهن‌تر موجود نیست، نقل کرده‌اند؛ از آن پس تقریباً هرچه ذکر شده، تکرار سخنان گذشتگان است.

ابن میاده شاعر مدح و غزل است و می‌دانیم که در روزگار او غزل‌سرایی، خاصه درحجاز به صورت مکتبی مستقل درآمد. شاعران عاشق‌پیشهٔ غزل‌سرا دو گروه بودند: گروهی پاکدامن و پیرو عاطفه که در بادیهٔ نجد و حجاز می‌زیستند و به دور از ثروت و سیاست، گوشهٔ عزلت گزیده، در اشعار خود ترانهٔ عشق و زهد زمزمه می‌کردند (شاعران عُذْری) و گروه دیگر شاعرانی بی‌بند و بار، اما خوش قریحه که در شهرها به‌خصوص مدینه، نخستین مرکز خلافت اسلامی، اقامت داشتند و از همهٔ مزایای زندگی اشرافی حجاز بهره می‌بردند (قس: ضیف، *التطور و التجدید*، ۱۲ ـ ۱۳، ۱۸۸ ـ ۱۸۹؛ خفاجی، ۱۰۸ ـ ۱۰۹، ۱۲۲ ـ ۱۲۳). ابن میاده را، با توجه به روایات موجود، می‌توان در بین هر دو گروه جای داد: گاه او را در بادیه، در لباس شاعر غزل‌سرای جاهلی می‌بینیم و گاه در دربار امویان، در صف مدیحه سرایان خلیفه و درباریان (نک: دنبالهٔ مقاله). از این‌رو زندگی وی را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد:

نخست دورهٔ زندگی بدوی و صحرانشینی. او در این دوره هنوز در فضای بادیه و صحرا و به‌دور از مظاهر شهرنشینی و فرهنگهای بیگانه و گرایشهای تازهٔ دربارهای اموی و عباسی، گرفتار سنّتها و تعصبات قبیله‌ای است و به‌شیوهٔ شاعران جاهلی شعر می‌سراید و همانند آنان عشق می‌ورزد، و همچون مجنون و جمیل و دیگرراهیان عشق‌عذری، سوز و گداز عشق، او را از پای در می‌افکند (نک: وشاء، ۱۳۳ ـ ۱۳۴؛ بصری، ۲/۱۱۱، بیت ۲، که خود را به‌جمیل مانند کرده است). عشق نخستین او در نجد با زینب دختر حسان مُرّی معروف به امّ جَحْدَر که از بستگان او نیز بود، آغاز می‌شود. آن دو به‌رسم عاشقان جاهلی و صحرانشین، گه‌گاه با یکدیگر دیدار و گفت‌وگوهای پنهانی داشتند؛ چون حسان از این راز آگاه می‌شود، زینب را به‌مردی شامی شوهر می‌دهد. ابن میاده با شنیدن این خبر می‌نالد و آن قوم را که در حق او چنین ستمی روا داشته‌اند، نفرین می‌کند. سپس در پی معشوق سفر کرده (= ظعین)، بیابانهای شام را در می‌نوردد و سرانجام پس از جست‌وجوی بسیار او را در شام می‌یابد، اما امّ جحدر وی را از عاقبت سوءِ این کار برحذر داشته، از او می‌خواهد که به‌حجاز بازگردد (ابوالفرج، ۲/۲۷۰ ـ ۲۷۵). عشق او به‌ام جحدر باعث شد که بین او و دو تن دیگر از شاعران هم روزگارش به‌نامهای حَکَم خُضْری و عَمَلَّس ابن عقیل که آن دو نیز به‌ام جحدر دل بسته بودند، هجویه‌ها و دشنامهایی مبادله شود (همو، ۲/۲۸۷ ـ ۲۸۸). ام جحدر پس از مرگ شوهرش به‌نجد بازگشت و چندی بعد در آنجا درگذشت. ابن میاده در رثای وی، قصیده‌ای بسیار غم‌انگیز سرود (نک: همو، ۲/۲۷۸، ۲۹۰). دلبستگی وی به ام‌جحدر چندان عمیق بود که سالها پس از مرگ او، همه جا از این عشق بدفرجام سخن می‌گفت (همو، ۲/۲۷۲ ـ ۲۷۳). با اینهمه، شاعر علاوه بر ام جحدر، معشوقه‌های دیگری نیز چون ام ولید، ام‌البختری، حسینهٔ یساری و زینب داشته و دربارهٔ هر یک غزلیّاتی سروده است (همو، ۲/۳۱۷ ـ ۳۱۹، ۳۳۸، ۳۳۹؛ ابن میاده، ۱۵۹؛ قس: ابن عساکر، ۵/۳۲۹)، اما مقام هیچ کدام از آنان در دل شاعر به‌مقام ام‌جحدر نمی‌رسید. علاوه بر اینان در اشعار وی به‌بسیاری از معشوقه‌های معروف عرب چون لیلی، سلمی، سُعدیٰ و مَی برمی‌خوریم (ابن میاده، ۷۲؛ ابن عبدالبر، ۱ (۲) / ۴۶۴؛ ابن منظور، ذیل مادهٔ «شغل»؛ حداد، ۳۷) که به‌درستی نمی‌دانیم آیا نامهایی واقعیند یا تخیلی و تقلیدی. این نخستین دوران زندگی او در نجد و حجاز بود که سراسر ماجراهای عاشقانه و گاه در افتادن با رقیبان و هجو آنان است.

دومین دوران‌زندگی او ازحدود سال ۱۲۰ق آغاز می‌شود. می‌دانیم که در این روزگار مرکز سیاست از حجاز به‌شام انتقال یافته بود و مردم شهرهای مکه و مدینه به‌صف مخالفان خلافت پیوسته بودند، اما سیاست امویان، شاید به‌امید ساکت ساختن مردم حجاز، بر آن قرار گرفته بود که به‌کمک ثروتهای بی‌پایانی که از فتوحات به‌دست می‌آمد، آن مردم را به‌خود جلب کنند. به‌همین جهت، همهٔ آثار فراخی و خوش خواری و خوش نوشی در شهرهای بزرگ حجاز پدیدار شد و انبوهی شاعر را شیفتهٔ خود ساخت (قس: ضیف، *الشعر والغناء*، ۴۶ ـ ۵۶؛ خفاجی، ۸۲). ابن میاده نیز که در نجد و حجاز در فقر و تنگدستی به‌سر می‌برد، همینکه زندگی شاعران درباری را در کاخها و غرق در ناز و نعمت دید، به‌آن سو شتافت و سرانجام تا حد شاعری مزدور و مداح فرو لغزید و به‌جرگهٔ مدّاحان خلفا و درباریان پیوست (نک: دنبالهٔ مقاله). وی نخستین مدایح خود را به عبدالواحدبن سلیمان بن عبدالملک، حاکم مدینه تقدیم کرد و نزد او مقام و منزلتی یافت و از جملهٔ خواص

او گردید (ابوالفرج، ۳۲۶/۲؛ حصری، ۵۹۰/۲ ـ ۵۹۱؛ EI²). سپس به‌دیدار ولید بن یزید (ابوالفرج، ۳۰۲/۲ـ۳۰۵) شتافت و قصایدی در مدح او سرود. این قصاید بسیار موردپسند ولید قرار گرفت تا آنجا که شاعر را به‌ملازمت خود در آورد. ابن میاده مدتی در دربار او به‌سر برد و مدایح بسیاری به‌او تقدیم داشت و از پاداشها و هدایایی گرانبها برخوردار شد. وی در ازای یکی از مدایحی که به‌خلیفه تقدیم داشت، به‌روایت ابن معتز (ص ۱۰۶ ـ ۱۰۷)، ۴۰۰ شتر به‌همراه غلامی برای چراندن آنها و نیز کنیزکی زیباروی گرفت (ابوالفرج، ۳۰۳/۲؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۴۴/۱۱ ـ ۱۴۷؛ ابن شجری، ۱۶۶؛ ابن فضل‌الله، ۹۱؛ نالینو، 230-231؛ بلاشر، 387). مقام او نزد خلیفه به‌آنجا رسید که همه جا ندیم و همنشین وی گردید و خلیفه در مجالس خویش او را از همهٔ شاعران برتر می‌نهاد (ابوالفرج، ۳۰۲/۲ـ۳۰۳، ۳۰۹؛ یاقوت، *بلدان*، ۴۱۵/۱). ابن میاده در رثای ولید مرثیه‌ای سرود که ابیاتی از آنها را ابن عساکر (۳۲۸/۵ ـ ۳۲۹) ضبط کرده است.

وی چنان به مدیحه‌سرایی و زندگی درباری خو گرفته بود که با دگرگون شدن احوال و روی کار آمدن عباسیان هم نتوانست از آن شیوه چشم بپوشد و به ممدوحان پیشین وفادار بماند، بلکه به عکس، بی‌درنگ نزد حکام عباسی شتافت. ابتدا به بصره رفت و حاکم آنجا جعفربن سلیمان را مدح گفت (نک: ابن معتز، ۱۰۷ـ۱۰۸) و آنگاه برمنصور خلیفهٔ عباسی (حک ۱۳۶ـ۱۵۸ ق / ۷۵۴ـ۷۷۵ م) وارد شد و او را به قصیده‌ای ستود، اما منصور که رغبتی به شعر نداشت، به او چندان توجه نکرد و بدین سان وی نتوانست در دربار خلیفه جای باز کند و از آن پس تا زمان مرگش دیگر روی دربار را ندید (نک: خطیب تبریزی، ۱۲۰/۲؛ ابن رشیق، ۸۳/۱؛ ابوالفرج، ۳۲۳/۲، ۳۴۰؛ یاقوت، *ادبا*، ۱۴۳/۱۱؛ بغدادی، ۷۸/۱). در شعر ابن میاده، زبان، شیوهٔ گفتار، فضا و روح جاهلیت متجلی است. از همین‌رو، شعر او را با آنکه برخی از معاصرانش دارای سقطات فراوان دانسته‌اند (نک: ابوالفرج، ۲۶۹/۲؛ مرزبانی، ۲۰۷)، ابن قتیبه (نک: *الشعر و الشعراء*، ۶۳۹/۲، به نقل از اصمعی) در ردیف آثار آخرین شاعرانی نهاده است که مورد استشهاد لغت‌شناسان قرار می‌گیرد و به راستی کمتر کتاب لغت و ادبی می‌توان یافت که شواهدی از شعر او در آنها نیامده باشد (مثلاً نک: اصمعی، ۱۳۱، ۲۱۷؛ ابوتمام، کتاب *الوحشیات*، ۱۸۸، ۲۷۰، *دیوان الحماسة*، ۱۲۰ـ۱۲۱، ۱۳۴؛ بلاذری، ۴ (۱) / ۶۲۱ـ۶۲۲؛ ابن سکیت، ۴، ۵؛ جاحظ، *الحیوان*، جم، *البرصان والعرجان*، ۱۵۹، ۲۷۱؛ ابن قتیبه، *المعانی الکبیر*، ۹/۱، ۱۹۱، *عیون الاخبار*، ۳۸۲/۱، ۱۳۸/۳؛ ابوعمرو شیبانی، ۱۵۹؛ جرجانی، ۳۵ـ۳۶). به گزارش ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، معاصران ابن میاده وی را بزرگ‌ترین شاعر بنی‌غطفان در جاهلیت و اسلام شمرده‌اند و حتی او را از نابغهٔ ذبیانی نیز برتر نهاده‌اند. به گفتهٔ همو (۲۶۲/۲) ابن سلام وی را در طبقهٔ هفتم شعرا، در ردیف عمربن لجأ، عجیف (قحیف) عقیلی و عجیر سلولی آورده است (قس: سیوطی، ۱۶۵/۱)، اما به رغم این گفته در *طبقات* ابن سلام، عمربن لجأ را نه در طبقهٔ هفتم، بلکه در طبقهٔ چهارم و قحیف عقیلی را در طبقهٔ دهم و عجیر سلولی را در طبقهٔ پنجم می‌یابیم و از خود ابن میاده سخنی به میان نیامده است (نک: ۵۸۳/۲، ۵۹۳، ۷۷۰). ابن شرف نیز او را از کُمیت، نُصَیب و طِرِمّاح برتر دانسته است (نک: EI²).

شعر ابن میاده گاه چنان دلاویز بود که بزرگ‌ترین شاعران زمان را نیز شیفته می‌ساخت: روزی، در موسم حج ابن میاده بربلندی ایستاده بود و ابیاتی در تفاخر به اجداد خویش برمی‌خواند. فرزدق چون دو بیت از آنها را شنید، گفت: من به این بیتها از تو شایسته‌ترم و سپس به راوی خود گفت تا آن دو بیت را با اندک تغییری در دیوانش ثبت کند (ابوالفرج، ۲۶۶/۲ ـ ۲۶۷؛ قس: مرزبانی، ۹۸ـ۹۹؛ صفدی، ۱۴۴/۱۷). اشعار او از همان آغاز در میان مردم رواج یافت و برخی از آهنگسازان روی قطعاتی از آنها آهنگهایی ساختند و به آواز خواندند (ابوالفرج، ۳۲۲/۶).

ابن میاده، به رغم مدایح فراوان، گویی به هجا و کشمکش با شاعران هجوسرای آن روزگار مایل‌تر بود. خوی هجاگوی او حتی از کودکی آشکار بود: به قول ابن معتز (ص ۱۰۷) مادر خویش را می‌زد، و در مصراعی می‌گفت «میاده، آمادهٔ شنیدن اشعار [هجاآمیز] باش». به هرحال، این امر موجب شد که میان او و بسیاری از شاعران هم‌روزگارش از جمله حکم خضری، شقران سلامانی که او نیز از ندمان ولید بوده، سنان بن جابر، عبدالرحمن بن جُهیم اسدی، ابوصفوان اسدی، علفة بن عقیل مری، عتبة بن کعب بن زهیر وسماعة ابن اَشوَل نعامی و معدان طایی، هجویه‌هایی مبادله شود. بیشترین و طولانی‌ترین این هجویات بین او و حکم خضری بوده است (نک: ابن ظافر، ۳۰؛ یاقوت، *ادبا*، ۲۴۰/۹ـ۲۴۱؛ ابوالفرج، ۲۶۵/۳، ۲۶۸، ۲۸۳ـ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸ـ۲۸۹، ۳۰۳، ۳۰۶ـ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۳۳ـ۳۳۵؛ حداد، ۴۲ـ۴۷). اشعار وی را حنا جمیل حداد جمع‌آوری کرده و در ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م در دمشق به چاپ رسانده است. مقدمهٔ او در شرح احوال شاعر، پاکیزه و عالمانه است.

مآخذ: ابن حبیب، محمد، «کتاب القاب الشعراء ومن یعرف منهم بأمّه»، *نوادر المخطوطات* (المجموعة الخامسة)، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمد بن حسن، کتاب *جمهرة اللغة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن سکیت، یعقوب ابن‌اسحاق، «کتاب القلب والابدال»، همراه *الکنز اللغوی*، به‌کوشش آواگوسته‌هافنر، بیروت، ۱۹۰۳ م؛ ابن سلام، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن شجری، هبة الله بن علی، کتاب *الحماسة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *بهجة المجالس وانس المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد ابن‌یحیی، *مسالک الابصار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۷۹۷؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، *المعانی الکبیر فی ابیات*

المعانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن معتز، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن میاده، رماح بن ابرد، *شعر ابن میاده*، به کوشش حنا جمیل حداد، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان الحماسة*، به شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ همو، *کتاب الوحشیات*، به کوشش عبدالعزیز میمنی و محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوعمرو شیبانی، *کتاب الجیم*، به کوشش ابراهیم ابیاری و محمد خلف الله احمد، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ اصمعی، عبدالملک بن قریب، «کتاب الابل»، همراه *الکنز اللغوی*، به کوشش آوگوسته هافنر، بیروت، ۱۹۰۳ م؛ بصری، علی بن ابی الفرج، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب*، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۷۹ م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ جاحظ، عمروبن بحر، *البرصان والعرجان والعمیان والحولان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، *البیان والتبیین*، به کوشش حسن سندوسی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق /۱۹۶۹ م؛ جرجانی، احمد بن محمد، *المنتخب من کنایات الادباء واشارات البلغاء*، به کوشش محمد شمس الحق شمسی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ حداد، حنا جمیل، مقدمه بر *شعر ابن میاده* (نک: هم، ابن میاده)؛ حصری، ابراهیم بن علی، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، *شرح دیوان الحماسة* (نک: هم، ابوتمام)؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *الحیاة الادبیة*، *عصر بنی امیة*، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ سیوطی، *شرح شواهد المغنی*، به کوشش محمد محمود بن التلامیذ، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ضیف، شوقی، *التطور والتجدید فی الشعر الاموی*، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ همو، *الشعر والغناء فی المدینة ومکة لعصر بنی امیة*، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۵۸ق؛ وشاء، محمد بن احمد، *الظرف والظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق /۱۹۸۵ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

Blachère, Régis, *Analecta*, Damas, 1975; EI[2]; GAS; Nallino, Carlo – Alfonso, *La littérature arabe*, tr. Charles Pellat, Paris, 1950.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

اِبْنِ مِیثَم، کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، محدث، فقیه و متکلم مشهور شیعی سدهٔ ۷ ق / ۱۳ م. برخی لقب او را مفیدالدین آورده‌اند (شوشتری، ۲۱۰/۲؛ تنکابنی، ۴۲۰). از زندگی او آگاهی اندکی دردست است. همین‌قدر گفته‌اند که در ۶۳۶ ق / ۱۲۳۹ م، زاده شد (ماحوزی، *فهرست*، ۶۹) و نزد ابوالسعادات اسعد بن عبدالقاهر بن اسعد اصفهانی و کمال الدین علی بن سلیمان بحرانی دانش آموخت (افندی، ۲۲۷/۵). اگرچه در منابع اشارتی به‌محل تحصیلات او نشده، ولی محتملاً در عراق و در مراکز تجمع شیعیان مانند حله به‌تحصیل علم پرداخت. اما ظاهراً پس از آن به‌بحرین بازگشت و گوشهٔ عزلت برگزید تا آنکه دانشمندان عراق، خاصه اهل حله که او را مردی دانشمند می‌شمردند، از او خواستند که به‌تربیت شاگردان و تألیف و تصنیف بپردازد. ابن میثم در آغاز از سفر تن زد، اما سپس به‌عراق رفت (ماحوزی، «السلافة»، ۴۳/۱، ۴۴) و به‌احتمال قوی در حله اقامت گزید، چه، کسانی که از او روایت کرده‌اند مانند سیدعبدالکریم بن طاووس حلی (افندی، همانجا) و علامهٔ حلی (خوانساری، ۲۱۶/۷) اهل حله هستند. وی با خواجه نصیرالدین طوسی معاصر بود و گفته‌اند که خواجه نزد او فقه می‌خواند و ابن میثم در کلام شاگرد خواجه بوده است (ماحوزی، همان، ۴۷/۱؛ نک: نوری، ۴۶۲/۳؛ خوانساری، ۳۰۲/۶). در واقع شهرت عمدهٔ ابن میثم در کلام است و حتی در شرحی که بر *نهج البلاغة* نوشته، روش کلامی و فلسفی در پیش گرفته است.

وی در طرح مسائل و سبک استدلال به‌روش خواجه نصیرالدین در *تجرید الاعتقاد* نظر داشته و مستند استدلالهای او، برخلاف علامهٔ حلی، بیشتر عقل است نه نقل: اگرچه از نظر چیرگی بر همهٔ آراء و عقاید گونه گون متکلمان از علامهٔ حلی ضعیف‌تر می‌نماید.

ابن میثم، معرفت و شناخت خدا را عقلاً واجب دانسته و بر آن است که این معرفت از روی تقلید و به‌موجب نقل قابل حصول نیست (*قواعد المرام*، ۲۸). وی ظاهراً در باب اثبات صانع، نظر معتزله را بر اشاعره برتری داده است (همان، ۶۳، ۸۲، ۸۴). وی در باب نبوت، سبک دقیق فلسفی در پیش گرفته و آن را به‌مطالب «ما، هل، لِمَ، کیف و مَن» تطبیق داده و بیان کرده است (همان، ۱۲۱). دربارهٔ حشر و معاد نظر ابوالحسن بصری را پذیرفته و بر آن است که اجزاء اصلیهٔ انسان که تحول و تغییر نمی‌یابد، محشور می‌شود (همان، ۱۳۹ ـ ۱۴۴؛ برای برخی دیگر از نظرات او، نک: *شرح نهج البلاغة*؛ شریف لاهیجی، ۵۴۵/۲ ـ ۵۴۷). به‌هر حال ابن میثم در روزگار خود چندان شهرت داشته که او را با صفاتی چون فیلسوف، محقق و زبدهٔ فقها و محدثان و متکلم ماهر (حر عاملی، ۳۳۲/۱؛ ماحوزی، «السلافة»، ۴۲/۱) وصف کرده و طریحی (۱۷۲/۶) او را در فقه، چون خواجه نصیرالدین در کلام دانسته است. همچنین سلیمان ماحوزی بحرانی به‌درخواست شاگردان و دوستان، رساله‌ای در شرح حال او به‌نام *السلافة البهیة فی الترجمة المیثمیة* پرداخته است. به‌گفتهٔ همو («السلافة»، ۴۷/۱ ـ ۵۳) فقیهان و محدثان و متکلمان و ادیبان به‌آراء و روایات ابن میثم، به‌تصریح یا به‌اشاره استناد جسته‌اند. از جمله گفته‌اند مراد میرسید شریف جرجانی از «بعض الافاضل» در حاشیهٔ *مطول* تفتازانی به‌تصریح فاضل چلبی شارح دیگر *مطول*، کمال الدین ابن میثم بحرانی است (همان، ۴۷/۱، ۴۸).

دربارهٔ تاریخ درگذشت ابن میثم اگرچه بیشتر منابع ۶۷۹ ق / ۱۲۸۰ م را ذکر کرده‌اند، ولی با توجه به‌این نکته که وی در ۶۸۱ ق تألیف *الشرح الصغیر لنهج البلاغة* را به‌پایان رساند (آقابزرگ، *طبقات*، ۱۸۸)، می‌بایست پس از آن تاریخ در گذشته باشد؛ کنتوری نیز در یک جا ۶۹۹ ق / ۱۳۰۰ م را تاریخ درگذشت او دانسته است (ص ۲۹۱). قبر او را در دو جا: الدونج یا هلتا در ماحوز بحرین دانسته‌اند. نوری (۴۶۱/۳) یادآور شده که بر اساس قراین و شواهد قبر او می‌بایست در هلتا باشد، ولی برخی اشاره کرده‌اند که قبر واقع در الدونج، از آنِ نیای او میثم بن معلی است نه کمال الدین ابن میثم (*نامهٔ دانشوران*، ۲۸۷/۳).

آثار: حدود ۳۰ اثر به‌ابن میثم نسبت داده شده است:

الف ـ چاپی: *اختیار مصباح السالکین*، خلاصهٔ شرح بزرگ *نهج‌البلاغهٔ* وی است که آن را به اشارهٔ عطاملک جوینی برای دو فرزند او نظام‌الدین محمد و مظفرالدین علی تألیف کرد. این کتاب به ویرایش محمد هادی امینی به چاپ رسیده است؛ *شرح المائة کلمة لنهج‌البلاغة* (استرآبادی، ۵۱۱) که کنتوری (ص ۳۴۹) نام اصلی آن را *منهاج العارفین* ذکر کرده و آقابزرگ از نسخه‌های آن در کتابهای اهدایی مشکوة و کتابخانهٔ کاشف‌الغطا یاد کرده است (*الذریعة*، ۱۶۸/۲۳). این کتاب در ۱۳۹۰ ق به کوشش محدث ارموی در قم چاپ و منتشر شده است؛ *قواعد المرام فی علم الکلام*، که آن را به اشارهٔ عزالدین ابوالمظفر عبدالعزیز بن جعفر نیشابوری نوشت. این کتاب به کوشش سید احمد حسینی در قم (۱۳۹۸ ق) چاپ شده است. نام دیگر آن *القواعد الالهیة فی الکلام والحکمة* است (همان، ۱۷۹/۱۷)؛ *مصباح السالکین* یا شرح بزرگ *نهج‌البلاغة* که در ۱۲۷۶ ق به اهتمام آخوند ملا محمدباقر در تهران چاپ سنگی شد و بار دیگر در ۱۴۰۴ ق در تهران به کوشش جمعی از محققان به نام *شرح نهج‌البلاغة* به چاپ رسید. ابن میثم خود در مقدمه آورده که این شرح را به تشویق و برای عطاملک جوینی نوشته است (*شرح نهج‌البلاغة*، ۴/۱).

ب ـ خطی و آثار یافت‌نشده: *رسالة فی آداب البحث* (طریحی، همانجا)؛ *الاستغاثة فی بدع الثلاثة* (شریف لاهیجی، ۵۴۵/۲) که آقابزرگ (*الذریعة*، ۲۸/۲) آن را از تصنیفات شریف ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (د ۳۵۲ ق) دانسته و کنتوری (صص ۸۲، ۸۳) پس از تأیید این مطلب، نام اصلی آن را *البدع المحدثة* ذکر کرده است؛ *استقصاء النظر فی امامة ائمة الاثنی عشر* (شریف لاهیجی، همانجا)، که افندی اصفهانی در صحت انتساب آن به ابن‌میثم تردید کرده است (همانجا)؛ *اصول البلاغة*، که آن را برای نظام‌الدین منصور پسر عطاملک جوینی نوشت (کنتوری، ۴۹). این کتاب به *تجرید‌البلاغة* نیز نامبردار است (آقابزرگ، همان،۳۵۲/۳) ودونسخه ازآن یکی‌در کتابخانهٔ‌سپهسالار و دیگری در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شمارهٔ ۲ موجود است (دانش‌پژوه، ۱۴۶/۱). به نظر می‌رسد که کتاب *تجرید الاصول فی علم البلاغة* که به ابن‌میثم منسوب است و نسخه‌ای از آن در جامع کبیر صنعا وجود دارد (عیسوی، ۴۵۲) همین *اصول البلاغة* باشد؛ *رسالة فی الامامة* (استرآبادی، ۵۱۱)؛ *بحرالخضم* در الهیات (بحرانی، ۴۵/۱)؛ *جواب رسالة نصیرالدین*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ حکیم در نجف موجود است (نجف، ۱۶۴/۱)؛ *شرح الاشارات فی الحکمة النظریة*، شرحی است بر اثر استادش علی بن سلیمان بحرانی در کلام و حکمت (ماحوزی، *فهرست*، ۶۹؛ کنتوری، ۴۵)؛ *شرح حدیث «الناس نیام»*، که نسخه‌ای از آن در نجف هست (*فهرست*، ۵۱)؛ *شرح رسالة العلم* اثر شیخ طوسی (کنتوری، ۳۳۵)، که محتملاً همان کتابی است که به نام *رسالة فی العلم* به او نسبت داده شده است (استرآبادی، همانجا) و نسخه‌ای از آن در دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (ششن، ۳۵۳/۲)؛ *شرح صغیر نهج‌البلاغة* (استرآبادی، همانجا)، که به گفتهٔ آقابزرگ (*الذریعة*، ۱۹۸/۲۰) احتمالاً همان *شرح المائة کلمة لنهج‌البلاغة* است؛ *غایة النظر* در علم کلام (همان، ۲۴/۱۶)؛ *القواعد فی اصول الدین* (طریحی، ۱۷۲/۶)؛ *المراسلة*، نامه‌هایی است که به خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است (آقابزرگ، همان، ۲۹۷/۲۰)؛ *المعراج السماوی* (همان، ۲۳۰/۲۱)؛ *مقاصد الکلام*، که گویا همان *قواعد المرام* اوست (همان، ۳۸۴/۲۱)؛ *النجاة فی القیامة فی تحقیق امر الامامة*، که نسخه‌ای از آن در آستان قدس هست (آستان، ۴۱۳/۱۱)؛ *رسالة فی الوحی والالهام* (بحرانی، ۴۵/۱)، یا *الوحی والالهام والفرق بینهما والاشراق* (آقابزرگ، همان، ۶۱/۲۵). برای دیگر نسخ خطی او می‌توان به بروکلمان مراجعه کرد (GAL,S,I/705).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۷، به کوشش علی‌نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن میثم، میثم بن علی، *شرح نهج‌البلاغة*، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ همو، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۸ ق؛ استرابادی، میرزا محمد، *منهج‌المقال*، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض‌العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بحرانی، یوسف، *کشکول*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ تنکابنی، محمدبن سلیمان، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن، *امل‌الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبة الاندلس؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۸۲ ق /۱۹۶۲م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین علمی انواری، *فهرست کتابهای خطی مجلس شورای اسلامی* شـ ۲، تهران؛ شریف لاهیجی، محمدبن علی، *محبوب القلوب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ششن، رمضان، *نوادر مخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی، تهران، مکتبة المرتضویة؛ عیسوی، احمد محمد و محمد سعید ملیح، *فهرست مخطوطات المکتبة الغربیة بالجامع الکبیر بصنعاء*، اسکندریه، منشأة المعارف؛ *فهرست مخطوطات خزانة الروضة الحیدریة*، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۹۱ ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب والاستار عن اسماء الکتب والاسفار*، به کوشش م. هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۵م؛ ماحوزی بحرانی، سلیمان، «السلافة البهیة فی الترجمة المیثمیة»، *کشکول* (نک: بحرانی در همین مآخذ)؛ همو، *فهرست آل بابویه و علماء البحرین*، به کوشش احمد حسینی و محمد مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ نجف، محمد مهدی، *فهرست مخطوطات مکتبة آیة الله الحکیم العامة*، نجف، ۱۳۸۱ ق؛ نوری، میرزاحسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۱۸ ـ ۱۳۲۱ ق؛ نیز: GAL, S.

سید جعفر سجادی

اِبْن مُیَسَّر، ابوعبدالله تاج‌الدین محمدبن علی‌بن یوسف‌بن میسر (د ۶۷۷ ق / ۱۲۷۸م)، مورخ مصری. نام او به صورتهای ابن‌میسرة (ابن‌زیات، ۴۱، ۷۷، قس: ۱۴۱) و ابن میسر[1] نیز آمده است (ابن‌میسر، ۹۸؛ قس: EI^2). از وی با شهرت ابن جَلَب راغب هم یاد می‌شود (ابن‌دقماق، ۳۶/۲؛ EI^2). هر چند ویت در یکی بودن ابن‌میسر و ابن‌جلب راغب، تردید کرده است (صص 69-68؛ قس: مقریزی، ۱۷/۲، ۱۹). ابن‌شاکر (۳۱۲/۹) از آموزش ابن‌میسر نزد مشایخ زمانش به شکلی کلی یاد می‌کند و از آنان نام نمی‌برد. ابن‌میسر خود به اینکه از پدرش حدیث شنیده است، اشاره دارد (نک: ابن‌زیات،

1. Misar

۱۴۹) و از آن می‌توان دانست که پدر او از دانشمندان روزگار خود بوده است.

با آنکه ابن‌میسر کتاب *تاریخ‌القضاة* را نوشته (ابن‌شاکر، همانجا؛ صفدی، ۱۸۸/۴؛ سخاوی، ۲۰۵)، اما اهمیت وی بیشتر به سبب، تألیف اثری در تاریخ مصر (صفدی، همانجا) است. این اثر که از مراجع مقریزی بوده (نک: دنبالهٔ مقاله)، مورد استفادهٔ مورخان بعد از او قرار گرفته است. به ویژه می‌توان از *الانتصار* ابن‌دقماق (۵۰/۱، ۷۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۳۶/۲، ۳۷، ۴۳) و *الکواکب* ابن‌زیات (صص ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۷۷، ۱۲۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۲۵) یاد کرد. اغلب گفته شده است که ابن‌میسر این تاریخ را به عنوان ذیلی بر تاریخ مسبّحی فراهم کرده (صفدی، همانجا؛ سخاوی، ۲۷۸) و سالهای وقایع آن را به ۵۵۳ق رسانده است (ابن‌میسر، ۹۷). با اینهمه نقل برخی وقایع مربوط به سدهٔ ۴ ق (ابن‌میسر، ۴۵ - ۵۴؛ ابن‌دقماق، ۱۳۶/۱، ۳۶/۲) بیانگر آن است که او صرفاً به ذیل‌نویسی بر اثر مسبحی نپرداخته بوده است. احتمال پذیرفتنی‌تر آن است که آخرین بخش تاریخ بزرگ ابن‌میسر (نک: صفدی، همانجا) عنوان تکملهٔ تاریخ مسبحی را داشته است (ویت، 67؛ قس: EI²). آغاز تاریخ ابن‌میسر فتح مصر به دست مسلمانان و یا دست‌کم تاریخ طولونیان بوده است (ویت، 80).

هانری‌ماسه بخشی از *تاریخ* ابن‌میسر را که مربوط به دورهٔ فاطمی است، با مقدمه‌ای به فرانسه در ۱۹۱۹م در قاهره به چاپ رسانیده است (GAL,S, I/594). پیش از او نیز دوسلان منتخباتی از این اثر را با ترجمهٔ آن به فرانسه در پاریس (۱۸۸۴م) در مجموعهٔ «مورخان شرقی جنگهای صلیبی[1]» چاپ کرده بود (GAL,S, 1/507). دوم برترو[2] گزیده‌هایی از این نسخه را استنساخ و به فرانسه ترجمه کرده که در کتابخانه ملی پاریس موجود است (ویت، 70، حاشیه). ویت که مصحح *خطط* مقریزی است، معرفی و نقد مفصلی بر کتاب چاپ ماسه دارد و معتقد است که نسخهٔ خطی تاریخ ابن‌میسر نسخهٔ اصلی کتاب نیست، بلکه یادداشتهایی است که مقریزی بنا به نیاز خود از تاریخ ابن‌میسر تهیه کرده بوده تا در تک‌نگاریهای خود دربارهٔ موضوعاتی چون تاریخ وزرا و قضات، یا قحط و طاعون مورد استفاده قرار دهد و همان یادداشتهاست که به صورت موجود به دست ما رسیده است (صص 73-74؛ نیز نک: ابن میسر، ۹۸). ویت جدول مفصلی برای نشان دادن موارد انطباق *اتعاظ الحنفاء* و *خطط* مقریزی با تاریخ ابن‌میسر به دست داده است (صص 78-75؛ نیز نک: مقریزی، ۶۰/۱، ۸۳، ۹۴، ۱۰۰، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۶۷، ۴۸۹، ۴۹۳، ۱۶۳/۲). به نظر او بیش از یک پنجم اثر ابن‌میسر در دو کتاب مقریزی نقل شده است (ص 78).

مآخذ: ابن‌دقماق، ابراهیم‌بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد الامصار*، به‌کوشش د فولرس، قاهره، ۱۸۹۳م؛ ابن‌زیات، محمدبن ناصرالدین، *الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن‌شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن‌میسر، محمدبن علی، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ سخاوی، محمدبن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال و صالح احمدعلی، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل بن إیبک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ مقریزی، احمدبن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نیز:
EI²; GAL,S; Wiet, Gaston, "Comptes rendus", JA, Paris, Juillet-Septembre 1921, vol. XVIII.

محمدمهدی مؤذن‌جامی

1. *Historiens orientaux des croisades.* 2. Dom Berthereau

آوانگاری مدخلها

ابن سینا	ebn-e sīnā
ابن شاذان، ابوعلی	=-e šāzān, abū alī
ابن شاذان، ابومحمد	=-e =, = mohammad
ابن شاذان، محمد	=-e =, mohammad
ابن شاس	=-e šās
ابن شاطر	=-e šāter
ابن شاکر کتبی	=-e šāker-e kotobī
ابن شاهویه	=-e šāhūye(a)
ابن شاهین	=-e šāhīn
ابن شاهین ظاهری	=-e =-e zāherī
ابن شباط	=-e šabbāt
ابن شبرمه	=-e šobrome(a)
ابن شبل	=-e šebl
ابن شبه	=-e šabbe(a)
ابن شجری	=-e šajarī
ابن شحنه	=-e še(a)hne(a)
ابن شداد، ابوالمحاسن	=-e šaddād, ab-ol-mahāsen
ابن شداد، ابومحمد	=-e =, abū mohammad
ابن شداد، عزالدین	=-e =, ezz-od-dīn
ابن شدقم	=-e šadqam
ابن شرشیر*	=-e šeršīr
ابن شرف	=-e šaraf
ابن شرفشاه	=-e =-šāh
ابن شرف قیروانی	=-e =-e qa(e)yravānī
ابن شرقی	=-e šarqī
ابن شریه	=-e šarye(a)
ابن شعار	=-e ša''ār
ابن شقیر	=-e šoqa(e)yr
ابن شکر	=-e šokr
ابن شکله*	=-e še(a)kle(a)
ابن شنبوذ	=-e šanabūz
ابن شنظیر	=-e šenzīr
ابن شهاب*	=-e ša(e)hāb
ابن شهاب*	=-e =
ابن شهاب زهری*	=-e =-e zohrī
ابن شهرآشوب	=-e šahr-āšūb

ابن شهید	=-e šohayd
ابن شهید	=-e šahīd
ابن شهید اشجعی	=-e šohayd-e ašja'ī
ابن شیخ*	=-e še(a)yx
ابن شیخ الشیوخ*	=-e =-oš-šoyūx
ابن صاحب الصلاة	=-e sāheb-os-salāt
ابن صاعد اندلسی*	=-e sā'ed-e andolosī
ابن صالح	=-e sāleh
ابن صائغ*	=-e sā'eq
ابن صائغ، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-e(o)l-lāh
ابن صائغ، شمس‌الدین	=-e =, šams-od-dīn
ابن صائغ، عبدالرحمن	=-e =, abd-or-rahmān
ابن صباغ، ابونصر	=-e sabbāq, abū nasr
ابن صباغ، نورالدین	=-e =, nūr-od-dīn
ابن صدقه	=-e sadaqe(a)
ابن صدقه، احمد	=-e =, ahmad
ابن صصری	=-e sasrā
ابن صغیر	=-e saqīr
ابن صفار، ابوالقاسم	=-e saffār, ab-ol-qāsem
ابن صفار، ابوالولید	=-e =, =-=-valīd
ابن صفوان	=-e safvān
ابن صقاعی	=-e soqā'ī
ابن صقر	=-e saqr
ابن صلاح، تقی‌الدین	=-e salāh, taqī-yod-dīn
ابن صلاح، نجم‌الدین	=-e =, najm-od-dīn
ابن صوری	=-e sūrī
ابن صوفی، ابراهیم	=-e sūfī, ebrāhīm
ابن صوفی، نجم‌الدین	=-e =, najm-od-dīn
ابن صیرفی*	=-e se(a)yrafī
ابن صیرفی*	=-e =
ابن صیرفی، ابوبکر	=-e =, abū bakr
ابن صیرفی، ابوالقاسم	=-e =, ab-ol-qāsem
ابن صیرفی، نورالدین	=-e =, nūr-od-dīn
ابن ضابط	=-e zābet
ابن ضیاء	=-e ziyā'
ابن طاووس*	=-e tāvūs

ابن طاهر*	=-e tāher
ابن طباطبا*	=-e tabātabā
ابن طثریه	=-e tasarriyye(a)
ابن طراد	=-e terād
ابن طرارا	=-e tarārā
ابن طراوه	=-e tarāva(e)
ابن طربای حارثی	=-e torbā-ye hāresī
ابن طفیل	=-e tofe(a)yl
ابن طقطقی*	=-e teqtaqā
ابن طلحه، ابوجعفر	=-e talhe(a), abū ja'far
ابن طلحه، ابوسالم	=-e =, abū sālem
ابن طملوس	=-e tomlūs
ابن طولون*	=-e tūlūn
ابن طولون، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-e(o)l-lāh
ابن طولون، جامع	=-e =, jāme'
ابن طویر	=-e tova(e)yr
ابن طهمان	=-e tahmān
ابن طیب*	=-e tayyeb
ابن طیب، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-e(o)l-lāh
ابن طیفور*	=-e te(a)yfūr
ابن ظافر	=-e zāfer
ابن ظفر	=-e zafar
ابن ظهیر	=-e zahīr
ابن ظهیره	=-e zahīre(a)
ابن عابدین	=-e ābedīn
ابن عات	=-e āt
ابن عاشر، ابوالعباس	=-e āšer, ab-ol-'abbās
ابن عاشر، عبدالواحد	=-e =, abd-ol-vāhed
ابن عاشور	=-e āšūr
ابن عاصم، ابوبکر	=-e āsem, abū bakr
ابن عاصم، ابویحیی	=-e =, abū yahyā
ابن عاقولی	=-e āqūlī
ابن عالمه	=-e āleme(a)
ابن عامر	=-e āmer
ابن عائذ*	=-e ā'ez
ابن عایشه، ابراهیم	=-e āyeše(a), ebrāhīm
ابن عایشه، ابوجعفر	=-e =, abū ja'far
ابن عباد*	=-e abbād
ابن عباد، ابوالحسن	=-e =, ab-ol-hasan
ابن عباد، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-e(o)l-lāh
ابن عباد، معتمد*	=-e =, mo'tamed

ابن عباس*	=-e abbās
ابن عبدان	=-e abdān
ابن عبدالبر	=-e abd-ol-barr
ابن عبدالحق*	=-e =-= haqq
ابن عبدالحکم	=-e =-=-hakam
ابن عبدالدائم	=-e =-od-dā'em
ابن عبدربه، ابوعثمان	=-e =-e rabbeh, abū osmān
ابن عبدربه، شهاب‌الدین	=-e =-e =, ša(e)hāb-od-dīn
ابن عبدالسلام	=-e =-os-salām
ابن عبدالصمد	=-e =-=-samad
ابن عبدالظاهر	=-e =-oz-zāher
ابن عبدالقدوس*	=-e =-ol-qoddūs
ابن عبدک	=-e abdak
ابن عبدالملک	=-e abd-ol-malek
ابن عبدالمنعم حمیری	=-e =-=-mon'em-e hemyarī
ابن عبدوس*	=-e abdūs
ابن عبدوس، ابوعامر	=-e =, abū āmer
ابن عبدون	=-e obdūn
ابن عبدون، ابومحمد	=-e abdūn, abū mohammad
ابن عبدون، محمد	=-e =, mohammad
ابن عبدالوهاب*	=-e abd-ol-vahhāb
ابن عبدالهادی*	=-e =-=-hādī
ابن عبری	=-e ebrī
ابن عتائقی	=-e atā'eqī
ابن عثمان	=-e osmān
ابن عجرد*	=-e ajrad
ابن عجیبه	=-e ajībe(a)
ابن عدلان	=-e adlān
ابن عدی*	=-e adiyy
ابن عدی، ابواحمد	=-e =, abū ahmad
ابن عدیم*	=-e adīm
ابن عذاری	=-e ezārī
ابن عراق*	=-e erāq
ابن عراق، ابوعلی	=-e =, abū alī
ابن عراقی	=-e erāqī
ابن عربشاه، ابونصر	=-e arab-šāh, abū nasr
ابن عربشاه، شهاب‌الدین	=-e =-=, ša(e)hāb-od-dīn
ابن عربی، ابوبکر	=-e arabī, abū bakr
ابن عربی، ابوعبدالله	=-e =, = abd-e(o)l-lāh
ابن عرفه	=-e arafe(a)
ابن عروس	=-e arūs

ابن عریف، ابوالعباس	=-e arīf, ab-ol-'abbās
ابن عریف، ابوالقاسم	=-e =, =-=-qāsem
ابن عزرا	=-e ezrā
ابن عزم	=-e azam
ابن عزوز	=-e azzūz
ابن عزیز*	=-e oza(e)yz
ابن عساکر	=-e asāker
ابن عسال	=-e assāl
ابن عسکر، ابوعبدالله محمدبن علی	=-e askar, abū abd-e(o)l-lāh mohammad-e-bn-e alī
ابن عسکر، ابوعبدالله محمدبن علی‌بن عمر	=-e =, =-=-= =-e-=-e =-ye-bn-e omar
ابن عصفور*	=-e osfūr
ابن عصفور، ابوالحسن	=-e =, ab-ol-hasan
ابن عطا	=-e atā
ابن عطاءالله	=-e atā'-ol-lāh
ابن عطاش	=-e attāš
ابن عطیه، ابومحمد	=-e atiyye(a), abū mohammad
ابن عطیه، عبدالملک	=-e =, abd-ol-malek
ابن عفیف تلمسانی	=-e afīf-e telemsānī
ابن عقده	=-e oqde(a)
ابن عقیل، ابومحمد	=-e aqīl, abū mohammad
ابن عقیل، ابوالوفاء	=-e =, ab-ol-vafā'
ابن عقیله	=-e aqīle(a)
ابن علاء قشیری*	=-e alā'-e qoša(e)yrī
ابن علاف	=-e allāf
ابن علان، شهاب‌الدین	=-e allān, ša(e)hāb-od-dīn
ابن علان، محمدعلی	=-e =, mohammad alī
ابن علقمه*	=-e alqame(a)
ابن علقمی	=-e alqamī
ابن علوان	=-e alvān
ابن علیوه	=-e alīve(a)
ابن عماد، ابوالعباس	=-e emād, ab-ol-'abbās
ابن عماد، ابوالفلاح	=-e =, =-=-falāh
ابن عماد خراسانی	=e =-e xorāsānī
ابن عمار*	=-e ammār
ابن عمار، ابوبکر	=-e =, abū bakr
ابن عمار، ابوالعباس	=-e =, ab-ol-'abbās
ابن عمار، احمد	=-e =, ahmad
ابن عمر*	=-e omar
ابن عمر*	=-e =
ابن عمر، جزیره*	=-e =, jazīre(a)
ابن عمرو تهامی	=-e amr-e tehāmī
ابن عمید*	=-e amīd
ابن عمید	=-e =
ابن عمیره*	=-e omayre(a)
ابن عنبه	=-e enabe(a)
ابن عنین	=-e onayn
ابن عوام	=-e avvām
ابن عیاش، ابوالفرج	=-e ayyāš, ab-ol-faraj
ابن عیاش، احمد	=-e =, ahmad
ابن عیسی	=-e īsā
ابن عین زربی	=-e a(e)yn-zarbī
ابن عیینه	=-e oyayne(a)
ابن غازی	=-e qāzī
ابن غالب	=-e qāleb
ابن غانم	=-e qānem
ابن غانم، عبداللطیف	=-e =, abd-ol-latīf
ابن غانم مقدسی	=-e =-e maqdesī
ابن غانیه*	=-e qāniye(a)
ابن غراب	=-e qorāb
ابن غرابیلی*	=-e qarābīlī
ابن غرسیه	=-e qarsiye(a)
ابن غضائری*	=-e qazā'erī
ابن غضائری، احمد	=-e =, ahmad
ابن غطوس	=-e qattūs
ابن غلبون، ابوالحسن	=-e qalbūn, ab-ol-hasan
ابن غلبون، ابوالطیب	=-e =, =-ot-tayyeb
ابن غنام، ابوطاهر	=-e qannām, abū tāher
ابن غنام، حسین	=-e =, hose(a)yn
ابن فاتک	=-e fātek
ابن فاخر	=-e fāxer
ابن فارس	=-e fāres
ابن فارض	=-e fārez
ابن فتحون	=-e fathūn
ابن فتی	=-e fatā
ابن فحام، ابوالقاسم	=-e fahhām, ab-ol-qāsem
ابن فحام، ابومحمد	=-e =, abū mohammad
ابن فخار	=-e faxxār
ابن فراء*	=-e farrā'
ابن فرات	=-e forāt
ابن فرات، عزالدین	=-e =, ezz-od-dīn

ابن فرات، ناصرالدین	=-e =, nāser-od-dīn
ابن فرج	=-e faraj
ابن فرح اشبیلی	=-e farah-e ešbīlī
ابن فرحون	=-e farhūn
ابن فرشته*	=-e ferešte(a)
ابن فرضی	=-e farazī
ابن فروخ*	=-e farrūx
ابن فصیح، ابوطالب	=-e fasīh, abū tāleb
ابن فصیح، ابومحمد	=-e =, = mohammad
ابن فضال*	=-e fazzāl
ابن فضل*	=-e fazl
ابن فضلان	=-e fazlān
ابن فضل‌الله عمری*	=-e fazl-o(e)l-lāh-e omarī
ابن فضل‌اللهعمری،شهاب‌الدین	=-e =-=-=-e =, ša(e)hāb-od-dīn
ابن فقیه،ابوبکر	=-e faqīh, abū bakr
ابن فقیه،ابومنصور	=-e =, = mansūr
ابن فلوس	=-e fallūs
ابن فلیته	=-e fola(e)yte(a)
ابن فندق*	=-e fondoq
ابن فورجه	=-e fovarraje(a)
ابن فورک	=-e fūrak
ابن فوطی	=-e fovatī
ابن فهد	=-e fahd
ابن فهد حلی	=-e =-e hellī
ابن فیاض*	=-e fayyāz
ابن فیره*	=-e firroh
ابن قابسی*	=-e qābesī
ابن قارح	=-e qāreh
ابن قاسم، ابوعبدالله	=-e qāsem, abū abd-e(o)l-lāh
ابن قاسم، یحیی	=-e =, yahyā
ابن قاسم غزی	=-e =-e qazzī
ابن قاص	=-e qās
ابن قاصح	=-e qāseh
ابن قاضی	=-e qāzī
ابن قاضی بعلبک	=-e =-ye ba'lbak
ابن قاضی الجبل*	=-e qāze-l-jabal
ابن قاضی سماونه*	=-e qāzī-ye semāvna(e)
ابن قاضی شهبه	=-e =-= šohbe(a)
ابن قانع	=-e qāne'
ابن قائد اوانی	=-e qā'ed-e avānī
ابن قبطرنه	=-e qabtornoh
ابن قبه	=-e qebe(a)
ابن قتیبه، ابوجعفر	=-e qota(e)ybe(a), abū ja'far
ابن قتیبه، ابومحمد	=-e =, = mohammad
ابن قداح*	=-e qaddāh
ابن قدامهٔ مقدسی*	=-e qodāme(a)-ye maqdesī
ابن قرصه	=-e qorse(a)
ابن قرقماس	=-e qorqmās
ابن قرقول	=-e qorqūl
ابن قریه	=-e qerriyya
ابن قزمان	=-e qozmān
ابن قزوینی	=-e qazvīnī
ابن قسی*	=-e qasiyy
ابن قسی، ابوالقاسم	=-e =, ab-ol-qāsem
ابن قصاب	=-e qassāb
ابن قصیر	=-e qasīr
ابن قضیب البان	=-e qazīb-ol-bān
ابن قطاع، ابوالاصبغ	=-e qattā',ab-ol-'asbaq
ابن قطاع، ابوالقاسم	=-e =, =-=-qāsem
ابن قطان*	=-e qattān
ابن قطان*	=-e =
ابن قطان، ابوالحسن	=-e =, ab-ol-hasan
ابن قطان، ابوالقاسم	=-e =,=-=-qāsem
ابن قطلوبغا	=-e qotlūboqā
ابن قف	=-e qoff
ابن قفطی*	=-e qeftī
ابن قلاقس	=-e qalāqes
ابن قلانسی	=-e qalānesī
ابن قنفذ	=-e qonfoz
ابن قوطیه	=-e qūtiyye(a)
ابن قولویه	=-e qūlūye(a)
ابن قیسرانی، ابوعبدالله	=-e qa(e)ysarānī, abū abd-e(o)l-lāh
ابن قیسرانی، ابوالفضل	=-e =, ab-ol-fazl
ابن قیس الرقیات	=-e qa(e)ys-or-roqayyāt
ابن قیم جوزیه	=-e qayyem-e jo(a)wziyye(a)
ابن کاکویه*	=-e kākūye(a)
ابن کال	=-e kāl
ابن کامل	=-e kāmel
ابن کبر	=-e kabar
ابن کبیر*	=-e kabīr
ابن کتانی	=-e kattānī
ابن کتبی	=-e kotbī

ابن کثیر، ابومعبد	=-e kasīr, abū ma'bad
ابن کثیر، عمادالدین	=-e =, emād-od-dīn
ابن کر	=-e korr
ابن کرام*	=-e karrām
ابن کرامه	=-e karrāme(a)
ابن کرکی	=-e karakī
ابن کرمانی*	=-e ke(a)rmānī
ابن کرنیب	=-e karnīb
ابن کلاب	=-e kollāb
ابن کلبی*	=-e kalbī
ابن کلس	=-e kelles
ابن کمال پاشا*	=-e kamāl pāšā
ابن کمونه	=-e kammūne(a)
ابن کناسه	=-e konāse(a)
ابن کنان	=-e kannān
ابن کواء	=-e kavvā'
ابن کوفی*	=-e kūfī
ابن کیال	=-e kayyāl
ابن کیسان	=-e ka(e)ysān
ابن کیغلغ	=-e ka(e)yqalaq
ابن لاجین*	=-e lājīn
ابن لباد*	=-e labbād
ابن لبان	=-e labbān
ابن لبانه	=-e labbāne(a)
ابن لبودی	=-e labbūdī
ابن لبودی	=-e lobūdī
ابن لجأ	=-e laja'
ابن لزه*	=-e lezza(e)
ابن لسان الحمره	=-e lesān-ol-hommara(e)
ابن لقمان	=-e loqmān
ابن لنکک	=-e lankak
ابن لهیعه	=-e lahī'a(e)
ابن لیون	=-e leyon
ابن ماء السماء*	=-e mā'-o(e)s-samā'
ابن ماء السماء، ابوبکر	=-e =-=-=,abū bakr
ابن ماجد	=-e mājed
ابن ماجور*	=-e mājūr
ابن ماجه	=-e māje(a)
ابن ماحوز*	=-e māhūz
ابن المارستانیه	=-o(e)l-mārestāniyye(a)
ابن ماسای	=-e māsāy
ابن ماسویه	=-e māsūye(a)
ابن ماشطه	=-e māšete(a)
ابن ماکولا*	=-e mākūlā
ابن مالک، ابوعبدالله جمال الدین	=-e mālek, abū abd-e(o)l-lāh jamāl-od-dīn
ابن مالک، ابوعبدالله محمد	=-e =, = =-=-= mohammad
ابن مأمون	=-e ma'mūn
ابن ماهان، علی	=-e māhān, alī
ابن ماهان، یعقوب	=-e =, ya'qūb
ابن ماهیار*	=-e māhyār
ابن مبارک، ابوعبدالرحمن	=-e mobārak, abū abd-o(e)r-rahmān
ابن مبارک، ابوعثمان	=-e =, = osmān
ابن مبارکشاه	=-e =-šāh
ابن مبرد*	=-e mebrad
ابن متوج	=-e motavvaj
ابن متویه*	=-e mattava(e)yh
ابن متویه، ابومحمد	=-e =, abū mohammad
ابن مجاور، ابوالفتح نجم‌الدین یوسف‌بن حسین	=-e mojāver, ab-ol-fath najm-od-dīn yūsof-e-bn-e hose(a)yn
ابن مجاور، ابوالفتح نجم‌الدین یوسف‌بن یعقوب	=-e =,=-=-= =-=-= =-e-=-e ya'qūb
ابن مجاهد	=-e mojāhed
ابن مجبر	=-e mojbar
ابن مجدی*	=-e majdī
ابن محاملی*	=-e mahāmelī
ابن محبوب	=-e mahbūb
ابن محرز	=-e mohrez
ابن محرز	=-e mahrez
ابن محلی	=-e mahallī
ابن محیصن	=-e mohaysen
ابن مخلد	=-e maxlad
ابن مخلد، ابوالحسن	=-e =, ab-ol-hasan
ابن مخلد، ابوعبدالله	=-e =, abū abd-e(o)l-lāh
ابن مخلد، ابوالعلاء	=-e =, ab-ol-'alā'
ابن مدبر	=-e modabber
ابن مدینی	=-e madīnī
ابن مرابع	=-e morābe'
ابن مراغی	=-e marāqī
ابن مرحل	=-e morahhal
ابن مرحل	=-e morahhel
ابن مردنیش	=-e mardanīš

ابن مردویه	=-e mardūye(a)
ابن مرزبان*	=-e marzbān
ابن مرزبان*	=-e =
ابن مرزبان محولی*	=-e =-e mohavvelī
ابن مرزوق*	=-e marzūq
ابن مرزوق	=-e =
ابن مریم	=-e maryam
ابن مزاحم*	=-e mozāhem
ابن مزرع*	=-e mozarre'
ابن مستوفی اربلی	=-e mosto(a)wfī-ye erbelī
ابن مسجح	=-e mesjah
ابن مسدی	=-e masdī
ابن مسرة	=-e masarre(a)
ابن مسعده*	=-e mas'ade(a)
ابن مسعود، ابوعبدالرحمن	=-e mas'ūd, abū abd-o(e)r-rahmān
ابن مسعود، ابوالفضائل	=-e =, ab-ol-fazā'el
ابن مسکان	=-e moskān
ابن مسکویه*	=-e moskūye(a)
ابن مسلمه	=-e mosleme(a)
ابن مسیحی	=-e masīhī
ابن مشطوب	=-e maštūb
ابن مصال	=-e masāl
ابن مضاء	=-e mazā'
ابن مطران	=-metrān
ابن مطروح	=-e matrūh
ابن مطلب	=-e mottaleb
ابن مطیر	=-e motayr
ابن معتز	=-e mo'tazz
ابن معتوق	=-e ma'tūq
ابن معذل	=-e mo'azzal
ابن معصوم*	=-e ma'sūm
ابن معطی	=-e mo'tī
ابن معلم*	=-e mo'allem
ابن معلم، ابوالغنائم	=-e =, ab-ol-qanā'em
ابن معمر*	=-e ma'mar
ابن معین*	=-e ma'īn
ابن معیه*	=-e mo'ayye(a)
ابن مغازلی	=-e maqāzelī
ابن مغربی*	=-e maqrebī
ابن مغلس	=-e moqalles
ابن مفتاح	=-e meftāh

ابن مفرج*	=-e mofarrej
ابن مفرغ	=-e mofarreq
ابن مفلح*	=-e mofleh
ابن مفلح	=-e =
ابن مقدم	=-e moqaddam
ابن مقرب	=-e moqarrab
ابن مقری، ابوبکر	=-e moqrī, abū bakr
ابن مقری، ابومحمد	=-e =, = mohammad
ابن مقسم	=-e meqsam
ابن مقفع، ابومحمد	=-e moqaffa', abū mohammad
ابن مقفع، ساویرس	=-e =, sāvīros
ابن مقله	=-e moqle(a)
ابن مکانس	=-e makānes
ابن مکتوم	=-e maktūm
ابن مکرم*	=-e mokarram
ابن مکی	=-e makkī
ابن ملا	=-e mollā
ابن ملاعنه	=-e molā'e(a)ne(a)
ابن ملجم	=-e moljam
ابن ملقن	=-e molaqqen
ابن ملک*	=-e malak
ابن ملکا*	=-e malkā
ابن مماتی	=-e mammātī
ابن منادی	=-e monādī
ابن مناذر	= -e monāzer
ابن منجم*	=-e monajjem
ابن منجویه	=-e manjūye(a)
ابن مندویه	=-e mandūye(a)
ابن منده	=-e mande(a)
ابن منذر، ابوبکر بن بدر	=-e monzer, abū bakr-e-bn-e badr
ابن منذر، ابوبکر محمد	=-e =, = = mohammad
ابن منذر، ابوالولید	=-e =, ab-ol-valīd
ابن منظور	=-e manzūr
ابن منفلوطی	=-e manfalūtī
ابن منقذ*	=-e monqez
ابن منگلی*	=-e manglī
ابن منلا	=-e monlā
ابن منیر	=-e monīr
ابن منیر	=-e monayyer
ابن مواعینی*	=-e mavā'īnī
ابن موقت*	=-e movaqqet

ابن مولی	=-e mo(a)wlā	ابن میاده	=-e mayyāde(a)
ابن مؤید	=-e mo'ayyed	ابن میثم	=-e me(a)ysam
ابن مهران	=-e mehrān	ابن میسر	=-e moyassar

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف ـ نشانه‌های فارسی:

ج	جلد و جلدها
جم	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حک	حکومت
د	درگذشته، متوفی
ز	زاده، متولد
س	سال
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه و صفحات
(ص)	صلی الله علیه و آله
(ع)	علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
ق م	قبل از میلاد
قس:	قیاس کنید با
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی
کم	کیلومتر
کم ۲	کیلومتر مربع
کم ۳	کیلومتر مکعب
م	میلادی
م ۲	مترمربع
م ۳	مترمکعب
مق	مقتول
مل	مآخذ لاتین
نک:	نگاه کنید به
ه د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
هم	همین مآخذ
ه م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)، مؤسسهٔ پیشین
همانجا	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همانجاها	همان مآخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات
ه م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همو	مؤلف پیشین

ب ـ نشانه‌های لاتین:

به کوشش	ed., eds.
و دیگران	et al.
همان	ibid
همو	id
مقدمه بر	introd.
صفحه	p.
مآخذ فارسی و عربی همین مقاله	PB
صفحات	pp.
سری	S.
ترجمهٔ	tr.
نگاه کنید به	vide:
جلد	vol.
جلدها	vols.

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = *Arberry* (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = *فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی*، ج ۱ ـ ۵، به کوشش اوکتائی، مشهد، ۱۳۰۵ ـ ۱۳۲۹ ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۶۴ ش.

آستان قدس ف، فهرست = *فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ ش.

آسیاتیکا = *Asiatica* (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = *فهرست مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه*، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ ق، ۲ ج.

آقابزرگ، *الذریعة* = آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳ م، ۲۶ ج.

آلوارت = *Ahlwardt* (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = *Ambrosiana* (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = *Americana* (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، *الکامل* = ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م.

ابن تغری بردی، *النجوم* = ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م به بعد.

ابن خلدون، *العبر* = ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر*، بیروت، ۱۹۵۶ ـ ۱۹۶۰ م.

ابن خلکان، *وفیات* = ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱ ـ ۱۹۷۲ م.

ابن کثیر، *البدایة* = ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، قاهره، ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۹ م.

ابن منظور، *لسان* = ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*.

ابن‌ندیم، *الفهرست* = ابن ندیم، محمدبن اسحاق، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.

ازهریه، فهرست = *فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة*، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ج ۲ ـ ۶، قاهره، ۱۳۶۵ ـ ۱۳۶۹ ق / ۱۹۴۶ ـ ۱۹۵۰ م.

الهیات تهران، خطی = حجتی، محمد باقر، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۸ ش، ۲ ج.

ایرانیکا = *Iranica* (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = *International* (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = *Bankipore* (نک: فهرست ۲).

براون = *Browne* (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = *Browne, S* (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = *Brockhaus* (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = *Britannica* (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فؤاد افرام، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۹۵۶ م به بعد.

بغدادی، *ایضاح* = بغدادی، اسماعیل‌بن‌محمدامین، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۵ ـ ۱۹۴۷ م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، *هدیة‌العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۵ م.

بلوشه = *Blochet* (نک: فهرست ۲).

پاولی = *Pauly* (نک: فهرست ۲).

پرچ = *Pertsch* (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*.

تیموریه، فهرست = *فهرس الخزانة التیموریة*، قاهره، ۱۹۴۸ م.

جودائیکا = *Judaica* (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، استانبول، ۱۹۴۱ ـ ۱۹۴۳ م.

حقوق، خطی = دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

خالدوف = *Khalidov* (نک: فهرست ۲).

خدیویه، فهرست = *فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة*، قاهره، ۱۳۱۰، ۷ ج.

دارالکتب، *خطی فارسی* = *فهرس المخطوطات الفارسیة*، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶ ـ ۱۹۶۷ م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = *فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار*، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴ ـ ۱۹۴۲ م، ۸ ج.

دانشنامه = *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، به کوشش احسان یار شاطر، تهران، ۱۳۵۴ ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = *دایرة المعارف فارسی*، به کوشش غلامحسین

مصاحب، تهران، ۱۳۴۵ ش به بعد.
دوسلان = De Slane (نک: فهرست ۲).
زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م، ۸ ج.
سید، خطی = فهرست المخطوطات ، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰ - ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۱ - ۱۹۶۳ م، ۳ ج.
شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ ش به بعد.
صنعا، خطی = رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر، صنعا، ۱۹۸۴ م.
طبری، تاریخ = طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م.
طبری، تفسیر = طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیرالقرآن، بولاق، ۱۳۲۳ ق به بعد.
ظاهریه، خطی = فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة (تصوف)، به کوشش محمد ریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸ - ۱۹۸۳ م، ۳ ج؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳ م، ۲ ج؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴ م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲ - ۱۹۸۳ م؛ ...
قاموس = فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط.
کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی، استانبول، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م، ۳ ج.
لاروس بزرگ = Grand Larousse (نک: فهرست ۲).
لغت‌نامهٔ دهخدا = لغت نامه، به کوشش علی اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵ - ۱۳۵۷ ش.
مایر = Meyer (نک: فهرست ۲).
مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ ش به بعد.
مرکزی، خطی = فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱ - ۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰ - ۱۳۳۲ ش؛ ج ۳ - ۱۸، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۲ - ۱۳۶۴ ش.
مرکزی، میکروفیلمها = دانش پژوه، محمد تقی، فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ - ۱۳۶۳ ش، ۳ ج.
ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ ش به بعد.
ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی، کتابخانهٔ ملی، تهران، ۱۳۴۳ - ۱۳۵۸ ش، ۱۰ ج.
ملی تبریز، خطی = سید یونسی، میرودود، فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز، تبریز، ۱۳۴۸ - ۱۳۵۴ ش، ۳ ج.
منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸ - ۱۳۵۳ ش، ۶ ج.
منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ ش به بعد.
ورهووه = Voorhoeve (نک: فهرست ۲).
یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵ - ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۶ - ۱۹۳۸ م.
یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیک، ۱۸۶۶ - ۱۸۷۰ م.

* * *

فهرست ۲
اختصارات لاتین مآخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899, 10 vols.

Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.

Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.

Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.

Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts,* including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = *Browne, Supplement.*

BSE[2] = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya,* second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE[3] = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya,* third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1883-1895.

EI[1] = *The Encyclopaedia of Islam,* first edition, Leiden, 1913-1938.

EI[2] = *The Encyclopaedia of Islam,* new edition, Leiden, 1960 -.

EI[1], S = EI[1], *Supplement.*

EI[2], S = EI[2], *Supplement.*

ER = *The Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC[1] = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis,* Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC[2] = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Encyclopedia Universal Ilustrade Europeo-Americana,* Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA = *Encyclopedia of World Art,* New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, *Supplement.*

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique,* Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia,* tr. BSE[3], New York, 1973-1983, 32 vols.

IA = *İslâm Ansiklopedisi,* Istanbul, 1978 – .

International = *Encyclopedia International,* New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica,* New York, 1982 – .

JA = *Journal Asiatique,* Paris, 1822 – .

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland,* London, 1986 – .

Judaica = *Encyclopaedia Judaica,* 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk,* Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon,* Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplememts, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha,* Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Revista degli Studi Orientali,* Rome, 1907 – .

SI = *Studia Islamica,* Paris, 1953 – .

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu,* Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands,* Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary,* Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi,* Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Leipzig / Wiesbaden.

* * *